

# ACERCAMIENTOS METODOLÓGICOS HACIA PUEBLOS INDÍGENAS

Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile.

## Autores

Teresa Durán  
Florencia Mallon  
Enrique Pérez  
Alexia Peyser  
Gabriela Pérez  
Holdenis Casanova  
Aldo Vidal  
Esperanza Parada  
José Quidel  
Víctor Caniullan  
Noelia Carrasco

## Auspicio



ASOCIACION DE  
MUNICIPALIDADES  
REGION DE LA  
ARAUCANIA



Instituto de Estudios Latinoamericanos  
Universidad de Wisconsin, EE.UU.

DONACION

Sistema de Bibliotecas  
U. Católica de Temuco



ACERCAMIENTOS METODOLÓGICOS HACIA  
**PUEBLOS INDÍGENAS**

Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile.

**Editores:**

Teresa Durán P.  
Esperanza Parada Z.  
Noelia Carrasco H.

**Comité Editorial:**

Arturo Hernández S.  
Sociolingüista, Decano Facultad de Artes y Humanidades, UCT.  
Juan Luis Nass A.  
Profesor de Literatura, Director de Extensión Académica, UCT.  
Florencia Mallon  
Directora Departamento de Historia, Universidad de Wisconsin, EE.UU.

**Diseño y diagramación:**

Juan Carlos Pradenas Ch.

**Fotografía de portada:**

Serie: Pueblos Indígenas / Quinquén, oración por la tierra. 1991.  
©Humberto Ojeda

Editado por el Centro de Estudios Socio culturales  
de la Universidad Católica de Temuco

Maat 56 - Casilla 15 - D

Fono: 56 - 45 - 205626 / 205627

E - mail: cesc@uctem.cl

Temuco - Chile

Impreso en LOM Ediciones, Fono 6722236, Santiago

1ª edición, septiembre de 2000, 200 ejemplares

Registro de Propiedad Intelectual N°: 114.763

L.S.B.N.: 956-7019-14-2

006.007  
A 173 a  
1991  
c.1

rec. 55.6 c.4  
Donación a Biblioteca

# ÍNDICE

Editorial	7
<b>I PARTE</b>	13
<b>Capítulo 1</b>	13
«La planificación del impacto en la senda intercultural. Consideraciones antropológicas que anteceden al Curso y al Taller de Práctica Intercultural» Teresa Durán.	
<b>II PARTE</b>	29
<b>Capítulo 2</b>	31
«Historiografía y pueblos indígenas. Enfoque desde los derechos humanos» Florencia Mallon.	
<b>Capítulo 3</b>	43
«Desarrollo local con poblaciones indígenas de América Latina» Enrique Pérez.	
<b>Capítulo 4</b>	57
«Tratamiento demográfico de población indígena en América Latina, particularmente de la situación mapuche. Población e identidad étnica» Alexia Peyser y Gabriela Pérez.	
<b>Capítulo 5</b>	66
«Trasfondo histórico y cultural del contacto interétnico en un espacio fronterizo de Chile (Siglo XVIII)» Holdenis Casanova.	
<b>Capítulo 6</b>	75
«Conocimiento Antropológico sobre los Mapuche de Chile. Efectos socioculturales y económicos de su integración forzada a la nación chilena» Aldo Vidal.	
<b>Capítulo 7</b>	101
«Aportes de la Ecología y de las Ciencias Ambientales para un acercamiento a los pueblos indígenas» Esperanza Parada.	

Capítulo 8	115
«Las relaciones interétnicas desde la perspectiva mapuche».	
José Quidel.	
Capítulo 9	123
«El mundo mapuche y su medicina».	
Machi Víctor Caniullan.	
III PARTE	141
Capítulo 10	143
«Competencias, Aplicaciones y Reflexiones en torno a la Diversidad Cultural en la Araucanía».	
Teresa Durán y Noelia Carrasco.	
ANEXO 1	160
Una experiencia intercultural de investigación: Los efectos del Curso Internacional y el Taller de Práctica Intercultural sobre tres estudiantes extranjeras.	
Florencia Mallon.	
ANEXO 2	164
Nomina de participantes Curso Internacional y Taller de Práctica Intercultural.	

## EDITORIAL

La presente antología sistematiza una actividad que responde a una doble denominación: por una parte constituye una actividad de extensión académica y/o de divulgación científica, y, por otra, puede entenderse como una aplicación de la antropología sociocultural al campo del mejoramiento de las relaciones interétnicas en el contexto regional. Se trató del Curso Internacional y del Taller de Práctica Intercultural que se denominó "Acercamientos Metodológicos a Población Indígena de América Latina, particularmente la mapuche de Chile», y que se llevó a cabo entre el 04 y el 27 de agosto de 1999, en la Universidad Católica de Temuco, IX Región de la Araucanía, Chile.

El problema de fondo que abordó el evento concierne a la necesidad de reflexionar en torno al modo, fines, objetivos inmediatos y procedimientos que, tanto la sociedad global como la ciencia clásica y moderna usan para relacionarse con el mundo indígena. La antropología local había detectado este problema, evidenciado en el hecho de que instituciones públicas y privadas, nacionales y regionales, usan marcos referenciales no pertinentes y/o no actualizados con las poblaciones descendientes de las originarias, luego de su integración forzada a las sociedades nacionales. Este fenómeno ya fue denunciado por un sector importante de científicos sociales, particularmente antropólogos en México desde la década de los '70 y recientemente en Bolivia, Colombia y otros países latinoamericanos (Nahamad, S., 1990; Pérez, E., 1998; Stavenhaven, R., 1999). Por otra parte, la ciencia social en su afán de generalizar, ha ofrecido tardíamente bases epistemológicas y teóricas suficientes para captar lo único en el concierto mundial del conocimiento de las sociedades y culturas particulares; antes bien, ha tendido a mantenerse en el paradigma que confunde la inquietud genuina de conocer, con la del dominio.

La solicitud de un curso formal, por parte del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Wisconsin - Madison, a través de la Dra. Florencia Mallon - investigadora adjunta del Centro de Estudios Socioculturales (CES) de la Universidad Católica de Temuco - en junio de 1998, ofreció el estímulo propicio para gestar la propuesta metodológica de una actividad, que siendo lectivo - formal constituyera, al mismo tiempo, una intervención planificada indirecta en el estilo de relaciones sociales pre - existentes. En efecto, se trataría de un marco exploratorio de relaciones menos etnocéntrico y no discriminatorio con los cinco sectores mapuche de la región con los que el CES mantiene compromisos de trabajo desde 1995. Por un año se prolongó la programación de esta actividad, que concluyera a fines de agosto del año recién pasado.

En el documento que usted tiene en sus manos, la primera sección se destina a la organización programática del Curso Teórico y del Taller de Práctica Intercultural y a su respectiva

fundamentación, en el marco de la antropología académica local. Se trata de justificar la necesidad y el estilo del Curso, que pone en interacción simbólica a los cuatro tipos de actores: estudiantes extranjeros, los conductores locales o representantes de las comunidades mapuche, participantes de once municipalidades y otros servicios públicos, estudiantes universitarios y especialistas extranjeros y estudiantes universitarios invitados a participar de las finalidades y modalidades de la experiencia.

Como parte central del documento -- segunda sección -- se encontrarán ocho de los diez textos seleccionados y considerados indispensables para empezar a re -- pensar las relaciones interétnicas en la región y que fueron expuestos a los participantes por los expertos, entre el 04 y el 07 de agosto, a través de metodologías diversas.

El CES no podría haber organizado este curso, particularmente en su fase teórico -- metodológica, si no contara con valiosos colaboradores de recorrida trayectoria en sus respectivos entornos y a quienes hemos solicitado que nos acompañen en esta oportunidad, de tanta significación para nosotros. En primer lugar, mencionamos de nuevo a la Dra. Mallon, encargada de dictar la clase magistral. En esta oportunidad ella nos proporcionó un análisis acerca de cómo los historiadores han realizado sus estudios de los pueblos indígenas durante el siglo, desde una perspectiva crítica, fundada en la filosofía de los derechos humanos; la Dra. Mallon nos ilustró acerca del tipo de conocimiento que los historiadores convencionales han proporcionado y la atención que debemos prestar si estamos realmente interesados en comprender a estos pueblos en tanto semejantes nuestros y aún más, protagonistas de un estilo de vida que es sólo de ellos. En esta revisión crítica, finalmente, la Dra. Mallon nos proporcionó una descripción de uno de los métodos menos conocidos en nuestro medio, la historia oral y que ventajas ofrece en la perspectiva valórica en la que ella se sitúa.

En segundo lugar, contamos con el aporte del Dr. Enrique Pérez, antropólogo chileno con quien mantenemos intercambio académico desde 1997. Nos aporta con su experiencia en el análisis de las sociedades nacionales latinoamericanas, desde dentro de ellas y luego desde Europa, en tanto actor social y luego como antropólogo. Estamos ciertos de que él nos situará adecuadamente en la perspectiva del desarrollo recurriendo a los últimos aportes del post - estructuralismo para comprender el comportamiento social contextualizado.

Cerrando el ciclo de extranjeros preocupados acerca de cómo conocemos a los pueblos indígenas y como deberíamos hacerlo si tomamos conciencia de las limitaciones del conocimiento científico moderno, tendremos a la Dra. Alexia Peyser quien, desde los estudios demográficos, ha ido incursionando cada vez más en la perspectiva antropológica post -- moderna. En efecto, con la Dra. Peyser incursionaremos en como se conocen a los pueblos indígenas respecto de las características de sus poblaciones, así como tomaremos nota de las trampas de las cuantificaciones.

El segundo bloque de nuestra antesala lo conforma el aporte de colegas nuestros, quienes desde sus respectivas disciplinas y experiencias, nos orientarán respecto a cómo entender mejor al Pueblo Mapuche. Es decir, entraremos al conocimiento del pueblo que constituye nuestra raíz histórico – cultural, guiados por profesionales que de uno u otro modo se mueven por el interés de perfeccionar sus acercamientos a la población indígena local. Comenzaremos por situarnos en el espacio geográfico – administrativo de la región de la Araucanía. Mediante una localización abrupta en la historia contemporánea, nos interesa reconocer los espacios que hoy ocupa el Pueblo Mapuche y, en una perspectiva ecológico - ambiental tomar conciencia de los tipos de conflictos que las ciencias ambientales reconocen hoy día, y los que una rama particular de estas ciencias está dispuesta a presentar desde un conocimiento de corte general, pero interesado en recoger las particularidades del conocimiento indígena. Este interesante tema nos lo presentara la Sra. Esperanza Parada, Magister en Ciencias de nuestra Universidad y Directora Adjunta del CES.

Dentro del bloque académico local, hemos situado el papel de la historia en la perspectiva de la profesora Holdenis Casanova. Hemos valorado su aporte por la rigurosidad que le otorga al estudio de las fuentes documentales. Su análisis de situaciones de contacto histórico de principios de siglo nos trae al presente una problemática aún no resuelta en nuestro contexto regional: la aceptación de la diversidad cultural.

Para abundar en esta problemática nacional y regional, contamos con el aporte del profesor Aldo Vidal. Sus estudios de los sistemas culturales, económicos y sociopolíticos de los mapuche, permiten entender los cambios y transformaciones forzadas que esta sociedad ha vivido, particularmente debido a las políticas indigenistas de las sociedades nacionales latinoamericanas.<sup>1</sup>

El tercer bloque del curso lo protagonizan dos exponentes genuinos del Pueblo mapuche, quienes se han destacado como estudiosos de su cultura, historia y actual condición en el marco de la sociedad nacional. Nos honra contar con el apoyo y participación de los señores José Quidel y Víctor Caniullán. Ellos nos permiten avanzar en nuestro esfuerzo de acercamiento hacia el Pueblo mapuche a través de la interacción con éste, en tanto alter, a lo menos en dos niveles: el nivel del conocimiento y práctica cotidiana y el nivel de la reflexión y de la búsqueda conjunta de mejores formas de entendimiento.

De lo anterior se colige que la condición pedagógica se estaría dando, entonces, a nivel de la teoría cultural, presentada por los exponentes, y en las comunidades, a través del Taller de Práctica Intercultural. En efecto, esta es la visión ideal de la pedagogía interactiva y respecto de la cual tenemos grandes esperanzas.

---

<sup>1</sup> Los trabajos de la Sociolingüista Sra. Nelly Ramos y de la Directora del Centro de Educación y Tecnología, Magister en Ciencias Sociales Aplicadas, Sra. Angélica Celis, no fue posible incluirlos en el presente libro.

En efecto, un proceso formativo en nuestro contexto no lo concebimos completo si no contamos con una antesala teórico – metodológica que nos asegure que la estadía en el campo no será solo de orden informal o en calidad de “visita”. Debemos reconocer que la condición de universitarios y de estar adscritos a posiciones liberales nos exigen prepararnos para interactuar con los actores colectivos del conocimiento en las comunidades.

La organización del curso en estos tres bloques revela ya gran parte de nuestro propio perfil en esta escena. Como Centro de Estudios Socioculturales, somos una unidad académica reciente en nuestra Universidad, formamos parte de la versión renovada de esta Casa de Estudios (1992-1999). No obstante, en tanto sustento antropológico de la misma, llevamos ya dos décadas de experiencia y camino. Este lapso ha sido suficiente para comprender que la característica principal del quehacer académico, particularmente el de las ciencias sociales y de la antropología, debiera orientarse a lo menos, por dos tipos de fines:

- uno de servicio público inspirado en valores positivos proveniente de nuestro acervo cultural de occidente, tales como la orientación al Bien Común, la búsqueda de la Verdad, etc.
- otro de servicio disciplinario, inspirado en una concepción de ciencia que dialogue con la sociedad y su historia, y por tanto que sea sensible a sus demandas, problemas contingentes y recursos disponibles.

Mientras el primer fin conduce a una postura que por ser constante es portadora de rasgos de identidad, el segundo nos compromete a ser muy flexibles y cuidadosos en nuestras afirmaciones derivadas del uso de nuestros dispositivos cognoscitivos en nuestras relaciones sociales.

Completamos este libro con una última sección destinada al análisis y a la interpretación de la actividad, tomando en consideración las participaciones de los asistentes al curso teórico, los materiales etnográficos recogidos en terreno y la evaluación final del Taller de Práctica, es decir, de los cinco sectores mapuche y de los estudiantes extranjeros, de entidades universitarias, y de los asesores culturales del CES. Esta sección pretende dar cuenta del impacto más o menos inmediato que la actividad pedagógica y social provocó en los participantes, en la perspectiva de sentar las bases de un trabajo de profundización y seguimiento que debiera prolongarse en el tiempo, como lo exige el problema inicial detectado y la fuente desde la cual se lo aborda.

Se debe dejar constancia que el único precedente lectivo – formal de la actividad que aquí se sintetiza fue el Diplomado en Desarrollado Local Intercultural, realizado en la Universidad Católica de Temuco entre 1996 y 1997. Quienes elaboramos aquel Programa de Perfeccionamiento, lo hicimos intentando abordar el mismo problema de las relaciones interétnicas desequilibradas, a través también del otorgamiento de antecedentes científico – sociales a funcionarios del servicio público y privado, mayormente no mapuche. La tesis básica que

sostuvo ese Programa es que la teoría del Desarrollo Local, en boga en esos años en la región, no completaría su tarea descentralizadora y de establecimiento de relaciones de equidad, sino incluía de modo explícito el componente interétnico e intercultural. Este componente constituyó, en efecto, la piedra angular de la orientación del Programa y de su impacto en los participantes. Mientras para algunos fue suficiente rescatar al actor local respecto del sistema, para la mayoría era indispensable visibilizar los rasgos étnico culturales de un sector importante de tales actores locales – en este caso los mapuche – tanto en el contenido de los programas como en las acciones que cotidianamente se planificaban para ellos. Sin embargo, aunque la recepción del programa fue mayoritariamente positiva, según la evaluación que se realizara en enero de 1997, los sectores mapuche permanecieron sólo como referentes, en tanto las posibilidades de seguimiento y evaluación en terreno sólo constituyeron una expectativa, dado el carácter eminentemente teórico del Diplomado.

El Curso y Taller de Práctica Intercultural que ahora nos convoca intentó avanzar en este proceso. De este modo, los sectores mapuche aparecen de modo intencionado y directo, por un lado, entregando por ellos mismos los referentes culturales de la cosmovisión de su Pueblo, sistemas culturales y relaciones interétnicas tal como son percibidas, y por otro, invitando a quienes permanecerían en su territorio, a un intercambio inédito, de carácter cognoscitivo y experiencial.

En efecto, planificar de este modo la actividad hacia y con los sectores indígenas de la región con los que se trabaja, constituyó para el CES una actividad indispensable y reconfortante. Lo ha sido mucho más, el compartir el sentido de esta acción con estos sectores y con los no mapuche que trabajan con ellos, particularmente con los que han demostrado una alta sensibilidad a mejorar su trabajo en las áreas rurales, como es el caso de la Dirección de Desarrollo Rural de la Municipalidad de Nueva Imperial, con quienes trabajamos en el marco de un convenio interinstitucional desde 1998. Con la posibilidad de esta relación dialógica, creemos posible iniciar un trabajo más sistemático que consista en ir probando hipótesis hacia mejores acercamientos con la población mapuche y más aún, compartir las ventajas de coexistir en una sociedad multiétnica como lo es la Araucanía.

Esperamos pues, que el presente texto permita proseguir en este camino, al mismo tiempo que constituya un testimonio vivo de una experiencia que, para la mayoría absoluta de los participantes, fue pertinente y necesaria.

Para la Universidad Católica de Temuco, esta debiera entenderse como una demostración de que la opción regionalista a través de la academia es posible, si esta se aborda de modo sistemático, sostenida en el tiempo y en una perspectiva interinstitucional e interdisciplinaria.

Sea el sentido de nuestras próximas palabras para agradecer a todos quienes hicieron posible esta experiencia: a la ViceRectoría Académica representada por el Sr. Oscar Cartagena, hoy

Rector de nuestra Universidad, quien apoyó la iniciativa desde sus primeros pasos, a la Directora de Desarrollo Rural de la Ilustre Municipalidad de Nueva Imperial que acogió con entusiasmo la invitación y facilitó el acceso a la Asociación de Municipalidades de la Región de la Araucanía (AMRA), instancia que auspició e hizo posible la presente edición de este texto, al equipo del CES que asumió la responsabilidad de organizar la actividad - la Sra. Esperanza Parada y Noelia Carrasco. Quien se dirige a ustedes, también agradece en forma muy especial la participación de la Dra. Florencia Mallon y de sus estudiantes, Gwyn Thomas, Yesenia Pumarada-Cruz, Tatiana Rizova; y al mismo tiempo que a los estudiantes regionales, entre ellos dos de origen extranjero insertos ya en el quehacer regional: Silvayn Goudreau y Gesine Kaiser. Los agradecimientos más sentidos, no obstante, van para los sectores mapuche que participaron, a través de los docentes del curso Sr. José Quidel y Sr. Victor Caniullán; desde los sectores Rüpüküra de Chol-chol, Reñico Grande, Lumaco, Puente Negro, Nueva Imperial, Nicolás Ailío II de Gorbea, y Chapod, Maquewe. Sin ellos, el tránsito hacia el logro de experiencias en interculturalidad no sería posible y no tendría sentido.

Junio, 2000.

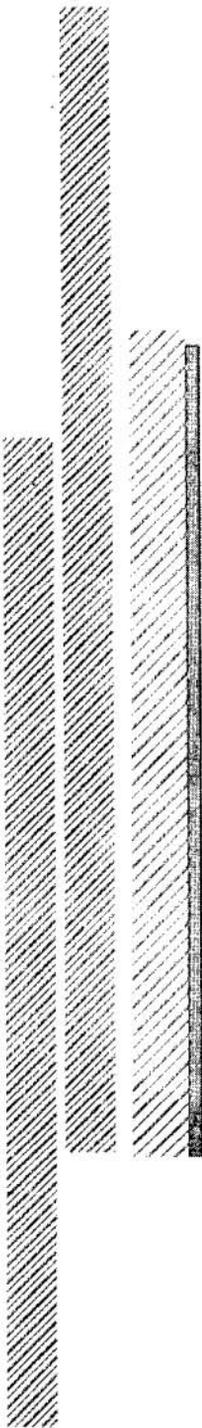
ACERCAMIENTOS METODOLÓGICOS HACIA  
**PUEBLOS INDÍGENAS**

Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile.

---

• I PARTE

---



Capítulo 1

# La planificación del impacto en la senda intercultural. Consideraciones antropológicas que anteceden al Curso Internacional y al Taller de Práctica Intercultural

*Teresa Durán*

Corresponde en esta sección dejar explicitados los supuestos éticos y teóricos que sustentan la actividad que se sistematiza, como una cuestión considerada indispensable respecto a cómo debe establecerse la relación con quienes han aceptado formar parte de la misma, sea en calidad de co-patrocinantes, circunstancialmente estudiantes y/o invitados a compartir su evolución. La base de estos supuestos no arrancarán de la disciplina antropológica en abstracto, sino de la síntesis local que se ha hecho de este quehacer, como un modo de situar las responsabilidades que de ello se derivan. Una vez que este esfuerzo se considere logrado, se presentarán las consideraciones metodológicas propiamente tales y que conciernen a la organización programática misma, sea en el ámbito teórico como en el aplicado.

Comenzaremos diciendo que la antropología académica local es de reciente trayectoria; no de otro modo puede estimarse su cronología de casi tres décadas. Los periodos de interrupción afectaron profundamente la continuidad y el efecto en el tipo de actividad especializada que estaba destinada a ser; de ahí que su juventud deba relacionarse a los recursos académicos e institucionales que la han sostenido y que han sido variables en el tiempo, si el propósito de la revisión fuera evaluativo. De esta corta historia quizás si lo más unívoco que caracteriza el quehacer es que, de modo voluntario por parte de sus cultores, no se ha desprendido de dos de sus principales características fundantes:

- ser eminentemente académica, en el sentido de que la investigación de terreno sea el principal nutriente de la reflexión.
- ser eminentemente regionalista sin dejar de orientarse por los principios disciplinarios y supuestos teóricos, algunos de ellos en permanente revisión, como corresponde al quehacer científicamente orientado.

La fusión de estas bases derivó en que ya desde los 70 se explicitará hacia la sociedad global la convicción de que las relaciones interétnicas con la sociedad mapuche eran desequilibradas e injustas, en el campo socioeconómico, sociolingüístico y cultural, respecto de cuya problemática los especialistas involucrados en la perspectiva antropológica regional contaban con los respectivos antecedentes de campo. ¿Se trataba de desconocimiento del valor de esta sociedad indígena?, ¿De intereses particulares, etc.? La academia no abundó en este nivel del problema, pero sí demostró cómo esta problemática compleja se expresaba en el comportamiento social, socioeconómico y sociolingüístico, en correspondencia con los

acercamientos teóricos y metodológicos propios de una ciencia preocupada de comprender el qué y el cómo de los comportamientos, relativizándolos respecto de sus respectivos contextos. Ese estilo de ciencia social no ha variado sustancialmente en la forma, en concordancia con los principios sostenidos por sus exponentes de principios de siglo, en el sentido de que la construcción teórica debe tener una relación genérica y cognoscitiva respecto de los contextos con los que se relaciona. Sólo que al discurso relativamente unívoco que intenta lograr definiciones comunes de las situaciones, la antropología local le ha sumado el intento de liberar a la comunicación intercultural de sentido común, de las trabas etnocéntricas propias de una socialización que ha definido las relaciones sociales en nuestra sociedad, particularmente en la regional, excluyendo la necesidad de considerar la vigencia e importancia de los modelos culturales y sistemas de una sociedad que la precede.

En efecto, hoy día no podemos dejar de afirmar que nuestro país **no asume plenamente su condición de país multicultural y pluriétnico**. No obstante, agregaremos que, es posible superar al menos localmente este problema si contamos con la buena voluntad de transitar por la frontera de lograr la comprensión comunicativa entre el mundo no indígena e indígena y no sólo el control técnico, propio de una acción instrumental que se caracteriza por centrarse en el cálculo del propio interés (Habermas, J., 1956).

*En otras palabras, la plataforma del quehacer antropológico del Centro de Estudios Socioculturales de la UCT agrega a la actitud cognoscitiva básica, de por sí también acción instrumental, el esfuerzo por trasladar tales resultados a la escena social de las relaciones interétnicas e interculturales cotidianas, haciéndose cargo de sus eventuales efectos y posibilidades de cambio del estatus quo que estas representan.*

En lo que sigue, se sintetizarán las fases que ha adoptado este proceso, en tanto antecedentes que fundamentan la planificación del impacto cognoscitivo que representaría el Curso Internacional y el Taller de Práctica Intercultural.

## **1. Síntesis del quehacer antropológico local**

### **1.1 Las relaciones entre la sociedad chilena y la sociedad mapuche (1970 – 90)**

Cuando la antropología académica local se instala en la Araucanía, lo hace desde una etnografía de corte moderno post estructuralista que cuestiona el quehacer previo por considerarlo *confuso respecto de la identificación de su objeto*. En contraposición, y a propósito del conocimiento de la sociedad mapuche, se postulan principios organizativos, que regulan las relaciones sociales internas de esta sociedad, tomando en cuenta la capacidad interpretativa de sus propios actores (Stuchlik, M., 1971, 1976). Este tipo de etnografía que explicita sus fundamentos teóricos y epistemológicos, que demuestra la inconveniencia de no hacerlo y

que presenta una visión amplia de la sociedad mapuche contemporánea en su relación con la sociedad global no ha sido aún superada. En efecto, hasta los 70 se conocían acercamientos antropológicos hacia la sociedad mapuche en sí misma, que la hacían ver casi absolutamente dependiente de la sociedad nacional en su condición de supervivencia (Titiev, M., 1951) y/o como tipo de sociedad no transformada por los profundos cambios impuestos por la sociedad nacional. Podría decirse que los individuos aparecían reaccionando más que tomando decisiones en sus actos sociales, en concordancia con el enfoque estructural funcionalista que imperaba (Titiev, M., 1951; Faron, L., 1961, 1964). Pero quizás si el aporte más significativo de la antropología académica local, por lo menos para el presente argumento, fue haber demostrado que lo que un actor conoce sobre otro, depende de las bases mismas de ese conocimiento y por lo tanto el sujeto conocido no puede considerarse “conocido” por otro si no se establecen los criterios de validez de ese conocimiento. (Hoy día agregaríamos un principio más “si él no ha aceptado esos criterios y/o no ha participado en su negociación...”). Así, la sociedad chilena conoce a la mapuche según las imágenes sociales que ella misma construye, por lo que este conocimiento se denominará, desde la perspectiva antropológica, estereotipado. Esto significa que es conocimiento construido sobre la base de la preeminencia de un rasgo de la realidad sociocultural que al generalizarse, deforma el objeto - sujeto en este caso.

Una sociedad mapuche contemporánea diferente a la que protagonizó el último levantamiento de la guerra de Arauco (1882), aunque aún reproduciendo principios propios de relaciones sociales al mismo tiempo que un conocimiento etnocéntrico y poco confiable y la demostración de una profunda desigualdad en el trato social y cultural por parte de la sociedad nacional, constituyó el legado antropológico de los 70 a la Araucanía y a las ciencias sociales en Chile.

Este tipo de acercamiento, de implicancias aún no comprendidas en profundidad, se reproduce hasta los 90 por los antropólogos formados en esa escuela. La práctica profesional develó de qué modo las relaciones de poder económico, social, político y cultural determinan las posibilidades reales de integración de la sociedad mapuche, así como las condiciones de diferenciación étnico cultural, dados los desequilibrios y desigualdades impuestas por este estilo de relaciones. Los resultados de las investigaciones que se llevan a cabo en los campos del desarrollo, educación, economía y de las relaciones socioculturales, se difundirán bajo la modalidad convencional de la divulgación científica, dependiendo de las posibilidades que ofrecía el régimen universitario de la época. Los eventos de divulgación denominados Semanas Indigenistas fueron conocidos y sus resultados publicados, en documentos *sui generis* primero, y luego en la primera versión de la revista de ciencias sociales y humanas Cultura, Hombre y Sociedad -- CUHSO -- (1984 -- 92). Hacia los 90, las investigaciones disciplinarias particulares y algunas de carácter interpretativo general buscan distintos canales de expresión, dado el cierre del Centro de Investigaciones Regionales por la Pontificia Universidad Católica de Chile (1986), de quién dependió la Universidad Católica Regional durante el gobierno militar. Estas publicaciones permiten advertir la condición de

*minoría étnica de los mapuche, en el concierto de las etnias de América Latina, en el campo educacional y en el del desarrollo (Vidal, A., 1992; Duran, T., y Ramos, N., 1986 – 92). Las modalidades de divulgación de esa época se caracterizaron por eventos que demostraban conocimiento en distintas áreas, bajo la relación clásica y moderna que diferencia el estatus del que conoce respecto del que es conocido. Ello motivó reiteradas denuncias de sectores indigenistas que se resentían por aparecer como “objeto” del conocimiento antropológico, y en general, de las ciencias sociales de raigambre centralista. La única modalidad diferente ocurrió sólo hasta comienzos de la presente década, cuando un grupo de antropólogos regionales organizara un evento en el que el conocimiento de los expertos se confrontó con el del movimiento indígena<sup>1</sup>. En esta ocasión se advirtieron profundos hiatos de incomunicación entre ambos sectores, dada la diferencia de antecedentes manejados entre ellos, pero en el marco de un estilo de relaciones diferentes al que impugnaban. En general nos pudimos dar cuenta que estos hiatos también se daban entre las instituciones públicas y privadas que trabajaban hacia y/o con población mapuche y el movimiento indígena, entre aquellos y los sectores que practicaban un quehacer de orientación científica, siendo posible lograr una comunicación más comprensiva, al mismo tiempo que con mayor transparencia al establecer las condiciones del diálogo.*

En cuanto al contenido de conocimiento que se intercambiaba en esa época, éste cada vez apuntaba con mayores argumentos a presentar una visión intradiferenciada de la sociedad mapuche, con fuertes deterioros en los sistemas socioculturales propios debido al alto costo que para ella significaba su integración forzada a la sociedad nacional sobre la base de una concepción de “igualdad” y de “participación” de clara orientación ideológico – política de corte nacionalista. Este fenómeno, se comprobaría más tarde, no era propio sólo de los mapuche, sino de todos los pueblos indígenas del continente, por su condición de adscritos al proyecto de las sociedades nacionales (Stavenhagen, R., 1999).

## **1.2 Visibilidad del mundo indígena en los sociopolítico y en el conocimiento.**

Los 90 constituyeron en América Latina una expresión del mundo indígena, coincidiendo y a consecuencia de los cambios que las propias sociedades nacionales comenzaron a experimentar en su búsqueda de cauces cada vez más democráticos y de la acentuación del paradigma no positivo de conocimiento que buscaba por su parte, entablar de mejor modo las bases del diálogo. Así fue como en esta década, surgen acercamientos que intentan hacer justicia respecto de los derechos humanos de los pueblos indígenas gestando legislaciones más respetuosas de estos pueblos y, al mismo tiempo, pero por distintos cauces, acercamientos más dialógicos hacia el “otro”. El giro teórico que las ciencias sociales y la antropología experimentaron, obedeció a profundas discusiones en los principales centros académicos del mundo acerca de cómo capturar mejor los procesos interactivo – interpretativos de ese

<sup>1</sup> En 1992 se organizó un evento denominado «Sociedad y cultura mapuche. Resistencia y cambio cultural», en el cual los antropólogos locales propusieron una modalidad participativa de los sectores indígenas que fue parcialmente aceptada por estos, si bien se comprendiera la intencionalidad última del evento.

otro, poniendo en interdicción, pero sin anular, el conocimiento derivado de las corrientes post – estructuralistas (Visacovsky, S., 1993).

Como era de esperar, la antropología académica local que aquí focalizamos no estuvo ausente de este giro, comenzando a practicar la dialógica en el texto desde los comienzos de la década. En lo social, suprimiría las Semanas Indigenistas antes mencionadas, a modo de diferenciar su quehacer del indigenismo oficial, que adquirió gran fuerza a raíz del movimiento indígena y civil en torno a la publicación de la actual Ley 19.253. En el marco de su quehacer propio, comienza a practicarse el descubrimiento de los correlatos culturales y también de su ausencia entre la cultura mapuche y la nacional - occidental, con la participación de profesionales mapuche, hablantes de su lengua y conocedores de las situación general y local de su Pueblo. La institución del «informante» indígena se destituye, avanzándose hacia una autoría compartida (Durán, T. y Catriquir D., 1992). Luego se institucionaliza una instancia de diálogo intercultural entre los 93 y los 95<sup>2</sup> en torno a cómo conocer en la región, a reconocer los vicios del conocimiento de sentido común, y el de los expertos, aunque valorando también el aporte de estos últimos a la comprensión de la situación global de los Pueblos Indígenas en América Latina. Se visualizaba con fuerza la utopía de contar con un conocimiento etnocentrado elaborado por los propios mapuche, liberador de las categorías etnocéntricas e imperfectas con las que el observador externo construye su visión de este Pueblo. La carencia de recursos específicos para tan magna tarea, que debía superar las visiones internas diferentes, permitieron que el propósito se expresara en la elaboración de textos co autoriales en el campo de la salud (Durán T., Catriquir D., Quidel J., 1994) y en el de la educación (Durán T., Catriquir D., 1995; Catriquir D. y Durán T., 1996; Durán T., Catriquir D. y Llanquino G., 1997; Durán T. y Quidel J., 1998). Se usó también la modalidad de que los estudios conjuntos entre profesionales mapuche y antropólogos sobre los procesos de asentamiento mapuche derivados de la post guerra de Arauco y luego de la radicación forzada, fueran expuestos en eventos especializados que criticaran el conocimiento antropológico conocido, a modo de autocritica (Durán, T., 1998)<sup>3</sup>.

La mejor expresión de esta etapa fueron estudios etnográficos orientados hacia la aplicación, habiéndose detectado su carencia en la región, contrastando con la necesidad derivada del amplio uso del paradigma oficial de desarrollo hacia la población mapuche.

El conocimiento antropológico local había denunciado el estilo de relaciones interétnicas imperantes, había formulado una crítica a las principales tesis del desarrollo oficial (Durán, T., 1995) y aun había evidenciado las dificultades profundas que, en las condiciones actuales tendría el poner en marcha programas de etnodesarrollo, tanto por el proceso de deterioro de los sistemas culturales mapuche, como por el contexto sociopolítico nacional (Vidal, A., 1995).

<sup>2</sup> Talleres Interculturales del Departamento de Antropología, con la participación de diversos profesionales mapuche.

<sup>3</sup> Esta publicación es tardía y refleja la síntesis del estudio conjunto en el que participaron el señor Mariano Meliqueo, el Sr. José Quidel y el Sr. Desiderio Catriquir.

No obstante lo anterior, el Taller de Orientación Intercultural decide poner en marcha un estudio exploratorio, que sentará sus bases de un acercamiento aplicado en el campo de la Salud, uno de los más desequilibrados en la región. El estudio se denominó "Sembrando Salud" (1996) y se realizó en la zona rural desde donde uno de los participantes del taller era originario y en la cual ya se habían llevado a cabo trabajos previos de apoyo local y de intercambio de conocimientos. Hacia 1997, surge la mejor expresión de esta etapa, en lo que a construcción de textos dialógicos se refiere, el texto de autoría mapuche y no mapuche, "Conocimientos y Vivencias de dos Familias Wenteche sobre medicina mapuche"<sup>4</sup> (Durán, T., Quidel, J. y Hauenstein, E., 1997). Resumiendo las características de este texto, señalamos:

- a) Se orienta por objetivos de conocimientos que pretenden hacer justicia respecto del desvalor por parte de la sociedad nacional acerca de la sociedad mapuche, particularmente en el área de su filosofía y/o cosmovisión.
- b) Postula la necesidad de negociar el conocimiento entre los actores locales con el de los observadores externos, bajo el supuesto de que se trata de articular principios diferentes.
- c) Recoge todas y cada una de las versiones habladas y escritas de los hablantes nativos, reconociendo que cada una de ellas expresa un aporte a las relaciones interétnicas e interculturales. Es decir, supera la tendencia a clasificar las manifestaciones verbales, sobre la preminencia de las versiones «doctas», «oficiales» y/o especializadas.
- d) La etnografía permite distinguir con claridad las múltiples diferencias internas, que previenen en contra de la tendencia positivista de construcción de categorías aglutinantes y/o clasificatorias. No obstante lo anterior, acepta la discontinuidad categorial nativa referida al ámbito de vigencia del conocimiento mapuche, basada en el reconocimiento de una profunda interrelación con el territorio y que afectaría incluso las bases referenciales del conocimiento, respecto de la cual los propios mapuche son respetuosos.
- e) Por último, ensaya el aporte interdisciplinario especializado que valida la importancia del multifacético, por lo demás, propio del conocimiento, particularmente del mapuche.

En lo sustantivo, este estudio fundamenta dos tipos de precauciones metodológicas y de acción, respectivamente:

- a) Con relación a estudios de orientación clásica y/o moderna, permite advertir las limitaciones de estos, particularmente si estos estudios conciernen y/o aluden al conocimiento nativo.
- b) Con respecto a avances hacia una versión regional de Antropología Aplicada, el estudio en referencia previene acerca de la posibilidad de que la población mapuche actúe desde sus propios parámetros cognoscitivos hacia acciones de consenso, no sólo por la vigencia de factores de intra diversidad, sino por el impacto que las diversas intervenciones externas han provocado en la definición y expresión de las necesidades propias.

---

<sup>4</sup> Este estudio y su respectiva publicación se logró gracias al aporte de la Embajada de Holanda.

Ambos rasgos metodológicos y sociales fueron considerados en el comentario que los autores Ariel Antillanca, Clorinda Cuminao y Cesar Loncón, formulan desde su texto «Escritos Mapuche 1910 - 1999» recientemente publicado (marzo 2000, 94 - 95 pp).

- c) No obstante lo anterior, la recurrencia a estudios de orientación clásica no está ausente de la antropología local. Este fue el caso de la investigación sobre los "Efectos psicosociales y Socioculturales de la represión política en la Araucanía" (1995-1997) en el que la mesa de diálogo cognoscitivo debió darse entre especialistas de distintas disciplinas (médico-psiquiatra, antropólogo y especialista en Derechos Humanos). No obstante lo anterior, pudo advertirse lo forzado del acercamiento metodológico utilizado - la entrevista estructurada a una muestra aleatoria el que pese a haber sido complementado con entrevistas no estructuradas y observaciones de orientación etnográfica, no pudo excluir la participación de «informantes nativos», pese a la limitación que ofrece esta técnica de registro e interpretación.<sup>5</sup>

Así, aunque la antropología como disciplina ha permitido modificar de modo profundo la visión popular de «estudio del hombre y sus obras», que respondía al primer eje paradigmático que se centraba mayormente en el estudio de las manifestaciones culturales de las sociedades, sea dentro del marco evolucionista o particular histórico, todavía quedan en pie muchos problemas que conciernen a la validez del conocimiento antropológico respecto de las poblaciones con las que trabajan. Estos problemas afectan de modo distinto a los especialistas en tanto individuos, tanto como a quienes conforman equipos locales dispuestos a considerar el contexto en el que se insertan y las manifestaciones socioculturales multifacéticas de éste en su proceso de crecimiento.

En efecto, resulta relativamente fácil adoptar en la cátedra y por tanto en el discurso, una definición moderna y/o post moderna de la disciplina; algo muy distinto es aplicar esa definición en los estudios que se comprometen con el cambio sociocultural, en este caso aportando al mejoramiento de las relaciones interétnicas. De este modo y aunque reconozcamos que hoy la disciplina antropológica plantea una seria reflexión sobre las racionalidades humanas y aun discute sobre el origen común de tales racionalidades, reconociéndose afectada y/o determinada por ellas (Ulin, R., 1992), el desafío de responder a demandas del contexto, de proponer soluciones a problemas concretos, es igualmente vigente, así como las contradicciones que atraviesan las sociedades nacionales particularmente en lo que a sus relaciones con los pueblos indígenas se refiere.

---

<sup>5</sup> El contenido de este estudio se concentra en el libro Muerte y Desaparición Forzada en la Araucanía, de Pérez, P., Basic, R. y Durán, T.; 1998.

### 1.3 Hacia una versión de antropología aplicada.

Derivado de la experiencia analítica respecto de la aplicación y resultados de proyectos de desarrollo hacia población mapuche de la región, se contaba hacia los 95, con un registro más o menos sistemático de áreas problemáticas en este campo. Estas concernían al estilo etnocéntrico de la planificación, a su dependencia de las políticas socioeconómicas locales y al desconocimiento o conocimiento estereotipado del comportamiento sociocultural mapuche (Durán, T., Vidal, A. y Herrera, A., 1982)<sup>6</sup>. La experiencia de una intervención tardía (1992 - 95), que respondía formalmente a un tipo «comunitario» de gestión local, reveló no sólo la recurrencia de aquellas áreas problemáticas, sino incorporó además la hipótesis de que **a menor vigencia de las organizaciones funcionales como producto de las tendencias desarrollistas de la época, mayor será la resistencia al estilo de cambio inducido desde afuera, particularmente cuando este cambio afecta de modo más profundo y sensible a la ética social mapuche de relaciones, es decir, a la organización de orientación tradicional** (Duran. T., 1996)<sup>7</sup>. Este tipo de estudio iba a validar así, el papel de la resignificación cultural en poblaciones indígenas participantes en procesos de cambio inducido (Taussig, 1995), así como su posibilidad de ocurrencia, dependiendo de la capacidad reflexiva intercultural de tales poblaciones.

A tres años de este estudio y habiendo tenido la oportunidad de mantener relaciones de trabajo con los dos sectores involucrados en este tipo de cambio tecnológico, el equipo de antropólogos del CES ha podido comprobar la pertinencia de la hipótesis etnográfica y agregar otras complementarias. En efecto, mientras en el sector mapuche más tradicional el rechazo al proyecto tecnológico referido fue mayor, así como el sostenimiento de una posición autogestionaria y de desarrollo más integral, en el sector mapuche más aculturado, se perfeccionó el estilo tecnológico del proyecto, adaptándolo a la ética mapuche de corte más tradicional, lo que significó hacerlo más participativo e integral. Así, el equipo CES ha tenido la oportunidad de diferenciar factores sociales, económicos y culturales propios a cada sector involucrado, que hacen sentido para explicar el proceso de cambio que cada uno de ellos protagoniza. Más allá de ello, es la identidad mapuche asumida y/o de orientación intercultural (Durán. T., 1986) la que cautela el margen de tolerancia de los cambios respecto de la ética mapuche tradicional vigente<sup>8</sup>.

En cuanto a las hipótesis complementarias, el CES postuló la relación significativa entre los cambios de orientación desarrollista respecto de los roles tradicionales de género. Así, mientras en el primer sector los roles de género era indicativos de un estilo complementario, en el segundo, las mujeres participaron en calidad de jefes de hogar demandando el servicio tecno-

<sup>6</sup> Documento inédito, 1992.

<sup>7</sup> Este estudio fue solicitado por el IDRC de Canadá a través de la Dra. Bertha Mo, antropóloga médica, a quien le correspondió evaluar institucionalmente el Programa.

<sup>8</sup> Esta posibilidad de seguimiento la ofreció el IDRC de Canadá, Centro dedicado al estudio de las condiciones para el Desarrollo (1997 - 98). Documento de informe final no publicado.

lógico y/o evaluando o reorientando el proceso de autogestión. Por otra parte, también fue posible comprobar que en la región coexisten lógicas desarrollistas de diverso origen; las que proceden de las agencias internacionales que promueven el desarrollo a través del conocimiento científico y tecnológico; las que proceden de agencias asistencialistas con apoyo parcial al conocimiento tecnológico; las que protagonizan los propios sectores indígenas en concordancia parcial y/o total con los movimientos latinoamericanos y/o internacionales, entre otras.

La posición que adopte la antropología local que participe en estos procesos es clave, ya que de su intervención dependerá el grado de cobertura de una u otra lógica, lo que en definitiva afectará el proceso de cambio que viven hoy los pueblos indígenas en el marco de las sociedades nacionales. En el campo de la experiencia aplicada que la antropología académica local ha tenido, se ha demostrado que es posible orientar el juego de las lógicas intervinientes hacia el logro de resultados que, más allá del crecimiento económico de las poblaciones, contribuya a resolver cuestiones concernientes a los derechos humanos y a la satisfacción de demandas de reconocimiento y de justicia social de larga data. En este proceso es clave, entonces, el rol del antropólogo y, por otra parte, las condiciones epistemológicas y teóricas –abiertas o cerradas– adoptadas por las agencias patrocinantes del cambio y de su investigación<sup>9</sup> (Durán, T., Carrasco, N. y Mora, H., 1999: 220 - 237)<sup>9</sup>. La planificación de una próxima etapa en otro sector mapuche, orientado ahora a un programa más integral y con la participación autogestionaria del sector, junto con la concurrencia interinstitucional e interdisciplinaria, permitirá sustentar un desafío investigativo en el campo de la antropología aplicada. Mientras tanto, se advierte ya la influencia activa que tendrá la concurrencia de tipos diferentes de conocimiento en el proceso aplicado, así como la influencia decisiva de las políticas estatales del desarrollo respecto del proceso autogestionario que desean protagonizar los sectores mapuche. En otras palabras, la propuesta de desarrollo integral que se llevará a cabo en el 2000 y que debería constituir un modelo de referencia para la política indígena local<sup>10</sup>, tendrá una evolución que no puede predecirse sino es en el marco del conocimiento antropológico ya previamente postulado. Un espacio abierto aún no sistematizado proviene del papel que pueden jugar los marcos referenciales culturales mapuche respecto de los procesos asimilacionistas pre – existentes en el campo religioso – cultural. Con la concurrencia de asesoría culturales mapuche que el CES implementará en el proceso, se activará la confluencia de distintas lógicas de desarrollo y de evolución mapuche, provenientes de distintos sectores de la sociedad global e internacional, y que la sociedad nacional ha legitimado.

## **2. Conclusiones en la marcha**

La experiencia antropológica regional, a través de una serie de investigaciones focalizadas han permitido caracterizar a nuestra sociedad nacional en lo que a sus políticas indigenistas

---

<sup>9</sup> En «Estilos de Desarrollo en América Latina. Un aporte a su discusión» Co-edición Universidad Católica de Temuco y Universidad de La Frontera, diciembre 1999.

<sup>10</sup> Proyecto denominado «Gestión de Recursos Ambientales Mapuche», aprobado por IDRC para el sector de Rüpükura, Chol - Chol (1999 - 2000).

– públicas y privadas se refiere. Constituimos sociedades nacionales complejas con una historia reciente respecto de las europeas, quizás por ello con un difícil manejo de sus distintas tradiciones. El costo social mayor de la tardanza en la incorporación de la cultura de los derechos humanos ha significado un costo muy alto, sin duda, a los pueblos indígenas, quienes han ofrecido generaciones y generaciones a diversas experiencias asimétricas de relaciones interétnicas programadas desde la sociedad nacional. No obstante, la visualización de cambios en la concepción de proyecto nacional no está ausente, aunque no es cercana, dada la competencia de tradiciones indigenistas en pugna, entre otras razones.

En lo que concierne al conocimiento propiamente tal, la experiencia de trabajo en la zona sugiere que mientras, por un lado, este es relativo a las condiciones de su génesis y constituye por tanto, sólo una aproximación condicionada al factor que la determina, por otro, todo conocimiento que se usa en el ámbito sociocultural adquiere un peso condicionante que puede luego formar parte de la realidad social. Este fenómeno exige considerar al conocimiento en sus formas orales y escritas como factor de influencia<sup>11</sup>.

En el problema que hemos definido el conocimiento, es decir, la certeza que construimos de que las cosas “son como son”, aparece en su forma de “sentido común”, y en tanto “conocimiento científico”. El “sentido común” le otorga validez al conocimiento cotidiano, ya que en el marco de contextos caracterizados por ciertas relaciones sociales, se conoce y se intercambia “lo que es necesario”, o lo que entiende como tal para que la vida diaria o cotidiana tenga sentido.

Antropológicamente hablando, no obstante, estos tipos de conocimiento deben entenderse en el marco de los tipos de sociedades y para el caso nuestro, de las relaciones que estas sociedades han establecido y establecen en el transcurso de la historia y de su contemporaneidad. Los estudios de diversas sociedades y culturas y el de sus interrelaciones revelan que el sentido común constituye un sistema cultural en propiedad (Geertz, C., 1992). Esto quiere decir que el sentido común es complejo, permitiendo y aun imponiendo marcos de referencia para la conducta social, y por tanto criterios evaluativos y de sanción social. En sociedades llamadas tradicionales que condicionan el cambio global, el sistema común constituye sistema cultural en tanto imbrica la vida social en sus diversos ámbitos y planos. Saber ser mapuche en una comunidad exige conocer todos los códigos éticos, normativos y accionales. El sentido común es el criterio básico para vivir, aun cuando es intradiferenciado en profundidad e impacto. Los especialistas nativos manejan conocimientos particulares, de profundidad variable, pero que debe ser entendido y darse a entender por los demás si se desea vivir en armonía con la comunidad. Al final de cuentas, todos pueden compartir de uno u otro modo los códigos que estos especialistas usan; sería imposible la reciprocidad si no fuera así.

---

<sup>11</sup> Este tema se aborda en el artículo «Papel del conocimiento en las relaciones interétnicas y en el desarrollo», en prensa.

En sociedades abiertas espontáneamente al cambio global, se le asigna un papel diferenciado a los tipos de conocimiento, los que determinan la vida social. En nuestro país, por ejemplo, se podría distinguir un sentido común que facilita la comunicación intersectorial por emanar de un trasfondo ético – humanista relativamente compartido. Este se expresa en la búsqueda y/o en la valoración “del fondo de las cosas... en su sentido último... en tanto es esperable que la gente se posicione y se diferencie según como aborde el quehacer dado respecto de este fondo”. La vida cotidiana puede darse si al final de cuentas entendemos lo que hacen los demás, quedando un relativo margen de libertad respecto de si aprobamos o no, nos representa eso que los demás hacen y las respectivas sanciones. A veces estas últimas no pueden expresarse en la vida social, porque el conocimiento social opera en la trama de relaciones estructuradas que lo canalizan, coartan y/o condicionan.

Existe también el conocimiento “científico” o especializado, el que en estas sociedades es altamente valorado. En la tradición clásica, este tipo de conocimiento presenta dos características:

- a) es delimitado – delimitable, busca su propia validez y por tanto es verificable, y a través de ella pretende “explicar” los fenómenos que aborda y,
- b) está orientado a intervenir en la vida humana, social y aun planetaria. Bajo esta forma se conoce como conocimiento tecnológico, siendo a veces más valorado que el propiamente científico del cual se origina. El conocimiento tecnológico deriva en infraestructuras y/u objetos de manipulación, tanto como en construcción de conceptos y/o códigos que permiten que el carácter sistémico de la sociedad se mantenga. Las dimensiones filosóficas, propiamente científicas y las socioculturales están presentes en ambos tipos de conocimiento, no siempre de modo explícito.

En el contexto multicultural en el que nos movemos y a propósito de la interrelación entre nuestro estilo de sociedad y la mapuche, este tipo de conocimiento conserva un rasgo común que consideramos pertinente considerar: en sus formas modernas y aun post modernas: siempre engloba y categoriza, anulando la particularidad; es por tanto, etnocéntrico en última instancia. Nos parece que este rasgo es particularmente relevante en los procesos de cambio inducidos. Esta intencionalidad etnocéntrica variará en forma y en contenido a través del tiempo, pero se mantendrá hasta el presente, con relativo control de parte de algunos sectores intelectuales.

En síntesis, en esta experiencia de dos décadas sostenemos cuatro afirmaciones de carácter hipotético, que deberán ser consideradas en los procesos dirigidos de cambio:

1. El conocimiento antropológico y científico es una expresión de la condición de desequilibrio sociopolítico entre la sociedad que estudia y la que se estudia. Al perpetuarse esta condición, dificulta la emergencia de conocimiento intercultural y transcultural.

2. En un sistema de relaciones interétnicas desequilibradas – explícitas o encubiertas – la identidad étnica, en este caso mapuche, adopta dos caminos:
  - una expresión sociocultural que va desde la integración a la autonomía y viceversa.
  - Una expresión de reposicionamiento intraétnico o intracultural, que resume la diversidad y la intradiversidad y/o la niega.
3. En un sistema de relaciones interétnicas desequilibradas y en situaciones de conflicto explícito, las identidades étnicas y nacionales se posicionan y reposicionan dinamizando el proceso de cambio.
4. La intervención, aún la cognositiva, tiende a romper los principios del sistema cultural originario; no obstante, si esta es compartida por los sectores intervenidos, estos pueden redireccionarlo a sus fines reivindicativos.

En cuanto a las experiencias de Antropología Aplicada, estas son indicativas de que en la región la academia no se involucró en la tendencia conocida como Antropología para el Desarrollo, probablemente por la influencia teórica post estructuralista que la definió en sus inicios (1970). En cambio, se inclinó por una visión crítica del desarrollo, en concordancia con el uso de teorías que diferencian los niveles de la realidad, y por tanto “desarticulan” el modelo funcional estructuralista al que generalmente los programas de desarrollo adscriben. La crítica tiene un componente teórico y ético, cuestionándose el rol del antropólogo en la sociedad y las vinculaciones que este especialista contrae con sectores específicos de esta. El desarrollo y la cultura de Occidente, paulatinamente se transforma en objetivo de estudio. En la actualidad, esta segunda tendencia denominada Antropología del Desarrollo (Escobar, 1995) está dando lugar a una tercera tendencia, que es la que le corresponde asumir al CES – UCT desde el presente. En esta línea de trabajo, se trata de hacerse parte de la dinámica sociocultural actual en torno al Desarrollo, sin desconocer la vigencia e importancia de los distintos tipos de conocimiento y fundamentalmente de las tendencias que asume el movimiento indígena continental, tras su intento de reposicionarse en tanto sociedades indígenas.

Con respecto al conocimiento antropológico propiamente tal, éste ha probado la imposibilidad de los procesos interculturales desde los sistemas culturales mapuche y no mapuche. Las relaciones interétnicas e interculturales en tanto, son propuestas como salida a la problemática general, particularmente en zonas intersticiales de la sociedad regional y como modelos de convivencia más equilibrados.

En esta línea, es comprensible la configuración de diversos planes de divulgación, entre ellos, particularmente el de audiovisuales. En nuestro caso, el más representativo de esta tendencia es la realización del video *Equilibrio y perturbación en esta Vida*. Esta iniciativa se construyó desde la demanda de un servicio público – Servicio de Salud Araucanía Norte – a través de su Departamento de Promoción de Salud y Programa de Salud para los Pueblos Indígenas, siendo la temática propuesta la de Saneamiento Ambiental. El CES transformó esta demanda en una propuesta metodológica acorde con la perspectiva metodológica que viene practicando desde su constitución.

Esta propuesta contempló entre otras actividades:

- elaboración de un diseño programático de orientación antropológica.
- establecimiento de acuerdos de trabajo con las comunidades mapuche a las que se les ofrece la posibilidad de participar de modo activo en la elaboración del video (Lumaco, Reñico Grande y Maquehue, Chapod)
- coordinaciones técnicas interinstitucionales y con comunidades participantes.

Esta propuesta se ejecutó de modo sistemático durante seis meses, lográndose un documento audiovisual que responde:

- a) a la necesidad de dar a conocer problemas y particulares perspectivas de aquellos sectores mapuche más afectados por un Saneamiento Ambiental inadecuado y, por otro, y ante las necesidades contemporáneas, las propuestas que algunas comunidades han practicado para superar similares problemas.
- b) a proporcionar material sociocultural y cultural de primera mano de modo de contar con criterios técnicos para un trabajo posterior de orientación intercultural con las comunidades por parte de los servicios públicos (Carrasco, N., y Durán, T., en prensa)<sup>12</sup> .

Los antecedentes expuestos constituyen las bases de los acercamientos que orientan el quehacer disciplinario del CES. Estas bases pueden resumirse del siguiente modo, y a su vez conforman el contexto académico en el que se inserta el Curso Internacional y Taller de Práctica Intercultural:

1. Actualización en el quehacer disciplinario.
2. Planificación reiterada de las actividades.
3. Trabajo de campo permanente.
4. Evaluación regular de las actividades planificadas.
5. Programación de actividades de difusión, que faciliten los procesos evaluativos.

---

<sup>12</sup> Consultar Historia, Metodología y Evaluación de esta experiencia, en SUPLEMENTO CUHSO (en edición).

## Bibliografía consultada

---

- Bacic, R., Durán T., y Pérez, P.** (1998) «Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: una aproximación étnica». LOM Ediciones, Chile.
- Catriquir, D. y Durán, T.**, (1996) «El nombre entre los mapuche», en Actas de Lengua y Literatura mapuche, UFRO, Chile.
- Durán, T., Quidel, J., Catriquir, D.** (1994) «Health among the Mapuche of Chile». Gender Health, and Sustainable Development: A Latin American Perspective. Proceedings of a Workshop held in Montevideo, Uruguay p. 172 - 180.
- Durán, T., Quidel, J., y Hauenstein, E.** (1997) «Conocimientos y vivencias de dos familias Wenteche sobre medicina Mapuche. *Mapuche Lawentuwün Epu Reyñma Wenteche ñi Kimün Mew*». Lom Ediciones, Chile.
- Escobar, A.** (1995) «Antropología y Desarrollo». Revista Internacional de Ciencias Sociales, Nº. 164, Unesco, 1997. Disponible en <http://www.unesco.org/issj/rics154>
- Faron, L.** (1961) «Mapuche social structure: institutional reintegration in a patrilineal society» Instituto Indigenista Americano, México. (1964) «Antüpañamko. Mapuche morality and its ritual atributs» University of Pittsburgh Press.
- Geertz, C.** (1994) «El conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas», Editorial Paidós Básica, España.
- Habermas, J.** (1990) «Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social», 2ª edición, Editorial Tecnos, España.
- Stavenhagen, R** (1999) «Democracia y participación política de los pueblos indígenas». En: Estilos de Desarrollo en América Latina. Un aporte para la discusión». Co edición UCT - UFRO, Temuco - Chile.
- Stuchlik, M.** (1976) «Life on a half share. Mechanisms of social recruitment among the mapuche of southern Chile» Impresos Billing & Sons, Gran Bretaña.
- Taussig, M.** (1995) «Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente», Editorial Gedisa, España.
- Titiev, M.** (1951) «Araucanian Culture in transition» Museum Of Anthropology of the University of Michigan, Estados Unidos.
- Ulin, R.** (1990) «Antropología y teoría social». Editorial Siglo Veintiuno, México.
- Universidad Católica de Temuco - Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea** (1996) «¿Qué futuro ofrecen al pueblo mapuche las actuales propuestas de desarrollo?» Documento Seminario mismo nombre, 1993. LOM Ediciones, Chile.
- Visacovsky, S.** (1993) «Diálogo, Interpretación y Autoritarismo en la etnografía contemporánea». Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XIX, 1993 - 94. Argentina.

**ACERCAMIENTOS METODOLÓGICOS HACIA  
PUEBLOS INDÍGENAS**

Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile.

---

**• II PARTE**

---



## Capítulo 2

# Historiografía y pueblos indígenas. Enfoque desde los derechos humanos

*Florencia Mallon*

El 29 de agosto de 1973, en los últimos días del gobierno de la Unidad Popular, efectivos del Regimiento Tucapel de Temuco y del Tercer Grupo de Helicópteros de la FACH allanaron una serie de Centros de Reforma Agraria entre Carahue y Puerto Saavedra, a lo largo del río Imperial. Sin avisar al poder civil y justificando la acción por la Ley de Control de Armas, el coronel Pablo Iturriaga, comandante del Regimiento Tucapel, posteriormente explicó a la prensa que la “Operación Nehuentúe” habría sido necesaria porque el MIR había establecido una escuela de guerrillas y una fábrica de armamentos en la zona. Sin embargo, ni la misma evidencia ofrecida por el coronel Iturriaga en su conferencia de prensa el 5 de septiembre fué suficiente para sustentar dicha aseveración. En las fotos publicadas en *El Diario Austral* se ven algunas escopetas, palos, revólveres y cócteles molotov. Aún las armas más famosas, las supuestas bombas anti-tanque conocidas como “vietnamitas” que según Iturriaga podrían destruir el equivalente de una cuadra urbana, resultan ser de manufactura casera, poco más que ollas llenas de pólvora; en la foto salen un total de veinte, aproximadamente. Las fotos demuestran, por tanto, que habían algunas armas de carácter defensivo en los CERAs, y ésto ha sido confirmado por el testimonio de los participantes. No demuestran la existencia de una fábrica de armamentos, ni tampoco de una escuela de guerrillas; y los participantes niegan que hubiera mas que una escuela de educación política<sup>1</sup>.

Si no había ni escuela de guerrillas ni fábrica de armamentos en Nehuentúe, ¿cuál habría sido el propósito verdadero del allanamiento? Parece haber sido un tipo de ensayo o prueba para el 11 de septiembre, uno de varios pre- o mini-golpes que se hicieron en varias partes del país durante agosto de 1973. Antes que el Alto Comando del Ejército se hubiera convencido de la necesidad de un golpe militar, la FACH y su comandante el general Gustavo Leigh ya habían establecido lazos informales con algunos regimientos regionales del ejército, como el Tucapel, en distintas partes del territorio nacional y habían colaborado en varios allanamientos violentos en contra de la población civil. Aunque técnicamente legales bajo los términos de la nueva Ley de Control de Armas, algunos se excedieron dramáticamente en el uso de la violencia, como en Magallanes a comienzos de agosto, cuando el comandante local de la

---

<sup>1</sup>Este resumen y análisis de la operación de Nehuentúe está basado en las siguientes fuentes: 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; «Declaración Pública de los Obreros y Campesinos de Puerto Saavedra y Carahue», Provincia de Cautín, 2 Sept. 1973; Correspondencia Despachada, 1973: «Boletines de Prensa»; «El Diario Austral», 3-IX-1973, p. 1, y 5-IX-1973 (donde aparecen la conferencia de prensa y las fotos del «arsenal»), pp. 1 and 2; entrevistas con don Heriberto Ailfo, Tranapunte, 18-I-97 y Temuco, 18-IV-97; Enrique Pérez, Temuco, 14-IV-97; Francisco Sepúlveda (nombre cambiado), Santiago, 9-V-97; y Mario Castro, Temuco, 15-IV-97.

FACH organizó una operación masiva en la cual se allanaron tres establecimientos industriales con un saldo de un obrero muerto y muchos heridos. Al igual que en Magallanes, por tanto, la coalición del Tucapel y la FACH que allanó Nehuentú ya utilizó allí todas las tácticas que serían perfeccionadas en los meses después del golpe. Invadieron y destruyeron domicilios privados, amedrentando a la población civil. Golpearon y torturaron a supuestos “subversivos”, usando todos los métodos que llegarían a conocerse tan bien en años posteriores: colgándolos de los pies; aplicándoles electricidad en los testículos; sumergiéndolos las cabezas en aguas servidas; forzando a los prisioneros a tomar mucha agua y después saltando sobre sus estómagos; colgándolos de sogas desde las patas de los helicópteros y sumergiéndolos en el río. Y finalmente, se llevó a cabo tal campaña de desinformación que, décadas después, la simple mención de Nehuentú sigue evocando imágenes de guerrillas y subversivos<sup>2</sup>.

Como historiadora interesada en la historia del pueblo Mapuche, ¿cómo y porqué terminé interesándome en el caso de Nehuentú? Cuando llegué a Chile en 1996 para investigar la historia del pueblo Mapuche y su relación con el Estado chileno, sabía que tendría que combinar la historia oral en las comunidades con el trabajo en archivo. Al empezar a comprender la complejidad inmensa de la historia y la cultura Mapuche y la variación casi sin límites entre comunidades y subregiones, traté de seleccionar casos que me ayudarían de alguna manera a representar tal complejidad y variación. Entre los casos que me parecieron cruciales era uno que representara la participación Mapuche en la movilización agraria de la Unidad Popular. Quizá por razones obvias, pensé primero en Lautaro, pero fué imposible desarrollar lazos con una comunidad de ese sector que me facilitaran el trabajo de historia oral. Sí logré hacerlo en la comunidad de Nicolás Ailfo, del sector de Tranapunte cercano a Nehuentú, donde se me presentó en asamblea de la comunidad y se aceptó mi trabajo. Y fué el mismo proceso de la investigación, las conversaciones y testimonios que surgieron de mi relación cada vez más profunda con varias familias y personas de Ailfo, que empezó a arrastrarme, inevitablemente, hacia los eventos de agosto de 1973.

Irónicamente, quizá, por lo menos desde el punto de vista de la investigadora “objetiva”, cuanto más quería yo enfocar el proceso de la Reforma Agraria como un momento crucial de la relación entre el Estado y las comunidades Mapuche, más me exigían mis interlocutores que también me fijara en las consecuencias de la represión que había dejado heridas mal cicatrizadas en las personas y comunidades de la región. Me conversaron de temas que no cabían dentro del esquema inicial de mi investigación, como sus experiencias de conversión evangélica o las posibles explicaciones religiosas de lo que había significado la cárcel, la

---

<sup>2</sup>Para el caso de Magallanes los reportajes contenidos en Carlos Prats González, «Memorias: Testimonio de un soldado» (Santiago, Chile: Pehuén Editores, 1985), pp. 453-460, son especialmente dramáticos, puesto que ésto ocurrió mientras el General Prats era todavía Comandante en Jefe del ejército. Un resumen de las tácticas usadas en la operación de Nehuentú puede encontrarse en Intendencia de Cautín, Correspondencia Recibida, 1973: «Declaración Pública de los Obreros y Campesinos de Puerto Saavedra y Carahue», Provincia de Cautín, 2 Sept. 1973; y en «El sur bajo régimen militar», «Punto Final», N°192, 11-IX-1973, pp. 2-3.

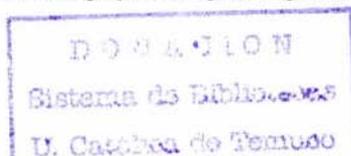
tortura, la represión. Me hablaron del dolor, el miedo, la rabia y la traición que habían experimentado como resultado del allanamiento de Nehuentúe, y de los años que algunos de ellos pasaron en la cárcel. Repetidamente, negaron haber tenido armas y participado en movimientos subversivos. Poco a poco, sin perder mi interés en otros temas, me fui metiendo al tema de la represión y la memoria.

Más allá de la relación personal con la comunidad de Ailfo, tuve otra experiencia fortuita que me metió en el mismo tema. A finales de 1996, cuando yo estaba de visita en la Biblioteca del Museo Regional de la Araucanía, la Directora de la Biblioteca, Myrians García, recibió una llamada de la Intendencia. Querían consultarle a Myrians, conocida como una experta en materiales históricos regionales, qué hacer con los papeles viejos que tenían en el sótano de su edificio. Ya no había lugar para archivar los documentos más recientes, y no sabían si simplemente deberían quemar todos los documentos más antiguos. ¿Qué aconsejaba ella al respecto? Las dos tuvimos la misma idea: ¿qué tal si yo me ofrecía para ayudar a limpiar y ordenar los materiales? A cambio de este trabajo, yo pedía permiso para fotocopiar y usar los materiales que podrían ser pertinentes para mi trabajo. La Intendencia aceptó nuestra oferta.

En enero de 1997, metida en el polvo de un archivo abandonado, pude confirmar que al salir de la Intendencia, los militares habían limpiado eficientemente cualquier rastro negativo de su propia gestión gubernamental. Por lo que pude constatar, también en los primeros meses de la dictadura lograron destruir la mayoría de los archivos de la Unidad Popular. Habían preservado, sin embargo, todos los documentos financieros de la UP, incluyendo numerosos tomos sobre el uso de vehículos fiscales, seguramente con la idea de acusar a las autoridades anteriores de corrupción. Pero aquí la desorganización y crisis del último año del Gobierno Popular operó a mi favor, puesto que en la última esquina del estante más polvoriento y olvidado, en una carpeta marcada “Documentos Financieros”, encontré un paquete de materiales sobre las movilizaciones agrarias que incluía también varios reportajes y boletines de prensa sobre la operación de Nehuentúe, vista desde la perspectiva de las autoridades de la UP<sup>3</sup>.

Durante ese cálido mes de enero, entre mis visitas a la comunidad de Ailfo y mis descubrimientos en el archivo de la Intendencia, me fui metiendo cada vez más profundamente a esta narrativa de suspenso y dolor que, al igual que una novela policíaca, me ofrecería en los meses siguientes una combinación de pistas falsas, callejones sin salida y descubrimientos dramáticos y llenos de emoción. Uno de los temas que rastree con más empeño durante ese tiempo tenía que ver con las armas que se habían encontrado en el sector. Al comienzo, cuando conversé el tema con personas de la comunidad de Ailfo, la respuesta que obtuve fue

<sup>3</sup>Con la apertura, en 1999, del primer archivo regional del país en la IX Región, estos materiales de la Intendencia han pasado al Archivo Regional de la Araucanía, en Temuco. Sin embargo, yo mantengo fotocopias en mi poder.



clarísima: no tenían armas. El ejército había fabricado el cuento, y a los militares pertenecían las armas que después exhibieron varias veces a la prensa y al público en general. Entre todos los campesinos que fueron arrestados en el allanamiento de Nehuentúe, a ninguno se le pudo probar los cargos, porque eran completamente inocentes.

La inocencia total de los campesinos arrestados en el allanamiento también apareció, según pude constatar, en los diarios de la época que apoyaban al gobierno popular. En **Puro Chile**, **Clarín** y **La Nación** se publicaron una serie de artículos culpando a la derecha de fabricar los cargos, comentando que sería ridículo pensar que los campesinos Mapuche del sector, quienes casi no tenían dinero para comprar sus necesidades diarias, podrían haberse involucrado en la fábrica o acumulación de armamentos, o que se estuvieran entrenando militarmente. En esos mismos días, además, a comienzos de septiembre, viajó una delegación de campesinos de Nehuentúe y Puerto Saavedra a Santiago a denunciar las torturas y abusos cometidos durante el allanamiento. En los reportajes y entrevistas hechos con miembros de esta delegación en la prensa y por televisión, la imagen que predomina es una de abusos y violaciones de los derechos y los cuerpos de ciudadanos inocentes, honestos y trabajadores<sup>4</sup>.

La prensa de derecha, por otro lado, dio más detalles a la versión militar de los hechos. En **El Diario Austral**, **El Mercurio** y **Las Últimas Noticias**, los campesinos Mapuche del sector costa se representaban, o como revolucionarios empedernidos dispuestos a atacar a ciudadanos pacíficos en sus mismos hogares, o como personas poco educadas que habían sido arrastradas a una conspiración extremista. En los diarios nacionales aparecieron reportajes detallando el arresto de cincuenta “guerrilleros” y el descubrimiento de bunkers, ametralladoras y artillería. Se habló también de Puerto Saavedra como una región dominada por comandos de pelo largo, con bigotes al estilo mandarín. Bajo tales circunstancias, el allanamiento no podría considerarse otra cosa que la liberación de una región dominada por la extrema izquierda, y las denuncias de tortura y abuso eran simplemente mentiras y calumnias<sup>5</sup>.

Esta última versión, manufacturada por la prensa de oposición al gobierno popular en conjunto con las fuerzas golpistas al interior de las fuerzas armadas, se impuso violentamente como “la verdad” bajo el régimen militar. Esta imposición pasó por la tortura y consecuente testimonio forzado de una dirigente Mapuche de Nehuentúe que había formado parte de la delegación a Santiago, testimonio que se publicó en **El Diario Austral** a fines de septiembre bajo el titular “Mentí porque me pagaron”. Según esta versión el MIR habría inventado todo el cuento de los abusos a los derechos humanos y militantes locales le habrían escrito la denuncia y amenazado con matarla si ella cambiaba su testimonio<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> «Clarín», 5 Sept. 1973, p. 4; 6 Sept. 1973, p. 10; «La Nación», 6 Sept. 1973, p. 32; «Puro Chile», 5 Sept. 1973, p. 2; 5 Sept. 1973, p. 4; 6 Sept. 1973, p. 9; ver también «El sur bajo régimen militar», «Punto Final», No 192, 11 Sept. 1973, pp. 2-3, para el testimonio de una de las personas que participó en la delegación a Santiago.

<sup>5</sup> Además de los artículos ya citados del «Diario Austral», ver también «El Mercurio», 4 Sept. 1973, pp. 1, 10; 5 Sept. 1973, p. 1; 11 Sept. 1973, p. 21; «Las Últimas Noticias», 1 Sept. 1973, p. 1; 3 Sept. 1973, p. 1; 4 Sept. 1973, p. 2.

<sup>6</sup> «La mapuche de 'Vamos Mujer' en TV-7: 'Mentí porque me pagaron'», «El Diario Austral», viernes 28 Sept. 1973; pags. 1y 8.

Dadas las consecuencias de su cambio de testimonio, esta dirigente Mapuche, que aparece en diferentes versiones como “Margarita” o “Gertrudis”, resultó siendo una de las figuras más negativas en la memoria de los afectados por el allanamiento de Nehuentúe. Otra figura que tiene connotaciones negativas es un joven de la comunidad de Ailfo, menor de edad, que habló bajo tortura durante la misma operación. “Era muy bueno el niño”, me contó un día don Heriberto Ailfo, “por eso lo tomaron, pero no lo miraron si podía ser un joven muy débil, cualquier apretón podía detectar todo lo que sabía, así fue afectó a todos...” Pero como uno de los más afectados por la tortura, don Heriberto posteriormente también reconoció que era muy difícil quedarse callado, especialmente al ser tan joven como era Hugo Ailfo en Agosto de 1973. Hugo mismo me explicó en 1999 que tenía 16 años cuando llegaron, a las tres de la mañana, a buscarlo a su casa en la comunidad. Lo trataron “bien suavcito” delante de sus padres, hasta le dijeron “hijo”. Cuando su madre empezó a llorar, el sargento le dijo, “no se preocupe, señora, el niño va a dar una declaración y mañana se lo traemos”. Pero al salir lo empezaron a maltratar, dándole culatazos. Al llegar a la casa patronal del ex-fundo Nehuentúe, un soldado le pegó con una cadena que tenía un medallón de plomo en la punta, abriéndole la cabeza. Después lo hicieron entrar a la casa y lo hicieron esperar en el pasillo antes de hacerlo pasar, como le explicaron, a “la sala de tortura”. Como lo recuerda Hugo, la tortura psicológica de esperar fue quizá la forma más efectiva de ablandarlo. En el pasillo y después encerrado en un armario dentro de la sala donde podía escuchar los gritos y gemidos de otro prisionero, Hugo tuvo mucho tiempo para imaginarse lo que venía. Había leído revistas sobre la Segunda Guerra Mundial y, al acordarse de las torturas que los Nazis habían cometido con los judíos, “se me caían las lágrimas”. Cuando finalmente le llegó su turno contó algunas cosas, pero después intentó callarse y empezó a negar todo. Entonces empezaron a pegarle, agarrarle fuerte, le aplicaron electricidad en el ombligo, el cerebro, las plantas de los pies, la boca, los labios, la nariz. Llegó el momento en que simplemente no pudo aguantar más. Aunque fue la combinación de todo que finalmente lo quebró, lo peor fue la electricidad: “me largué como pato”<sup>7</sup>.

Más allá de abusar de los cuerpos de los campesinos Mapuche y no Mapuche del sector, el allanamiento de Nehuentúe y el golpe militar pusieron fin violentamente a una alternativa de prosperidad agraria y personería política auspiciada por el gobierno popular. ¿Qué significaba esta alternativa para la gente de la comunidad de Ailfo? Para algunos de la comunidad, la alternativa de la Unidad Popular fue un momento de gran prosperidad, en que por primera vez la pobreza dejó de apremiar. El 20 de diciembre de 1970, una parte de la comunidad participó en la toma del fundo Rucalán, entre Carahue y Tranapunte. Después de una retoma de parte del dueño y sus amigos, el gobierno intervino el fundo, estableciendo un Centro de Reforma Agraria o CERA y asentando allí a las familias de Ailfo que habían participado en la toma.

---

<sup>7</sup> Entrevistas con don Heriberto Ailfo, Temuco, 18 abril 1997 y don Hugo Ailfo, Concepción, 12 agosto 1999.

*"Como nosotros no llevábamos nada,— explicó don Heriberto Ailfo—, entonces allá el Estado nos mandó la gente de INDAP, fue de embajadora. En esos tiempos era CORA, CORA daba todo, la ayuda técnica, la ayuda de los fertilizantes, de los matamalezas, todas esas cosas, maquinarias, todas esas cosas las daba CORA. Entonces ahí nosotros, CORA nos ayudó. Nos dio maquinarias, tractores para reemplazar el buey, vacas, semillas, fertilizantes; todo lo que necesitaba el fundo para el trabajo de los campesinos, nos daba CORA"<sup>8</sup>.*

La visión que emerge del testimonio de don Heriberto, y también de otras personas que estuvieron en el asentamiento, es que los asentados trabajaban el fundo en común, con ayuda de la Corporación de Reforma Agraria (CORA). Parte de lo que se producía iba para pagar los préstamos y para pagar la deuda del fundo. Además de la producción en común, que abarcaba la mayoría de la tierra del fundo, cada familia tenía más o menos dos hectáreas que podían sembrar para sus necesidades. En algunos casos, como los principales asentados estaban trabajando en la producción común del fundo, esas dos hectáreas las trabajaban a medias con un socio de una de las comunidades.

Esa fue la experiencia de Robustiano Ailfo, hermano de Heriberto, quien sembraba a medias las dos hectáreas de su hermano en Rucalán además de trabajar la tierra de la familia en la comunidad de Ailfo. Don Robustiano recuerda el tiempo de la Unidad Popular como un tiempo de prosperidad:

*"... de ese año ya empezamos nosotros a activarnos, en el trabajo también por que en el tiempo de la Unidad Popular, primera vez que nosotros sembramos con abono. El gobierno de ese tiempo dio amplio apoyo a la ayuda tecnológica, entonces tuvo mucha ayuda el campo, por que un saco de abono en ese tiempo casi era cambiado por un saco de trigo, si salía casi igual un saco de abono con un saco de trigo, se pagaban igual. No como hoy día que a veces nosotros 10 sacos de trigo pagamos uno de abono y pa salir, entonces todo eso y la juventud ya, todo el tiempo empezó a ganar plata, los jóvenes, los niños de 15, 16 años ya andaban con plata..."<sup>9</sup>.*

<sup>8</sup> Entrevista con don Heriberto Ailfo, Comunidad de Ailfo (Tranapuente), 18/1/97.

<sup>9</sup> Entrevista con don Robustiano Ailfo, Comunidad de Ailfo (Tranapuente), 11 de enero de 1997.

Pensado de esta forma, la legitimidad y los logros del CERA Arnoldo Ríos fueron impresionantes. En dos años de trabajo, 38 familias sacaron adelante, con la ayuda técnica y crediticia de un gobierno simpatizante, una buena empresa agrícola. Su meta principal era el sostenimiento de estas familias extensas—en muchos casos incluyendo hermanos, padres, tíos, etc.—que habían quedado en las comunidades cercanas. Esta meta fue cumplida con creces. Al mismo tiempo, se quería sacar adelante un trabajo agrícola colectivo con miras a un futuro de crecimiento. En esto también hubieron logros importantes. Como lo explica don Heriberto Ailfo, "nosotros éramos capaces de abastecer la cooperativa y hacerla agrandarse, fuimos capaces en esos tiempos de hacerlo en esa forma, nadie quedó debiendo un peso, todos salieron bien. Salieron bien organizadas las cosas en esos tiempos"<sup>10</sup>.

Había, sin embargo, otra parte de la comunidad de Ailfo que no participó en el CERA. Don Antonio Ailfo recuerda que no quiso ir. "Ellos fueron a tomar tierras en Rucalán donde Landarretche que le decían el dueño, de ahí fueron varios pero yo no fui na' y mis hermanos tampoco, uno de mis hermanos fueron pero yo no fui, entonces de ahí empezaron los militares a atrincharle a la gente". Hugo Ailfo, hijo de don Antonio, recuerda que a su padre lo invitaron a participar en varios de los centros de reforma agraria que se crearon en la región en esos años, pero que él no quiso. Estaba demasiado apegado a su tierra original, y a la lucha por la restitución de las hectáreas específicas que le fueron usurpadas a la comunidad en 1908. Durante el gobierno popular, la comunidad logró recuperar aproximadamente la mitad de esas tierras y, como recuerda don Antonio, "alcanzamos a sembrar un año". Pero con el golpe militar la situación cambió allí también y "pa' no estar pasando malos ratos después entregamos la tierra pu"<sup>11</sup>.

En combinación con las torturas y sufrimientos de los arrestados de las comunidades, la campaña militar de 1973 logra desarmar, por tanto, la complejidad del protagonismo social y político de esos años. Al mirar a la región de Nehuentúe a través de un lente que enfatiza la existencia de armamentos o la falta de ellos, y la consecuente culpabilidad o inocencia en una supuesta conspiración extremista, se pierde de vista lo que pasaba en realidad. Como me explicó don Heriberto Ailfo en nuestra tercera entrevista, es verdad que tenían algunas armas en los CERAs, pero que los militares después agregaron más para hacer parecer que había una escuela guerrillera. Y en realidad, bajo las condiciones que existían en ese momento, la gente no podía quedarse sin capacidad de defensa. "Preparando como ellos se preparaban", anotó don Heriberto, "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"<sup>12</sup>. Lo otro que se pierde de vista, que queda sepultado por la campaña de desinformación desatada por los militares en 1973, es el debate al interior de la comunidad, las discusiones acerca de cómo mejor conseguir la justa restitución de sus tierras. Solamente

<sup>10</sup> Entrevista con don Heriberto Ailfo, Comunidad de Ailfo (Tranapunte), 18/1/97.

<sup>11</sup> Entrevistas con don Antonio Ailfo, Comunidad de Ailfo-Tranapunte, 10 Enero 1997; y don Hugo Ailfo, Concepción, 12 agosto 1999.

<sup>12</sup> Entrevista con don Heriberto Ailfo, Temuco, 18 abril 1997.

después de 1990, y todavía con miedo, dolor y rabia, es que se empieza a recordar la dramática historia de la época de la Reforma Agraria, y cómo los debates y las movilizaciones impactaron en, y fueron impactados por, el pueblo Mapuche.

\* \* \* \* \*

Esta historia que acabo de narrar es un ejemplo de cómo la llamada “nueva historia” social y política se puede aplicar a la historia local de los pueblos indígenas en América Latina. Comenzando en la década de 1960, bajo la influencia de la Revolución Cubana y de los movimientos obreros, campesinos y estudiantiles, empezó a surgir una nueva metodología histórica cuya meta principal era reivindicar las acciones y el protagonismo histórico de los grupos más olvidados de la sociedad. En América Latina en su conjunto, esta nueva historia social impactó fuertemente sobre las investigaciones y las formas de pensar de las historias nacionales, agregando al estudio de las élites políticas una consideración sistemática del protagonismo de los grupos oprimidos de la sociedad. Con esto se combinó, a partir de la década de 1980, lo que se ha conocido como la “nueva historia” cultural o política, que se ha preocupado por investigar el Estado y la historia de las identidades políticas y culturales de una sociedad. Esta preocupación ha generado nuevas perspectivas sobre las naciones y el nacionalismo que, más allá de las versiones “oficiales” de la historia patria, han intentado imaginar un futuro más plural, descentralizado, democrático y multiétnico.

Estas tendencias historiográficas generaron una serie de metodologías a través de las cuales se hacía más fácil la aproximación a las experiencias de los grupos olvidados de la sociedad. Además de la relectura de fuentes escritas más tradicionales, como podrían ser los archivos judiciales, notariales, policiales, o locales de distinta especie, se enfatizó mucho la historia oral como forma de tener acceso a la perspectiva de los grupos subalternos. Método que había nacido con la antropología, el trabajo de campo—en el sentido de pasar tiempo en comunidades y recoger los testimonios de la gente—pasó a ser una parte importante de las investigaciones de los “nuevos” historiadores. Al mismo tiempo, se suscitó dentro del campo de la historia un fuerte debate sobre la “objetividad” de las fuentes orales.

El cuestionamiento de las fuentes orales se dio por dos razones que, aunque interrelacionadas, también obedecían dinámicas distintas. La primera era que, en una disciplina como la historia que siempre ha privilegiado el documento escrito por considerarlo más objetivo, muchos especialistas no sabían qué hacer con un testimonio oral. ¿No habría sido producido con intereses cruzados? ¿Era posible fiarse de la memoria de una persona, cuando los seres humanos en general recordamos lo que queremos recordar? Aunque las respuestas a estas preguntas no han satisfecho a todos los agnósticos, el debate mismo ha producido nuevas perspectivas sobre la documentación en general. Cada vez más se ha reconocido que todo tipo de documento es parcial, producido dentro de las relaciones de poder existentes, y con la mirada interesada de su autor. Por tanto, lo ideal es siempre tener acceso a muchos docu-

mentos distintos, escritos y orales, y establecer un diálogo entre ellos para profundizar nuestro conocimiento de una época o un fenómeno específicos.

La segunda objeción que se ha presentado frente a la historia oral tiene que ver con la falta de objetividad del historiador. La primera generación de historiadores sociales que usaron fuentes orales tendían políticamente hacia la izquierda y tenían un compromiso social y político con las personas a quienes entrevistaban. En Italia, por ejemplo, el historiador oral Alessandro Portelli cuenta que su campo empezó a crecer después de la Segunda Guerra Mundial, como esfuerzo de activistas políticos de tendencia comunista o socialista<sup>13</sup>. En la mayoría de los países de América, los primeros historiadores orales salieron, o de los movimientos estudiantiles, o de las movilizaciones obreras y campesinas de los años 60. En una disciplina como la historia, en que supuestamente la objetividad y la nota a pie de página deben privilegiarse por encima de cualquier otra cosa, la idea de que hubieran intereses políticos de por medio era difícil de aceptar.

De este conflicto intelectual ha surgido la conciencia de que la historia es siempre un diálogo entre el pasado y el presente, un diálogo entre lo que ha pasado y está pasando, y lo que nos gustaría que pasara en el futuro. Por tanto, el historiador ha estado siempre involucrado en los vaivenes políticos y sociales de su época. Las “nuevas” historias sociales y políticas surgen justamente de un momento distinto de la historia contemporánea, cuando la visibilidad de los grupos oprimidos hace pensar de forma distinta su importancia en el pasado. Y lo mismo ocurre, a partir de los años 80, con la historia de los pueblos indígenas de América Latina.

Entre 1980 y 1994, los países latinoamericanos en general fueron testigos de un poderoso resurgimiento político de los pueblos indígenas. En parte inspirados por la derrota del modelo clasista de desarrollo nacional, las organizaciones y los intelectuales indígenas fueron reivindicando su presencia pública en los debates sobre una variedad de temas, incluyendo la reforma política, las definiciones del territorio y del desarrollo socioeconómico, y los derechos humanos. En respuesta a este nuevo y dramático protagonismo público, los historiadores también empezaron a reexaminar la presencia de los pueblos indígenas en las distintas historias nacionales. Usando las mismas metodologías de las “nuevas” historias sociales y políticas, especialmente la historia oral, esta nueva tendencia historiográfica empieza a reconstruir, desde lo indígena, la historia subalterna. Uno de los ejemplos más interesantes, y de más larga duración, de esta tendencia, es el Taller de Historia Oral Andina (THOA). Fundado en Bolivia en la década de 1980 por una coalición de intelectuales que tomaron su inspiración del surgimiento del movimiento político katarista, su propósito principal ha sido la recopilación de los testimonios orales de las comunidades Aymaras de Bolivia y la preparación, a través del trabajo de investigación y del estudio universitario, de intelectuales Aymara

---

<sup>13</sup>Alessandro Portelli, «The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue» (Madison: University of Wisconsin Press, 1997).

que puedan escribir la historia de su propio pueblo<sup>14</sup>.

Esta tendencia hacia la reconsideración de lo indígena en las historias nacionales ha seguido expandiéndose durante la década de los noventa. Inspirado en parte por la rebelión zapatista en Chiapas y en parte por el trabajo del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, los historiadores y antropólogos mexicanos se han dedicado cada vez más a la historia de los pueblos indígenas<sup>15</sup>. Algo parecido ha estado ocurriendo en Chile, donde un grupo de historiadores que incluye a Sergio Villalobos, Leonardo León, Arturo Leiva, Jorge Pinto, Holdenis Casanova y otros se ha dedicado al estudio de la frontera, definida como el espacio multinacional ocupado por el pueblo Mapuche, con una economía fronteriza que se articula clandestina y a veces pacíficamente con la economía nacional chilena. Por otra parte, el trabajo de José Bengoa ha enfatizado la violencia y las relaciones de dominación que conectan al pueblo Mapuche con la sociedad chilena, haciéndonos reflexionar sobre cómo debemos combinar un análisis a largo plazo de un espacio económico, con una consideración de momentos específicos y violentos de conquista y del ejercicio sangriento del poder estatal<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Universidad Mayor de San Andrés, Taller de Historia Oral Andina, «Mujer y resistencia comunitaria: historia y memoria» (La Paz: Instituto de Historia Boliviana, 1986). Ver también algunos de los trabajos de los miembros fundadores del Taller, como Silvia Rivera Cusicanqui, «Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)», en «Historia política de los campesinos latinoamericanos», Vol. 3 (México: Siglo XXI Editores, 1984-85), págs. 146-207; «Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa en Bolivia, 1900-1980» (La Paz: HISBOL: CSUTCB, 1984); y Xavier Albó, «Achacachi, medio siglo de lucha campesina» (La Paz: Ediciones CIPCA, 1979); «Desafíos de la solidaridad Aymara» (La Paz: Ediciones CIPCA, 1985); con Galo Ramón V., «Comunidades andinas desde dentro: dinámicas organizativas y asistencia técnica» (Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1994); y Albó (comp.), «Raíces de América: el mundo Aymara» (Madrid: Alianza Editorial, 1988).

<sup>15</sup> Guillermo Bonfil Batalla, «México profundo: una civilización negada» (México, D.F.: Secretaría de Educación Pública/ CIESAS, 1987); Antonio Escobar O. (coord.), «Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX» (México, D.F.: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993); Antonio Escobar O., «Historia de los pueblos indígenas de México: De la costa a la sierra, Las huastecas, 1750-1900» (México, D.F.: CIESAS/ Instituto Nacional Indigenista, 1998); ; Leticia Reina (coord.), «La reindianización de América, Siglo XIX» (México, D.F.: Siglo Veintiuno y CIESAS, 1997). Dos intentos más tempranos y pioneros de escribir la historia mexicana desde lo indígena son Antonio García de León, «Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia» (México, D.F.: Ediciones Era, 1984), y Marcello Carmagnani, «El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII» (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988). Es interesante notar que ambos trabajos tratan partes más «periféricas» e «indígenas» del país, Chiapas y Oaxaca respectivamente.

<sup>16</sup> Sergio Villalobos, «La vida fronteriza en Chile» (Madrid: Editorial MAPFRE, 1992), «Los Pehuenches en la vida fronteriza» (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1989); Leonardo León Solís, «Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800» (Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1991); Arturo Leiva, «El primer avance de la Araucanía: Angol, 1862» (Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1984); Jorge Pinto (ed), «Araucanía y Pampas: Un mundo fronterizo en América del Sur» (Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1996), «Del discurso Colonial al Proindigenismo: Ensayos de historia latinoamericana» (Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1996), «Modernización, Inmigración y Mundo Indígena: Chile y la Araucanía en el siglo XIX» (Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1998); Holdenis Casanova, «Dioses, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII» (Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1994). Para la historia que enfatiza los momentos de guerra y de encuentro violento y la huella que éstos dejan en momentos de paz, ver José Bengoa, «Historia del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX)» (Santiago: Ediciones Sur, 1985). La respuesta de Villalobos viene en «Vida fronteriza en la Araucanía: El mito de la guerra de Arauco» (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1995).

Con todo, los avances en la historia de los pueblos indígenas latinoamericanos ha hecho surgir una serie de nuevos desafíos a los cuales nos tendremos que enfrentar en el futuro. Entre ellos, quizá el más importante tiene que ver con la objetividad o el compromiso de los historiadores. Desde que la historia indígena empezó a revivir como campo, se ha hecho claro que este renacimiento está íntimamente conectado con los movimientos indígenas contemporáneos, sus demandas y programas, y la relación que éstos tienen con las “deudas históricas” de los estados nacionales con los pueblos originarios. En una situación así, ¿el trabajo de investigación debe estar al servicio de los pueblos oprimidos? ¿Cómo mejor se puede servir a la verdad? ¿Significa algo, en este contexto, la “objetividad científica”?

Vuelvo al caso de Nehuentúe, y de la comunidad de Nicolás Ailfo, para reflexionar sobre estos temas. Cuando una investigadora se compromete con una realidad local, con una comunidad específica, la “objetividad científica” es sustituida por el compromiso humano con personas de carne y hueso. Ese mismo compromiso, sin embargo, exige una búsqueda rigurosa y profunda de la verdad. Esta búsqueda, que combina testimonio oral con fuentes escritas, tiene como meta encontrar y narrar las diferentes perspectivas y opiniones, la complejidad humana y social, de la situación. Al mismo tiempo, exige que la investigadora se comprometa, a nivel humano, con los sujetos de la historia.

De este modo, mi lucha por desenterrar y rearmar todos los pedazos y capas de la historia de Nehuentúe comenzó con los testimonios orales, tomando un desvío por la documentación escrita, para volver luego a las memorias personales que muchos empezaron a compartir de forma ambivalente. Había, simultáneamente, fascinación y rechazo de parte de mis interlocutores; querían hacerme comprender, mientras que al mismo tiempo deseaban olvidar. Este péndulo entre la memoria y el olvido me fué empujando, lentamente, hacia la comprensión. Varias personas insistieron que no recordaban nada y después me hablaron por más de una hora. Algunos no me permitieron grabar, o usar sus nombres verdaderos. Con todo, había una intensidad en el proceso de recordar, una necesidad de reencuentro, pero también no era posible quedarse por largo tiempo frente al sufrimiento recordado.

Los recuerdos siguen doliendo, heridas mal cicatrizadas que pueden sangrar en cualquier momento; por tanto me he preguntado muchas veces porqué la gente aceptó hablarme abiertamente, invitándome a compartir su mundo lleno de complejas penas donde lo que más parecía doler era la muerte del heroísmo y la utopía. Quizá me aceptaron porque se dieron cuenta que sus experiencias me fueron cambiando a mi también, educándome aún cuando, a veces, me resistía a ser educada. «No son archivos ni duros datos empíricos», escribe Alessandro Portelli. “La gente no nos habla si no le hablamos, no revela sus secretos si nosotros no revelamos los nuestros”. Porque yo me revelé, porque me hice partícipe de las relaciones y procesos que estaba investigando, tuve finalmente que aceptar también la profundidad de lo que se había perdido en septiembre de 1973. No solamente la esperanza de una vida distinta, sino que también, irreversiblemente, la unidad y solidaridad entre amigos,

vecinos, familiares. La historia oral es siempre un diálogo. Como sugiere Portelli, «sea este diálogo un éxito o un fracaso, el trabajo de campo es también una especie de intervención política, porque fomenta el esfuerzo de cambio, la conciencia, y el auto-conocimiento en todos los participantes»<sup>17</sup>.

Medido así, mi diálogo con la comunidad de Ailfo ha sido un éxito. Quizá si pensamos en términos de diálogo entre saberes, en vez del establecimiento de solamente una verdad científica, podemos pensar la historia más democráticamente. Quizá si construimos un modelo de diálogo histórico intercultural, podemos pensar la historia de los pueblos indígenas latinoamericanos desde lo local, pero también con un impacto nacional y hasta continental. Como me ha demostrado el caso de la comunidad de Ailfo, las memorias y las historias sobreviven y son fuertes y multifacéticas. Nuestro desafío es seguir desarrollando las metodologías científicas y las relaciones personales que nos permitan, con respeto y sensibilidad, recopilar y narrar las diversas y complejas verdades del corazón humano.

Nota: El texto fué entregado por la autora sólo con referencias bibliográficas a pie de página, C.E.

---

<sup>17</sup> Alessandro Portelli, «The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue» (Madison: University of Wisconsin Press, 1997), p. 52. La traducción es mía.

# Capítulo 3 Desarrollo local en poblaciones indígenas de América Latina

Enrique Pérez

## INTRODUCCION

Muchas gracias por la invitación del Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco, a participar en este Curso Internacional sobre "Acercamientos metodológicos hacia poblaciones indígenas de América Latina, particularmente la mapuche de Chile".

Mi experiencia en trabajos de desarrollo local la he tenido en Nicaragua, a fines de los años 80. Al mismo tiempo realicé trabajo de campo en diferentes lugares de ese país para mi tesis doctoral "Entre el pasado y el futuro. La revolución popular sandinista en Nicaragua", donde discutí de qué manera el proyecto o la ideología del desarrollo del gobierno sandinista se confrontó con diferentes tradiciones en el país.

Actualmente desarrollo un trabajo de investigación sobre la relación entre el estado nacional y los pueblos indígenas en Bolivia, Chile y Argentina. En esa investigación me interesan principalmente los temas de las tierras y el territorio, los aspectos jurídico-institucionales y de que manera se llevan a cabo grandes proyectos de desarrollo impulsados por empresas privadas y el estado en territorios indígenas.

También soy miembro, en el colegio universitario de Malmoe, del equipo evaluador de un proyecto de desarrollo local en una población urbana, mayoritariamente extranjera, en uno de los suburbios de esa ciudad.

Hoy día he decidido, como una manera de organizar mi exposición, seguir críticamente las recomendaciones que los organizadores me hicieron sobre los contenidos de esta charla. El primer tema sería:

### **I.- Ofertas de desarrollo de parte de las sociedades nacionales hacia los pueblos indígenas.**

En este caso yo preferiría hablar de ofertas de desarrollo de parte del estado nacional hacia los pueblos indígenas. Desde el primer momento la construcción del estado en **América Latina** fue impulsado desde arriba de manera centralizada. La primera propuesta de la élite gobernante podríamos llamarla de "*Civilización o barbarie*".

Los líderes de la independencia nacional se consideraban herederos de la revolución francesa y tenían una idea teórica muy avanzada para construir las nuevas naciones mirándose en el espejo del desarrollo de algunos países europeos. Bastaría recordar que las constituciones son una copia de la constitución francesa y norteamericana. En casi todas ellas se abolió la esclavitud que sin embargo ha permanecido, bajo nuevas formas, hasta hoy en día. Así ocurre con muchas otras definiciones legales, que están en el papel, pero no se cumplen por parte del estado.

Una de las primeras tareas, del naciente estado nacional en América Latina, fue la ocupación del territorio controlado por las poblaciones indígenas. También tuvieron la pretensión de eliminar cultural o físicamente a las poblaciones indígenas. No fue sólo una guerra con armas de fuego. Fue un proyecto de "civilización".

Impulsaron un proyecto cultural de identidad nacional, lo que B. Anderson llamó las "comunidades imaginadas", para explicar el temprano nacionalismo en América Latina. Lo que Anderson explica es cómo ese grupo de criollos y mestizos que toman el poder logran desarrollar una idea en estas poblaciones de que comparten un destino común.

El mito desarrollista de la elite es ser como los europeos. Literalmente esto significó una política de inmigración que los estados nacionales propiciaron para blanquear la población. En Argentina, por ejemplo, Alberdi habló de "traer Europa a América", y J. D. Sarmiento afirmó que era necesario crear una "nueva raza" y una nueva "mentalidad comercial". Entre 1850 y 1890 llegaron 700.000 personas desde Europa. En Chile se propició la inmigración alemana para "colonizar", como lo llamaron, el sur de Chile, como si no hubiera habido población local.

La idea era también eliminar los rasgos culturales de la población indígena a través de la mezcla de razas con los blancos, como lo declaró el "liberal" Pedro Fermín Vargas en Colombia. Son los "liberales", la influencia de las ideas ilustradas, del liberalismo económico (que se quedó en el papel), la influencia de la revolución francesa, las que impulsan el desarrollo moderno y que afectan directamente a la población indígena, que son tratados como bárbaros, incivilizados y más tarde como flojos y borrachos.

La segunda propuesta es la de crear una nueva "raza cósmica". Ya en 1823 el hondureño José Cecilio del Valle, uno de los redactores de la constitución de las "provincias unidas de Centroamérica" había declarado que "la América no caminará un siglo atrás de Europa: marchará a la par primero, la avanzará después y será al fin la parte más ilustrada por las ciencias como es la más iluminada por el sol. Habrá sabios entre los ladinos, habrá filósofos entre los indios, todos tendrán mayor o menor cantidad de civilización".

Es necesario remarcarlo. Los intelectuales de los nuevos estados-naciones están preocupa-

dos desde el comienzo de ser civilizados como los europeos. Pero esta vez la vía al desarrollo es diferente a la vía elitista, iluminista.

La segunda propuesta se originó en la revolución mexicana, entre 1910-20, que rescató la identidad mestiza, reinterpretando el periodo colonial y precolonial. El filósofo y posterior ministro de educación, José de Vasconcelos desarrolló la idea de una nueva raza cósmica mestiza como contraposición a la anglosajona. El estado mexicano impulsó decididamente una política indigenista, para incorporar a la población indígena al desarrollo nacional. Como expresara el antropólogo Salomon Nahmad el mejor ejemplo del fracaso de la política indigenista en México, es la revuelta de Chiapas.

La verdad es que la discusión sobre "qué hacer con las poblaciones indígenas" viene de la época de la conquista de los territorios por parte de la corona española. Ustedes saben que el padre Bartolomé de las Casas defendió a los indígenas, intentando respetar sus formas culturales. Lo que algunos investigadores llaman una política indigenista. Lo hizo en contra de los que propiciaban la esclavitud afirmando de que los indígenas no eran verdaderos seres humanos.

Una hipótesis de trabajo en mi investigación es que el fracaso de la política indigenista (y los escasos resultados de la política indianista, que es su alternativa dentro de los movimientos indígenas) es lo que ha permitido, entre otros factores, el renacimiento o el resurgimiento de los pueblos indígenas.

Valdría la pena señalar rápidamente que, según mi opinión, en América Latina hay además cuatro proyectos fundacionistas que sin dirigirse especialmente a las poblaciones indígenas pretenden resolver el tema de la identidad nacional y del desarrollo de una manera alternativa. Los movimientos populistas durante las décadas de 1940-50, que pusieron al "pueblo" en el centro de la identidad nacional. La revolución boliviana de 1952, la cubana de 1959 y su fracasado proyecto continentalista y la revolución popular sandinista de 1979.

No me detendré a analizar esos proyectos. Quiero decir solamente algunas palabras sobre la última. Los sandinistas son un movimiento revolucionario que se tomó el poder en 1979. Lo que llama la atención es que ellos mantienen una visión bastante tradicional sobre la población indígena de la Costa Atlántica, y pretenden modernizarla de acuerdo a los objetivos que ellos tienen. Sólo un ejemplo: la campaña de alfabetización pretendieron hacerla en castellano. Bueno ese fue el origen de muchos conflictos, hasta que los propios sandinistas reconocieron que no sabían nada, o muy poco, de la realidad de estos pueblos y se decidieron a sentarse a negociar.

¿Cuál es la situación actual, en la relación entre el estado y los pueblos indígenas? En general, podríamos decir, que ha habido un cambio substancial los últimos veinte años, en la relación entre el estado nacional y los pueblos indígenas en América Latina.

En principio nadie desconoce que es necesario resolver los grandes temas pendientes en esta relación: los temas de los derechos culturales, los aspectos jurídicos y legales de la tierra y los territorios, del desarrollo social y económico, y de las formas de gobierno local o regional.

Si bien los temas son comunes existe una diversidad de situaciones. No pretendo abarcarlas todas. En Nicaragua se logró finalmente un acuerdo en 1988 entre las organizaciones indígenas y el gobierno sandinista de entonces para otorgar autonomía a la región de la Costa Atlántica. Existe un gobierno regional, elegido por votación directa y entre diferentes alternativas políticas, pero las disputas continúan con el gobierno central por los derechos de concesión en la explotación de los recursos naturales.

En Bolivia existe una constitución que en el artículo 1 declara abiertamente que el país es multiétnico y multicultural. Han ratificado el convenio 169 de la OIT (que el gobierno chileno y la mayoría de los países con población indígena no han querido ratificar). Ha habido un largo proceso de consultas y de reconocimiento de los derechos que le asisten a los pueblos indígenas.

Sectores del gobierno boliviano manifiestan buena voluntad, pero no basta. Si uno lee cuidadosamente el folleto "Desarrollo con identidad. Política nacional indígena y originaria" editado por el gobierno boliviano, se dará cuenta de que hay definiciones culturales que reconocen la diversidad, pero que cuando se habla de desarrollo es el mismo concepto de siempre. El concepto desarrollista ligado a la idea de crecimiento, ¡esta vez sostenible! Ya en la portada del folleto puede uno leer que está firmado por el Ministerio de desarrollo sostenible (no substentable) y por el viceministerio de asuntos indígenas.

En el caso de los guaraníes, sus organizaciones han logrado transformarse en el interlocutor válido para el gobierno y las empresas que quieren explotar los recursos que existen en su territorio. Por la explotación del gas y de su distribución lograron una recompensa de cuatro millones de dólares, por ejemplo. Se han legalizado ciertos territorios, pero existen situaciones contradictorias y complejas desde el punto de vista legal, porque otras disposiciones promueven la explotación privada de recursos que pueden estar en contradicción con el principio anterior. La maraña legal es difícil de entender, a veces incluso para los especialistas.

Por otra parte si los indígenas no están organizados o no tienen capacidad para defender sus derechos, simplemente pueden ser sobrepasados. En el Chaco boliviano hay petróleo y una compañía intentó hacer prospecciones por su cuenta, frente a lo cual los guaraníes respaldados por la ley lo impidieron. Hubieron negociaciones y hubo un acuerdo para que la empresa tuviera 90 días para hacer las prospecciones.

Una organización guaraní administra el parque nacional del gran Chaco con 25 guardabosques. Desarrollan pequeños proyectos forestales para reforestar y ocupar el territorio. Los guaraníes del gran chaco han sido tradicionalmente cazadores, recolectores, y agricultores. También ganaderos de ganado menor y el último tiempo han impulsado proyectos de ganadería mayor. La erosión de las tierras es enorme por lo que la productividad es muy baja y su economía de subsistencia bastante débil.

Son trabajadores temporales en la zafra y en la cosecha del algodón, para poder conseguir recursos monetarios. Algunos se mantienen hasta seis meses fuera del territorio y prácticamente abandonan la casa y el chaco.

Los más jóvenes se compran ropa, bicicletas, y artículos de consumo en general con los ingresos de la zafra.

Tienen un fuerte control del territorio, han logrado conservar sus costumbres, su religión, y su idioma. Lo hablan permanentemente entre ellos. Sin embargo la pregunta esencial es: ¿Qué tipo de desarrollo desean? ¿Qué tipo de desarrollo promueve la organización de los guaraníes? ¿Y los técnicos y asesores de los guaraníes, qué tipo de desarrollo implementan? ¿Qué tipo de relación existe entre los técnicos y los dirigentes y la población residente local? ¿Qué formas de organización van a promover? La misma pregunta se la podemos hacer a la población indígena de Chiapas, o a las comunidades y organizaciones mapuches de esta zona.

Mi impresión, de este ejemplo, es que si bien han habido avances en reconocer los derechos de los pueblos indígenas, hasta el momento no hay ninguna seguridad de que esos derechos vayan a ser respetados y de que las organizaciones indígenas vayan a ser capaces de defenderlos. Es muy importante que estos pueblos tengan su propia estrategia de defensa y desarrollo de lo que ellos consideran su propia cultura.

En Bolivia la ley de participación popular pretende organizar la población alrededor de los municipios locales. Este es el proyecto del estado. Hay una discusión entre las organizaciones indígenas acerca de qué actitud asumir frente a esta ley. Por cierto el tema más agudo es el de la autonomía, autodeterminación, soberanía o independencia que los diferentes pueblos indígenas están planteando.

Pero no es el único desafío, en mi opinión los pueblos indígenas tienen desafíos tanto o más grandes que ese, como por ejemplo el tema de su desarrollo cultural, económico y social. Y con esto quisiera entrar al segundo momento de mi charla.

## II.- Dialéctica sociedad nacional – organizaciones de base.

Pienso que hay que ser bastante rigurosos en las definiciones que hagamos para no provocar confusiones. Antes preferí utilizar el concepto de estado. Ahora si queremos hablar de "sociedad nacional", quisiera que reflexionáramos acerca de qué es lo que queremos decir, y lo mismo cuando decimos "organizaciones de base".

He visto en Nicaragua y en Bolivia, y sin lugar a dudas también debe existir en otras partes de América Latina, una gran diversidad y heterogeneidad en la sociedad nacional. Para no decir que algunas de esas sociedades están desestructuradas. Por diversas razones nos hemos acostumbrado a hablar de la sociedad chilena, o peruana, o argentina. Hay una historia oficial sobre esto y quisiera referirme a algunos puntos sobre este tema. No quiero generalizar ni decir que todas las sociedades en América Latina estén en la misma situación, pero hay síntomas del fenómeno en casi todas ellas.

Para empezar veamos qué decía don Vicente Pérez Rosales sobre el sur de Chile, a mediados del siglo XIX: "Las tribus huilliches y moluches que poblaban el territorio estaban ya tan asimiladas a las razas europeas que formaban una parte integrante de la población civilizada".

En muchas partes de América Latina se escribió desde mediados del siglo XIX que la población se había mezclado, lo que el investigador norteamericano J. Gould denominó, para el caso de Nicaragua, como el "mito del mestizaje".

De esta imagen se aprovechaba, a su vez, la elite para desarrollar la identidad nacional, una nueva forma de comunidad imaginada, como decíamos antes.

En Chile se avanzó rápido en este proceso de construcción de una identidad nacional, el estado se organizó, el ejército profesional ya existía, y una naciente burocracia logró crear instituciones, pero como ya lo hemos dicho el tema indígena no se resolvió, y tampoco el de la pobreza, la marginalidad, el de los derechos ciudadanos.

Vale la pena preguntarse ¿qué es ser chileno?, ¿qué diferencia culturalmente a la sociedad chilena?, ¿existe una identidad nacional? La impresión, cuando uno llega al país, es que ésta sociedad esta fuertemente segmentada y jerarquizada, como una "torta de mil hojas", como dijo la escritora Isabel Allende en alguna ocasión.

En otras partes, como en Nicaragua o Bolivia, o Colombia, o Venezuela, para nombrar algunos países, ha sido todavía más problemático construir una sociedad nacional y es todavía hoy una tarea pendiente. Si queremos verlo positivamente estamos en un muy buen momento para redefinir la identidad nacional, pero esta vez desde abajo y con sus diferentes componentes culturales. Imagínense la fuerza que se podría generar para reconstituir estas socieda-

des. De hecho en Bolivia, algunos investigadores denominan el actual periodo como el de nacimiento de la segunda república.

En muchos países hay intereses regionales muy fuertes, hay diferentes identidades culturales y por supuesto fuertes intereses económicos vinculados a empresas locales o multinacionales, que defienden sus propios intereses. Para no mencionar los carteles de drogas y el lavado de dinero. Es decir, hay intereses económicos que no son nacionales, el capital no tiene pasaporte, y que defienden sus propios intereses. Yo no sé cómo será en esta región de la Araucanía y en su capital Temuco, ¿quiénes son la sociedad nacional aquí?, ¿cuáles son los intereses económicos que existen?, ¿hay una identidad regional?

Lo que se quiere decir con "organizaciones de base" me imagino tiene relación con la idea de que son organizaciones que se organizan desde abajo, que representan a sus afiliados; pero no olvidemos que hay organizaciones que no son muy representativas, pero que sí representan los intereses locales o regionales.

Deberíamos también preguntarnos si las organizaciones indígenas son organizaciones de base, o si las comunidades son organizaciones de base. Lo que quiero es que reflexionemos críticamente sobre las definiciones que hacemos y que pensemos que la realidad local es más compleja de lo que creemos.

Fíjense entonces que la dialéctica entonces no se da solo entre una supuesta sociedad nacional y organizaciones de base, también hay otros actores. Para mencionarlos: empresas privadas nacionales y multinacionales, organizaciones no gubernamentales de diferente índole, de carácter local, nacional y multinacional, organizaciones religiosas, agencias de cooperación internacional y movimientos de base o movimientos sociales, en algunos casos comunidades indígenas.

Más que de dialéctica quisiera hablar de lógicas, de diferentes lógicas que existen en estas organizaciones y de cómo estas lógicas pueden influir en las relaciones que se establecen a nivel local. Por cierto la lógica dominante hoy en día es la lógica del mercado (de la ganancia), como distribuidor de recursos. Habría que decir que hoy día predomina la lógica neoliberal del mercado.

No siempre ha sido así. El rol del mercado no lo niega nadie, el asunto es qué lugar va a ocupar. Se supone que el estado debe velar por los intereses de todos los ciudadanos de una manera democrática. Es el poder político quien debe regular el funcionamiento de las instituciones y limitar o promover las leyes de mercado, supuestamente en beneficio de un interés común.

Entre paréntesis, quiero decirles que yo vivo en un país, donde estas discusiones todavía se hacen y donde no se aceptan recetas neoliberales tan directamente como en otros países. Hay

un estado y una sociedad muy fuerte. Al mismo tiempo tenemos una discusión sobre el rol del estado nacional, sobre todo por las atribuciones que las instituciones de la Unión Europea están adquiriendo. Hay algunos que dicen que el estado nacional ya cumplió su rol y está sobrepasado, pero en mi opinión es una afirmación demasiado prematura.

Por otro lado, los movimientos de base, que también podríamos llamar movimientos sociales, están a veces conectados a movimientos internacionales. Tanto el capital, como las ideas se mueven en un escenario global, mientras que el estado es todavía la representación política de un territorio determinado.

Por otro lado las instituciones cambian de carácter lentamente y tienen su propio ritmo o inercia. En las ciencias políticas y económicas se ha prestado bastante atención al tema de las instituciones, así como la antropología se ha dedicado a estudiar el tema de las instituciones en las poblaciones indígenas.

Ustedes saben que hace algunos años atrás se hizo popular la consigna de "piensa global y actúa local". Es decir, hay varios temas que están relacionados a nivel global, pero que se deben solucionar a nivel local.

La globalización no es sólo económica, es también social y cultural. Hoy día parece ser que la consigna debería ser "piensa y actúa local y global", y eso requiere de muchos recursos que se deben crear colectivamente. Algunas organizaciones indígenas han sido muy ofensivas para utilizar las redes de internet para enviar sus mensajes. De hecho estamos todos conectados con el subcomandante Marcos en las selvas de Lacandona y los zapatistas se han permitido convocar a encuentros internacionales en todas partes del mundo, para hacer encuentros en contra del neoliberalismo y por la humanidad.

Entre las diferentes lógicas que existen no parece una tarea fácil defender esos valores, pero sigue siendo ineludible para tener una vida mejor. Los teóricos de los movimientos sociales siguen asegurando, optimistamente, que el cambio social se produce por el compromiso que la población tiene con algunos valores que desean resguardar, tales como el medio ambiente, la democracia, la identidad cultural, la paz. Ahora quiero entrar a la última parte de mi charla.

### **III.- Participación, desarrollo e identidad. Recomendaciones para un desarrollo local participativo en contextos multiculturales.**

Sobre participación: la participación popular tiene una larga historia en América Latina. Fue principalmente la izquierda la que promovió una especie de "democracia de base" y la que impulsó la creación de organizaciones y de movimientos populares. Hoy día muchos, incluido el Banco Mundial, comparten la idea de que es necesario que la población local participe en su propio desarrollo.

Suena bonito, pero tiene diferentes connotaciones. Cínicamente se podría decir que lo que se dice es que todos deben poner su parte para lograr el desarrollo y que lo que se hace en realidad es repartir la pobreza entre los más pobres, para mantener la situación tal como está.

Chile es un buen ejemplo en este aspecto. A pesar de todos los "éxitos" del modelo económico, la pobreza ha aumentado. Los ricos son más ricos y los pobres más pobres. Así es también a nivel mundial, entre países ricos y pobres.

Quiero decir que no es contradictorio, por ejemplo, aplicar una política neoliberal de reducción del gasto público que afecta principalmente a la gente de escasos recursos y al mismo tiempo hablar de que el propio esfuerzo y la participación deben mejorar las condiciones de vida de los más pobres.

¿Quién va a financiar todo esto? Una parte el estado, otra parte algunas agencias de cooperación internacional que tienen una política bastante definida al respecto, y sobre todo los pobres. Los últimos 30 años ha habido una transferencia permanente de recursos de los más pobres a los más ricos.

Y dicen que eso es desarrollo. Pero como la pobreza se mantiene entonces nos dicen que debemos cambiar la situación, dentro del marco que nos imponen. Para lograrlo todos tenemos que ser expertos en hacer diagnósticos, autodiagnósticos, evaluaciones, programas, planes de desarrollo. Lo mismo queremos de la población local. Pero como ellos no pueden hacer lo que nosotros queremos que hagan, entonces hacemos programas de capacitación para ellos. Es decir, le pagamos a los técnicos para que escriban los proyectos, a veces incluso documentos de mala calidad, y los pobres siguen siendo pobres. La participación se presta para todo. Y a eso le llamamos desarrollo, hablamos de que se hacen avances.

El problema serio se presenta cuando hay grupos que dicen "nosotros no queremos hacer lo que tú dices", o "nosotros queremos hacerlo a nuestra manera".

Si vamos al nivel más fundamental de las necesidades humanas podríamos estar de acuerdo en que todos los seres humanos necesitamos alimentación, agua y alguna forma de vivienda para protegernos de las inclemencias del tiempo. Para resolver estas necesidades diferentes grupos aplican diferentes soluciones, se organizan de diferentes maneras, tienen su propia religión o manera de ver la vida.

Lo que hoy se llama globalización se inició hace más de 500 años. El historiador I. Wallerstein lo explicó y lo llamó la teoría del sistema mundial. El se inspiró a su vez en lo que los teóricos de la dependencia denominaron como relación centro-periferia. Vale decir el desarrollo del centro a costa de la periferia. No tenemos tiempo para detenernos en muchos detalles sobre estos aspectos.

Lo que quiero decir es que en esas circunstancias en América Latina las poblaciones indígenas desarrollaron distintas estrategias para sobrevivir. Desde el primer momento cuando don Cristobal Colón llegó y tomó posesión de éstas tierras a nombre de la corona española. Desde el mismo momento en que los españoles obligaron a los indígenas a convertirse al catolicismo, éstos aprendieron que había que decir que sí para tratar de hacer lo que ellos querían. Habían solo dos posibilidades, la guerra o la negociación. Y desde entonces han estado negociando, adoptando, adaptando y haciendo resistencia.

No sólo los indígenas, los pobres en general, se han visto obligados a diversificar sus formas de trabajo y de ingresos. Los cazadores y recolectores se hicieron agricultores, algunos de ellos se hicieron ganaderos, desarrollaron sistemas locales de reparto de los bienes, la reciprocidad, la producción individual y el consumo colectivo a través de las fiestas y los ritos religiosos, la familia extendida, etc, etc.

Cuando no se puede sobrevivir en el medio local emigran. A veces van y vienen. El territorio se amplía, la sobrevivencia se hace en diferentes planos o localidades. Diversifican sus fuentes de ingreso. Es probable que algunas poblaciones indígenas estén mejor preparados que los pobres de las grandes ciudades para enfrentar las condiciones de la globalización. Es difícil saberlo porque las condiciones cambian de comunidad a comunidad, de territorio a territorio.

No hay que romantizar la pobreza, ni a los pobres, ni a los indígenas. Son condiciones muy duras de vida y la mayoría de ellos están amenazados de muerte todavía.

Lo que las poblaciones indígenas no deben dejar de hacer es desarrollar no sólo su propia identidad, además sus propios recursos, discutir profundamente qué modelo de sociedad quieren desarrollar, cómo se van a organizar, qué tipo de lucha política van a hacer. Todo esto en un contexto en que lo local y lo global se entrecruzan, no hay culturas aisladas, y la mejor manera de ser uno mismo es reconocer la diferencia, pero también estar dispuesto a cambiar y a reconocer al otro en uno mismo.

Otro efecto del "desarrollo" moderno fue la pretensión de uniformar a los individuos. Es parte del autoritarismo de la sociedad moderna. La diversidad no existe sólo en la sociedad, también en el individuo. Somos multiformes.

La globalización no es solo homogeneización, es también fragmentación, reetnificación, tribalización. Hay factores de largo plazo que explican el renacimiento de las poblaciones indígenas en todo el mundo. Hay que promover la diversidad con la conciencia de que es difícil organizarla, la sociedad multicultural en Canada se organiza a su manera, y la población originaria ha recuperado muchos de sus derechos territoriales. En EE.UU. las diferencias étnicas se mantienen conflictivamente. En Europa hay guerra y negociaciones. El racismo renace.

Probablemente en Chile o América Latina ustedes tienen una situación más clara, pero al mismo tiempo con lastres de una larga época autoritaria. La única recomendación que me atrevería a hacer para un desarrollo local participativo en contextos de población indígena es que es necesario apoyar la diversificación productiva y la organización de las comunidades como ellos quieran organizarse. Es necesario partir de los recursos que ellos tienen, de lo que algunos teóricos califican como capital social y cultural.

Son los propios indígenas los que deben tomar la tarea en sus manos. No esperar todo el tiempo de que las soluciones provengan del estado. Escuchabamos a don Heriberto que estaba preocupado de recuperar los conocimientos de medicina tradicional que su madre tenía.

Es paradójico que en países como Chile, se modernicen de una manera que los países de Europa ya vienen de vuelta. Allá se desconfía mucho de la capacidad de la medicina moderna de resolver algunas enfermedades y se buscan soluciones en la medicina alternativa que provienen precisamente de los pueblos más ancestrales. Hay una vuelta a los pastitos y a la hierba. Aquí aumenta el consumo de fármacos.

La sociedad mayor tiene la responsabilidad mayor también. Es necesario que las autoridades, los funcionarios, los políticos, asuman ética y profesionalmente sus responsabilidades. Hemos escuchado que el médico, o algunos funcionarios no llegan a la hora a su trabajo, en las zonas rurales. La semana pasada escuchabamos que los promotores del FOSIS en Valdivia no hacían su trabajo. No hay sentido de servicio profesional y la población no es atendida. Se sientan a esperar porque en éste país no existe control por parte de los usuarios de las instituciones. Sobre todo los pobres y los indígenas se sientan a esperar en las oficinas. Ya han tenido bastante paciencia.

Al mismo tiempo es necesario descentralizar los recursos, ubicar las decisiones administrativas lo más cerca de la gente. Sería necesario revisar la legislación y ver qué es lo que se puede hacer a nivel local y regional. Es probable que el "pegón" no esté en la ley, si no en la burocracia. Es decir, que los funcionarios no se atreven a tomar decisiones riesgosas para no equivocarse y ser despedidos. Es el jefe el que sabe y toma las decisiones y cuando el jefe se equivoca es demasiado tarde, y no se le puede echar.

Insisto en que es necesario tener una ética profesional de maximizar los recursos, una cultura democrática de respeto no sólo a las minorías indígenas si no también a otros grupos que desarrollan su propia identidad, una idea pluralista de nación que incorpora activamente las diferentes identidades étnicas que existen, un ideal ciudadano de iguales derechos y deberes para todos.

- Alcina Franch, J.** (Red: 1990), "Indianismo e Indigenismo en América". Alianza. Madrid. — (1988), "El descubrimiento científico de América". Anthropos, Barcelona - España.
- Anderson, B.** (1992), "Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning". Daidalos. Göteborg - Suecia.
- Arias, I., Molina S.** (1997), "De la nación clandestina a la participación popular". I "El pulso de la democracia. Participación ciudadana y descentralización en Bolivia". Nueva Sociedad - Bolivia.
- Callier, J. M.** (1997), "Los Guaraníes de Chuquisaca". Biblioteca PNUD. La Paz - Bolivia.
- Carrasco, M., Briones, C.** (1996), "La tierra que nos quitaron". Documento IWGIA, 18. Buenos Aires - Argentina.
- Claude, M.** (1997), "Una vez más la Miseria. ¿Es Chile un país sustentable?". Colección Sin Norte. LOM Ediciones. Santiago - Chile.
- Collier, G. A.** (1995), "The Explosion of Communities in Chiapas". IWGIA. Document, 77. Copenhagen - Dinamarca.  
— (1994), "¡BASTA!, Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas". Food First, Oakland Cal.
- Escobar, A., Alvarez** (1992), "The Making of Social Movements in Latinamerika". University of California-Santa Cruz. Westview Press - EE.UU.
- Flores, J.** (1998), "De la legitimidad de Futa Chao y de la usurpación de los winka". En "Ralco: Modernidad o Etnocidio en territorio Pewenche". Instituto de Estudios Indígenas. Temuco - Chile.
- García Bresó, J.** (1992), "Identidad y Cultura en Nicaragua. Estudio Antropológico de Monimbó". Compobell. Murcia - España.
- Gomariz, E.** (1996), "Identidad Cultural y Desarrollo en América Latina desde una perspectiva comparada". En "Cultura y Población" (I. Hernández, E. Gomáriz editores). FLACSO/EAT-FNUAP-ALC. San José - Costa Rica.
- Gould, J. L.** (1993), "Vana Ilusión! The Highlands Indians and the Myth of Nicaragua Mestiza, 1880 - 1925". Hispanic American Historical Review 73:3, Duke University - EE.UU.

- Gracia, J. & Jaksic, I.** (1988), "Filosofía e Identidad Cultural en América Latina". Monte Avila. Caracas - Venezuela.
- Ley Indígena.** (1993), "Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas". Ley N° 19.253. Comisión Especial de Pueblos Indígenas. Santiago - Chile.
- Mallon, F.** (1992), "Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America". *Journal of Latin American Studies*, vol. 24. Cambridge University Press - Inglaterra.
- Ministerio de Desarrollo Humano.** (1996), "Informe sobre la experiencia de trabajo con pueblos y comunidades indígenas en las regiones de impacto del proyecto API/SNPP para implementar la LPP". La Paz. Bolivia.
- Molina, R.** (1998), "Descripción de las comunidades pewenche del Queco y el Alto Bio Bio".  
En "I Ralco: Modernidad o Etnocidio en territorio Pewenche". Instituto de Estudios Indígenas. Temuco - Chile.  
— (1995), "Reconstrucción de los etno-territorios". I "Tierra, territorio y desarrollo indígena". Instituto de Estudios Indígenas. Temuco - Chile.
- Parrellada, A.** (1991), "Entrevista con Ariel Araújo: Coordinador Alterno del Centro Mocoví 'Ialek L'ava'". *Boletín IWGIA*, 2. Copenhague - Dinamarca.
- Pereira, D.** (1997), "Estudio sobre el movimiento indígena/campesino del Occidente y la realidad política boliviana". IBIS. Cochabamba.
- Pérez, E.** (1998) "La reconstrucción del mundo en América Latina" (editor). Cuadernos de Heterogénesis. Lund - Suecia.
- Pérez, E.** (1997) "Entre el pasado y el presente. La revolución popular sandinista en Nicaragua" (en suceso). Universidad de Lund. Departamento de Antropología Social - Suecia.
- Romero, G.** (Red: 1992), "Persistencia indígena en Nicaragua". CIDCA - UCA. Managua - Nicaragua.
- Stavenhagen, R.** (1992), "Challenging the Nation-State in Latin America". *Journal of International Affairs*. New York - EE.UU.
- Trincherro, H. H.** (1997), "Los dominios del demonio...". Tesis Doctoral. Sección de Antropología Social. Universidad de Buenos Aires - Argentina.

**Vadillo, A.** (1997), "Constitución Política del Estado y pueblos indígenas". I "El pulso de la democracia. Participación ciudadana y descentralización en Bolivia". Nueva Sociedad - Bolivia.

**Véliz, C.** (1980), "The Centralist Tradition of Latin America". Princeton University Press. Princeton - EE.UU.

**Vergara, J., Mascareño, A., Foerster, R.** (1996), "La Propiedad Huilliche en la Provincia de Valdivia". CONADI. Santiago - Chile.

**Zavaleta Mercado, R.** (1986), "Lo Nacional-Popular en Bolivia". Siglo XXI - México.

**Zuñiga, G.** (1995), "El etnodesarrollo: un enfoque de problematización sobre el desarrollo indígena". I "Tierra territorio y desarrollo indígena". Instituto de Estudios Indígenas. Temuco - Chile.

# Capítulo 4 Tratamiento Demográfico de Población Indígena en América Latina

*Alexia Peyser y Gabriela Pérez*

## **I. Síntesis de la realidad de la Población Indígena en América Latina.**

### **1. Introducción**

Es un hecho fácilmente comprobable que la importancia que ha adquirido el tema indígena en todas sus dimensiones a nivel latinoamericano en los últimos tiempos, tiene su correlato lógico en el aumento de interés por parte de los países de contar con datos cuantitativos que permitan atender las crecientes demandas por políticas sectoriales que se orienten a sus necesidades específicas.

El análisis de las preguntas censales desde la década de los 70, en aquellos países donde se ha consultado por el componente étnico, permitirá analizar los criterios que se han utilizado, los problemas que presentan y, en parte, los eventuales cambios en la percepción de las variables étnicas que han acontecido en el período mencionado.

La posibilidad de identificación de la población indígena, además de permitir su cuantificación y ubicación geográfica - datos claves para los programas sociales dirigidos a ellos -, permite el cruce con todas las otras variables censales y, por lo tanto, realizar estudios sobre las condiciones de vida, características educativas, económicas y sociodemográficas. Sin embargo, cabe señalar que con muchas variables las categorías utilizadas en el censo no responden a las formas de vida de estos pueblos, como por ejemplo podría suceder con el tipo de vivienda y la clasificación de ocupaciones. Este tema no se desarrolla en este documento, pero puede estar presente en la discusión de los diversos temas del cuestionario censal. Como en otros casos, debido a que el censo está destinado solamente a proveer el contexto general del conocimiento sociodemográfico, deberá considerarse que también para la población indígena se constituye en un marco muestral adecuado para estudios más específicos y en profundidad.

### **2. Población Indígena en América Latina: Cifras y Estimaciones**

Una primera apreciación al observar tanto las cifras censales como las estimaciones para las poblaciones indígenas de la región, es que muestran un patrón constante de aumento en volumen<sup>1</sup>. Adicionalmente, las estimaciones de población indígena elaboradas por diversos autores muestran sistemáticamente superioridad numérica, en un 50% como promedio, en

<sup>1</sup> A excepción de Paraguay 1992, donde se descartó toda la población parlante de guaraní por constituir sobredeclaración.

relación a los datos censales. Sin considerar dichas estimaciones como absolutamente confiables, esta diferencia estaría apuntando a un posible problema de subdeclaración étnica producto de los diversos problemas en los criterios empleados además de la conocida omisión censal existente en las zonas rurales (en aquellos países donde esta población se encuentra mayoritariamente en esas áreas).

**Cuadro 1**  
**AMÉRICA LATINA: POBLACIÓN INDÍGENA CENSADA Y ESTIMACIONES DE AUTORES,**  
**POR PAÍSES ALREDEDOR DE 1970, 1980 Y 1990.**

País		1970			1980a			1990a		
		Año	Población	%b	Año	Población	%b	Año	Población	%b
Bolivia	Censo	1976	2 446 097c	63.5	1978	3 526 062	68.9	1992	3 058 208d	59.0
	Estim.							1992	5 600 000	81.2
Brasil	Censo				1978	243 285	0.2	1992	1 500 000	1.0
	Estim.									
Colombia	Censo	1973	318 425	1.5	1985	237 759	0.8	1993	744 048	2.2
	Estim.				1978	547 784	2.1			
Chile	Censo				1992	998 385f	10.3			
	Estim.				1978	616 500	5.7			
Ecuador	Estim.				1978	2 564 324	34.0	1992	3 800 000	35.3
Guatemala	Censo	1973	2 260 079	43.7	1981	2 536 443	41.8	1994	3 476 684	42.8
	Estim.				1978	3 739 914	57.6	1992	4 600 000	49.9
Honduras	Censo				1978	107 800	3.2	1988	48 789c1.3	
	Estim.									
México	Censo	1970	3 111 415c	7.7	1980	5 181 038c	9.0	1990	5 282 347c	7.4
	Estim.				1978	8 042 390	12.5	1992	10 900 000	12.6
Nicaragua	Censo							1995	67 010c1.8	
Panamá	Censo				1980	93 080 4.8		1990	194 269	8.3
	Estim.				1978	121 172	6.5			
Paraguay	Censo				1981	38 703e	1.2	1992	29 482 0.7	
	Estim.				1978	67 249 3.2				
Perú	Censo	1972	3 467 140c	30.5	1981	3 626 944c	24.8	1992	9 000 000	40.2
	Estim.				1978	6 025 110	37.6			
Venezuela	Censo				1982	140 562ce	0.9	1992	314 772e	0.9
	Estim.				1978	202 667	1.4			

a Las estimaciones de 1978 corresponden a Mayer y Masferrer (1979) y las de 1992 a Thein Durning (1992).

b Porcentajes sobre población total. Para las estimaciones se toman las poblaciones totales de las proyecciones vigentes en CELADE.

c Población de 5 años y más.

d Población de 6 años y más.

e Censos Indígenas.

f Población de 14 años y más.

Estudios anteriores, basados en los censos realizados y publicados hasta principios de los 90, hablaban de cifras actuales cercanas a los 12 millones de indígenas, las que corregidas por los grupos de edad faltantes y considerando las estimaciones existentes para los mismos países, alcanzarían **tres a cuatro veces** ese volumen inicial (Peysen y Chackiel, 1994).

### 3. Criterios empleados

Un análisis de los criterios utilizados por los países de la región para captar la población indígena y sus características en los censos, muestra una variedad de estrategias. Brevemente, los criterios encontrados se pueden organizar en autoidentificación o autopercepción, idioma o lengua hablada, ubicación geográfica o en ciertas comunidades y otras características. Los problemas que llegan a presentar estos criterios serán tratados a continuación.

**4. Debilidades de la información:** Los diferentes inconvenientes que ha mostrado la utilización de estos criterios pueden ordenarse por criterio.

- a) **Autoidentificación o autopercepción de pertenencia:** Se sabe que algunos de los problemas que presenta dicho criterio proviene de la subdeclaración, producto del mestizaje o prejuicios negativos (especialmente en contextos percibidos como adversos, por ejemplo las ciudades). Sin embargo, en algunos casos puede estar presente la sobredeclaración, como resultado de simpatía por la cultura, la causa indígena en un momento dado o la percepción de posibles beneficios provenientes de las políticas destinadas a favorecer a estos grupos<sup>2</sup>.
- b) **Idioma hablado:** Es muy común atribuirle a la lengua hablada el carácter preponderante entre las demás manifestaciones de apego a una cultura. Por ello, la lengua que habla cada persona se constituye en el modo de identificación étnica más común en los países de la región. Es además, considerado como uno de los aspectos más objetivos porque apunta a la práctica de un aspecto estructural de la cultura: el lenguaje, el que es considerado el medio por el cual se transmite la cultura y todos sus componentes. Las dudas que surgen respecto a la validez de esta aproximación se basan, desde un punto de vista metodológico y de su capacidad de evaluación de la identidad, en el fuerte proceso de pérdida de las lenguas autóctonas. Este abandono de las lenguas originarias es producto de la aculturación y de la extensión de la educación básica y media que, generalmente, no incluyen su uso, todo lo cual se ha experimentado con más fuerza en las últimas

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, el caso del Censo de Chile en 1992, por un lado coincidió con el 500° Aniversario de la llegada de los europeos a América, y por otra se han expresado dudas sobre la redacción de la pregunta, por lo que los estudios realizados por varios autores expresan interés en determinar qué efecto pudieron tener estos hechos en la declaración. (Valdés, 1998, Bengoa, 1987 y Espina, 1995).

décadas y especialmente entre las generaciones más jóvenes y entre los indígenas urbanos. Lo anterior ha sido enfrentado de manera parcial cuando la pregunta se formula en relación a la lengua hablada más frecuentemente en el hogar o en la lengua en la cual se aprendió a hablar en la infancia, en ambos casos no necesariamente a nivel individual. Así, se apunta más a la lengua de la cultura de origen (en el supuesto fácilmente probable de un mayor apego a la lengua en generaciones anteriores) y no a la cultura de "inserción". El único caso excepcional lo muestra Paraguay, donde el guaraní ha sido históricamente aprendido por vastos segmentos de la población no indígena, por lo que, como indicador único, tiende a sobrestimar dicha población. Así se puede comprender, quizás, el hecho de que en este país el criterio utilizado en el último censo haya combinado la lengua hablada con ubicación geográfica de las poblaciones indígenas. Una limitación adicional, cuando la pregunta se realiza a nivel individual, es que se formula para personas mayores a cierta edad, en general 5 años, por lo que el número de niños menores a esa edad debe estimarse en forma indirecta, por ejemplo adscribiéndole la condición del jefe del hogar.

- c) **Ubicación geográfica:** Esta opción parece útil en caso de países donde las comunidades aborígenes se encuentran concentradas en territorios específicos, que no es la situación de la mayoría, dado el fuerte proceso migratorio campo-ciudad que ocurrió en el campesinado (incluido el componente indígena) en las décadas anteriores. Esta aproximación, incluso sin el apoyo de una pregunta adicional, puede ser válida para considerar las poblaciones que viven en áreas geográficas delimitadas, tales como reservas o reducciones habitadas prácticamente por poblaciones indígenas que tienen un interés particular para el desarrollo de políticas dirigidas específicamente a dichas comunidades. Para ello se hace necesario que puedan tener un código especial como asentamientos humanos.
- c) **Otras características:** En algunos casos se refieren al uso de calzado, trajes o ropas indígenas. Este último tipo de pregunta fue utilizado por Guatemala y por Paraguay en el último censo, dentro del formulario especialmente confeccionado para población autóctona. En el censo de Brasil de 1980, Cuba en 1981 y República Dominicana en 1960, se incluyeron preguntas que identificaban color o raza, características que lamentablemente no permitieron derivar la pertenencia a la población indígena, porque estuvieron destinadas a otros propósitos ligados a otras etnias.

## **II. Experiencias locales: Trabajo con población Mapuche**

### **1. Antecedentes de la investigación sociodemográfica**

La preocupación y necesidad por conocer el tamaño y las características de la población mapuche han ido en aumento en las últimas décadas, debido a las demandas de información tanto por parte de los propios pueblos originarios, como de las instituciones públicas y privadas que trabajan con esta población. Desde el ámbito académico también existe un creciente interés en los temas relacionados con la temática mapuche en general y con aspectos sociodemográficos en particular (Bengoa, 1996; Bengoa, 1997; Valdés, 1996; Martínez, 1998)

En este marco, el XXVI Censo de Población y Vivienda de 1992, incorporó por primera vez una pregunta orientada a consignar tanto el origen étnico como el sentido de pertenencia de la población chilena mayor de 13 años (INE, 1994). Aparte de representar el reconocimiento oficial del estado a la diversidad étnica y cultural existente en nuestro país, esta pregunta ha permitido llenar un gran vacío de información sobre el tamaño y características demográficas y sociales de la población de algunos de los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional, reconociendo como tales las culturas Mapuche, Aymara y Rapa Nui.

**“Si usted es chileno, ¿Se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas? Mapuche, Aymara, Rapanui, Ninguno de los anteriores.**

**Esta pregunta fue formulada a todas las personas de 14 años y más y estuvo orientada a consignar tanto el origen étnico como el sentido de pertenencia a estas culturas o identificación cultural.**

A pesar de las críticas metodológicas a la pregunta censal, los datos obtenidos permiten tener una referencia válida sobre la población indígena del país: cuál es su tamaño, su distribución en el territorio, composición por edad, sexo y otras características sociodemográficas, su fecundidad y natalidad y la migración.

Aunque en el país se han realizado numerosas y variadas investigaciones sobre los pueblos indígenas, hasta la realización del último censo había sólo un conocimiento parcial de estas minorías étnicas. Su estudio comprendía muestras de población en espacios geográficos reconocidos como el hábitat tradicional de estos pueblos (Saavedra, 1970; Dasin, 1966; Bengoa, 1984), o bien a través del rescate de la información censal de áreas identificadas por el INE como lugares de residencia indígena y áreas de alta concentración indígena, circunscritos a áreas rurales (Oyarce, A., *et al* 1989; UFRO, 1990; Leiva, A., 1985).

Aún así, prevalece la carencia de datos oficiales y las dificultades prácticas para la identificación y captación de población indígena en ciudades y áreas distintas a las originarias, de ahí el amplio rango de variación en las estimaciones acerca de su tamaño y localización.

## 2. Censo de 1992: Algunas cifras generales

Los resultados del censo indican que **928 060** personas mayores de 14 años se autoidentificaron con la cultura mapuche, lo que representa el **9.6%** de la población total del país. En el supuesto de que los mapuche menores de 14 años también representan el 9.6% de la población total de esa edad (354 000), la población mapuche alcanzaría una cifra cercana a **1 325 000** personas<sup>3</sup>.

Los resultados ponen de manifiesto algunos hechos relevantes que contradicen lo que históricamente se ha sostenido, destacando:

- Su **tamaño**, que sobrepasa las estimaciones más optimistas
- Su **localización**:
  - En todas las comunas del país
  - **Concentración en la Región Metropolitana**, donde reside el 44.1% de la población mapuche del país.
  - El 36.4 % reside en el territorio histórico.
  - El **60%** de los mapuche de la R. Metropolitana **no es migrante** nacieron en la misma región.
  - La mayor parte de las personas mapuche viven en el área **urbana y en grandes ciudades**.

---

<sup>3</sup> Fuente: Espina, Rodrigo: "Los mapuches de la Región Metropolitana y de la Araucanía: Evaluación de la información censal 1992". Documento en proceso.

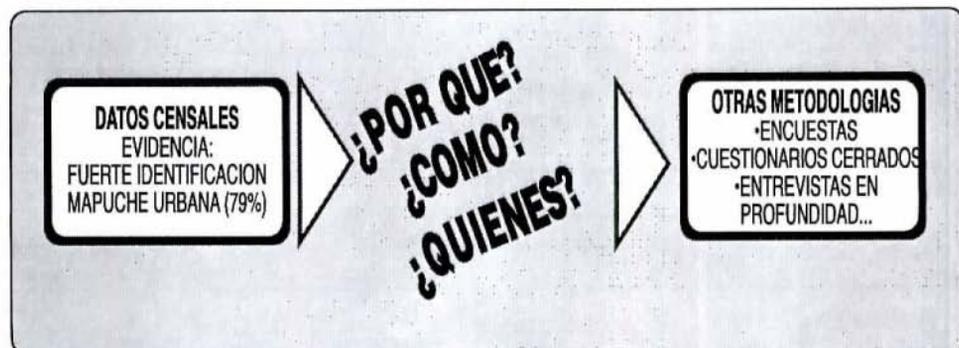
# Anexo 1

País	Año	Preguntas y respuestas
<p><b>Colombia</b> (Preguntas efectuadas una vez por vivienda)</p> <p>(Preguntas formuladas a todas las personas de la familia)</p>	<p>1973</p> <p>1985</p>	<p>1. Gente o grupo indígena al que pertenecen la mayoría de las personas de la vivienda</p> <p>2. Lengua que habla más frecuentemente la mayoría de las personas de la vivienda</p> <p>1. Ubicación geográfica</p> <p>2. ¿A qué gente o grupo indígena pertenece?</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>•Nombre del grupo indígena -----</li> <li>•No es indígena</li> </ul> <p>3. ¿Sabe leer o escribir en lengua indígena?</p> <p>Sí ----- No -----</p>
<p><b>Venezuela</b></p>		<p>Pertenencia étnica</p> <p>Lengua hablada</p>
<p><b>Ecuador</b></p>	<p>1982</p> <p>1992</p>	<p>Lengua hablada</p> <p>Espacios geográficos</p>
<p><b>Guatemala</b></p>	<p>1973</p> <p>1981</p> <p>1989</p>	<p>A todos los censados:</p> <p>¿A qué grupo étnico pertenece Ud?</p> <p>Respuesta:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>•Ladino</li> <li>•Indígena</li> </ul> <p>Complementado con datos de: lengua, traje, calzado, vivienda.</p> <p>1. Estimación social en que se tiene a la persona en el lugar encuestado.</p> <p>2. Lengua.</p>
<p><b>Canadá</b></p>	<p>1991</p>	<p>1. Origen étnico (ancestros)</p> <p>Respuestas: No – Si (único, múltiples)</p> <p>Grupo indígena al que pertenece -----</p> <p>2. Situación conforme a la ley sobre los indios (título de indio inscrito).</p>
<p><b>Brasil</b></p>	<p>1990</p>	<p>Autopercepción de pertenencia (identidad étnica)</p>

### ¿Cómo podemos usar la información censal?

1. Diagnósticos (población, educación, trabajo...)
2. Evaluaciones «pre» y «post»
3. Investigaciones específicas (pobreza, analfabetismo, identidad...)

Por ejemplo:



## Bibliografía consultada:

---

**CELADE, CIDOB, FNUAP, ICI** (1994): «Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas» LC/DEM/G. 146. Serie E. N° 40. Diciembre 1994. Santiago - Chile.

**Hyland Eriksen, Thomas** (1992): "Ethnicity and Nationalism", Oslo University Press. Oslo - Noruega.

**INE** (1994), "XXVI Censo de Población y Vivienda" Imprenta INE. Santiago - Chile.

**Oyarce, A. et al** (1982) "Como viven los mapuches. Análisis del Censo de 1982", Documento de trabajo N°1, PAESMI. Santiago - Chile.

**Leiva, A.** (1985) «Transformaciones en la situación social de la población mapuche» CEPAL LC/R 458, Noviembre 1985. Santiago - Chile.

**Peemans, Jean-Phillipe** (1989): «From Modernization to Neomodernization: The Drift of the Dominant Development Paradigm» en Bablewski y Hettne (eds.) Crisis in Development, United Nations University and European Association of Development Research, Padrigu Papers.

**Peyser, A y Chackiel, J.** (1994): «La Población Indígena en los Censos de América Latina», en Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas (1994), CELADE, CIDOB, FNUAP y ICI, LC/DEM/G. 146, Serie E, N° 40, Diciembre 1994.

**Peyser, A y Chackiel, J.** (1999) CEPAL/CELADE : "La Identificación de Poblaciones Indígenas en los Censos de América Latina" en América Latina: Aspectos Conceptuales de los Censos del 2000. Abril, 1999. Santiago - Chile.

**Thien, D.** (1992), «Guardians of the Land: Indigenous Peoples and the Health of the Earth» en: *Worldwatch Papers*, N° 112, Worldwatch Institute, Washington D.C. - EE.UU.

**Universidad de La Frontera (UFRO)** (1990), "Censo Experimental en Reducciones Indígenas Seleccionadas. Análisis Censo de 1982", Temuco - Chile.

**Universidad de La Frontera** (1998): "Población Mapuche: Tabulaciones Especiales", Temuco - Chile.

Nota: Las referencias bibliográficas de: Mayer y Masferrer (1979), Valdés (1998), Bengoa (1987; 96; 97), Espina (1995) y Martínez (1998), no fueron consideradas por las autoras en la bibliografía. C.E.

## Capítulo 5 Trasfondo histórico y cultural del contacto interétnico en un espacio fronterizo de Chile (Siglo XVIII)

*Holdenis Casanova*

Los objetivos de la presente exposición son recrear un importante episodio del pasado colonial hispano - mapuche, hacerlo desde la perspectiva de la historia fronteriza, y a partir de una valiosa pieza documental que ha suscitado nuestro interés en los últimos años. Deseamos dar a conocer y comentar un proceso judicial desarrollado en la ciudad de Chillán, a mediados del siglo XVIII, contra un grupo de mapuches acusados de supuestas prácticas de brujería<sup>1</sup>.

El expediente, obtenido en el Archivo Nacional de Santiago, forma un extenso conjunto que, entre otros testimonios, contiene las declaraciones de los indígenas inculpados, a nuestro juicio, la parte más significativa y fascinante del proceso. Ellas aportan diversos antecedentes acerca de los protagonistas nativos: sus nombres y lugares originarios, sus oficios o actividades, estado civil, sexo, edad, vínculos de parentesco, etc. Permiten, además, apreciar las complejas modalidades de relación desarrolladas en la frontera, donde la cultura mapuche, recreada en las estancias y haciendas cercanas a Chillán, ejerció un vigoroso influjo en el mundo campesino local. El documento muestra también los esfuerzos de la Iglesia Católica colonial por reprimir con firmeza aquellas conductas que atentaban contra el orden social y moral, entre las cuales la hechicería se conceptuaba como una de las más reprobables<sup>2</sup>.

Fundamentalmente, el proceso legal posibilita una aproximación al ámbito de la brujería y de las fuerzas maléficas en el marco de dos cosmovisiones que se enfrentan, se oponen y se influyen mutuamente. La primera, orientada por los cánones europeos y/o españoles, originados en la ideología medieval y en la demonología católica, importados con la conquista y la colonización. La segunda, de acuerdo a los códigos o símbolos de la sociedad mapuche, fuertemente arraigados en la conciencia colectiva de sus integrantes, difundidos en Chillán y otras áreas del país, muchos de los cuales sobreviven hasta los tiempos actuales.

El tema requiere al menos de dos precisiones previas. La primera de carácter histórico - geográfico, está referida al espacio de frontera. La segunda, de índole metodológica, nos acerca al discurso indígena.

<sup>1</sup> El tema ha sido desarrollado in extenso en el libro «Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII», Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1994.

<sup>2</sup> El expediente lleva por título: «Lagos Carlos, protector de los indios de San Bartolomé de Chillán, representación que hace a la Real Audiencia sobre los excesos de justicia cometidos por el juez eclesiástico don Simón de Mandiola, cura y vicario de dicha ciudad, en la tramitación de las causas seguidas a los indígenas acusados de hechiceros (1749-1 757)», Archivo Nacional, Fondo Real Audiencia, Vol. 495, Pieza N° 4.

Como es sabido, a comienzos del siglo XVII, después del triunfo mapuche en Curalaba, los españoles adoptaron un nuevo plan estratégico respecto de la Araucanía, plan que contemplaba su ocupación gradual a partir de una frontera militar situada en el río Biobío. Concebida inicialmente como una línea que separaba espacios y poblaciones, como una barrera geográfica entre una sociedad que se pensó agredida - la hispanocriolla - y otra que se conceptuó como agresiva - la mapuche -, la frontera devino con el tiempo en una realidad distinta y mucho más compleja que eso. Fue, según Sergio Villalobos, un espacio en el que se generaron diversas formas de relación, algunas bélicas y otras de convivencia pacífica, entre sociedades culturalmente distintas<sup>3</sup>. De acuerdo a esta apreciación, los contactos desarrollados entre hispanocriollos e indígenas, terminaron por convertir a toda la región en una frontera, designación que conserva hasta el presente. Aún más, ella ejerció una notable influencia en todo el ámbito circunvecino de manera que tanto las acciones militares como los contactos pacíficos - comercio, labor misionera, mestizaje, alianzas, etc. -sobrepasaron los límites geográficos tradicionales, abarcando un área mayor, tanto hacia el norte del Biobío como al sur del río Toltén y al oriente de los Andes, en los actuales territorios argentinos de las Pampas y Norpatagonia<sup>4</sup>.

El proceso judicial que nos ocupa tuvo como escenario la ciudad de Chillán y su entorno rural, punto convergente de influencias diversas. A los caracteres determinados por el Valle Central, área de un creciente desarrollo agrícola, y al puerto de Concepción, centro regional de la corriente exportadora al Perú, se sumaron en ella los rasgos fronterizos con sus complejos fenómenos de interculturalidad. Vinculados continuamente a la sociedad dominante en los actos de sus vidas cotidianas- trabajo, comercio, evangelización - los mapuches, al mismo tiempo que lograron conservar antiguos y profundos elementos de su cultura, integraron y reinterpretaron diversos rasgos de procedencia hispánica. A la vez, irradiaron con innegable vitalidad su influjo en la población local, particularmente en los bajos estratos de la sociedad fronteriza. Las "malas artes" o brujería y, en general, las creencias mágicas y religiosas acusan mutuas influencias cristalizadas en la cultura mestiza de la región. "Crear en maleficios y augurios; impresionarse con la leyenda del Chonchón o el canto siniestro del búho; confiar en la machi y el "meico", usar sus yerbas y conjuros, son unos pocos ejemplos de aquellas influencias"<sup>5</sup>. En el sínodo convocado en Concepción por el obispo Pedro Felipe de Azúa, 1744, se acordó prohibir a toda la feligresía las consulta de curanderos machis por constituir "un general abuso" en todo el obispado. La disposición citada demuestra que los o las machis y sus ritos gozaban de bastante prestigio al norte del Biobío donde incluso la población hispano criolla recurría a ellos con frecuencia<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Sergio Villalobos R. «Tres siglos y medio de vida fronteriza». En, Relaciones fronterizas en la Araucanía. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago. 1982. p. 15.

<sup>4</sup> Diversas publicaciones aparecidas en el país y el extranjero, demuestran que la problemática fronteriza ha suscitado un renovado interés entre los investigadores. También ha ocupado importantes espacios en Congresos nacionales e internacionales. Asimismo, la idea de historias segregadas y asimétricas de los territorios situados aquende y allende los Andes, ha sido desplazada por la concepción de un macroespacio fronterizo integrado, constituido por Araucanía, Pampas y Norpatagonia, cuya unidad social y cultural resultan hoy evidentes.

<sup>5</sup> Sergio Villalobos. Tres siglos. op. cit. p. 45.

<sup>6</sup> Primer sínodo diocesano. p. 141 (sin referencia).

En suma, consideramos a Chillán como una ciudad fronteriza. Emplazada a unos 100 km. del Biobío, ella estuvo en la confluencia de dos mundos distintos, del norte pacificado y de clara prevalencia hispánica y de la Araucanía, la tierra mapuche por excelencia. El expediente judicial que comentamos, así lo demuestra.

Respecto del discurso indígena, sabido es que los mapuches desarrollaron una cultura predominantemente oral, a la vez que ejercitaron de manera notable la oratoria y cultivaron un tipo de actividad ritual centrada en la palabra. Por su condición de sociedad ágrafa, sus discursos han llegado a nosotros de manera indirecta, transmitidos por diversos agentes de la sociedad dominante, es decir, por elementos externos o ajenos a la cultura aborígen. El proceso legal de Chillán no escapa a las situaciones anteriores. Desarrollado y conducido según las normas y procedimientos hispanocriollos fue, además, registrado y signado por algunos representantes del poder colonial y, especialmente en su primera etapa, llevado a cabo con violencia y hostilidad por parte de los inquisidores. En consecuencia, los acusados formularon sus declaraciones en un ambiente de desconfianza y temor. En estas circunstancias, cabe preguntarse en qué medida ellas expresaban las verdaderas creencias y prácticas del grupo al cual se atribuyeron o, por el contrario, se hallaban fundados en la perspectiva del *wingka*, en sus propios códigos y propósitos.

Resulta interesante recordar aquí algunos planteamientos realizados por Martín Lienhard sobre el discurso indígena<sup>7</sup>. El autor alude al concepto de "reducción" utilizado, antiguamente, por los propios ejecutores de la conquista y colonización de América y, en nuestra época, por el P. Bartolomeu Meliá en sus trabajos de etnohistoria guaraní. A su juicio, el concepto parece "hoy el más adecuado para evocar el conjunto múltiple de presiones que los europeos ejercieron sobre las sociedades indígenas" de nuestro continente<sup>8</sup>. En su acepción política, reducción implicaba "sujetar a la obediencia". A partir de ella el término fue adquiriendo otros significados: transformar, disminuir, suprimir, cambiar de un lugar a otro, etc. La "reducción" colonial se aplicó a todos los campos de la actividad humana: economía, organización social, ocupación del espacio, política, vida sexual, cultura, religión e idioma. También operó en la voz de los nativos, en y a través de la escritura europea, reducción que implicó una combinación variable de operaciones específicas que produjeron radicales efectos sobre la forma, contenidos y los conjuntos teóricos del discurso<sup>9</sup>. Entre otros aspectos, la lógica europea-occidental substituyó a la indígena en la exposición narrativa o argumentativa de los hechos, transcribiéndose, prioritariamente, aquellos discursos que podrían servir para mejorar o fortalecer el orden colonial.

En el marco de estas afirmaciones, volvemos al proceso judicial desarrollado, en su fase más importante, entre los años 1749 y 1750. Respecto de sus protagonistas indígenas, un total de

<sup>7</sup> Martín Lienhard. «El cautiverio colonial y el discurso indígena: los testimonios». En, *Del discurso colonial al proindigenismo*. Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1996. PP. 9-26.

<sup>8</sup> *Ibid.* p.9.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 10.

diecinueve personas, creemos que eran mapuches nacidos en el ámbito de la frontera, sea en tierras más o menos cercanas a Chillán, o al interior de la Araucanía. Concepción, Rere o Buena Esperanza, Ninhue o diversas estancias y haciendas del curato de Chillán; Virquén, Angol, Boroa y La Imperial, al sur del Biobío, figuran en las declaraciones como sus lugares originarios.

Del grupo trece eran mujeres y seis varones. El predominio del sexo femenino resulta bastante sugestivo por la concepción tradicional, extendida casi universalmente, que asocia a la mujer con la brujería y las esferas del mal<sup>10</sup>. Seres débiles por naturaleza, ellas aparecían como un fácil y tentador refugio para el demonio, visión que se extendió luego a la población originaria de América - hombres y mujeres- a los que se atribuyó un predominio de la corporalidad, gobernada por Satanás, por sobre la espiritualidad.

Se indican las edades de quince indígenas. Siete de ellos declararon tener cincuenta o más años a los que se agrega otra nativa caracterizada escuetamente como "india vieja". Los restantes confesaron edades comprendidas entre los dieciocho y treinta años. Esta información también resulta significativa puesto que la acusación de brujería recayó fundamentalmente sobre personas mayores, desarrollándose en la Europa del medioevo, un estereotipo casi inconfundible de la bruja, en femenino: vieja, arrugada, pobre, desgreñada, hosca y malévola<sup>11</sup>.

Sobre su estado civil, siete señalaron estar casados, cuatro de ellas con hombres o mujeres involucrados igualmente en el proceso. Se mencionan, además, dos viudas y el caso de una joven nativa que mantenía "ilícita amistad" con un indígena, "con voz que eran casados, por lo que los españoles les permitían que viviesen como tales". Los hacendados de la región tuvieron una interesada tolerancia respecto de las costumbres indígenas, situación que fue criticada por la jerarquía eclesiástica. "En materia de matrimonios -expresó Rolando Mellafe - imperó la política de no dejar mujeres solteras o viudas sin casarlas o juntarlas en simple convivencia"<sup>12</sup>.

Algunos de los protagonistas trabajaban en su propia casa, especialmente las mujeres, quienes, de acuerdo a las costumbres imperantes en la sociedad indígena, se ocupaban de los menesteres hogareños y de la elaboración de tejidos, piezas importantes del comercio fronterizo y muy apetecidos en el mercado del país y del Perú<sup>13</sup>. Otros indígenas se hallaban incorporados al servicio doméstico en las casas patronales y en las tareas agropecuarias desarrolladas en las estancias y haciendas de la zona, en calidad de gañanes o peones. Al

<sup>10</sup> Carmelo Lisón. «Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia». Akal Editor. Madrid .1979.

<sup>11</sup> Julio Caro. «Las brujas y su mundo». Alianza Editorial. Madrid. 1986.

<sup>12</sup> Rolando Mellafe. «Latifundio y poder rural en el Chile de los siglos XVII y XVIII». En, Historia social de Chile y América. Editorial Universitaria. Santiago. 1986.

<sup>13</sup> Leonardo León. «Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las Pampas. 1700 - 1800». Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1991; Holdenis Casanova. «Rebeliones araucanas del siglo XVIII. Mito y realidad». Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1987.

parecer, algunos permanecían en ellas bastante tiempo, aunque se percibe igualmente la movilidad de otros. El trabajo libremente alquilado, más o menos estable o de temporada - cosecha, vendimia y matanza -, había ido creciendo en el último siglo colonial a expensas de la encomienda.

El grupo de acusados estaba claramente unido por lazos familiares: padres - hijos, esposos, abuela - nieta, suegra - yerno, etc. Como es sabido, la instancia parental ha constituido el armazón de la sociedad mapuche, jugando un rol dominante en la organización del trabajo colectivo, en la repartición de los productos del trabajo social, en la esfera religiosa y en la armadura sociológica de los mitos; en síntesis, y acorde con las épocas, en las relaciones político - militares, económicas e ideológicas<sup>14</sup>.

Ninguno de los nativos pudo firmar sus declaraciones "por no saber", según expresaron. Sólo una joven necesitó intérprete en los interrogatorios "por no ser ladina", lo que hace suponer que todos los restantes hablaban el español, fenómeno más o menos frecuente entre los indígenas fronterizos durante el siglo XVIII.

En suma, las declaraciones indígenas permiten apreciar la cultura mestiza de la región, producto de la interacción entre las dos sociedades.

Respecto del proceso mismo, es posible distinguir dos etapas bien diferenciadas. La primera, ente septiembre y diciembre de 1749, fue encabezada por el cura párroco de Chillán, Simón de Mandiola, quien, en calidad de juez eclesiástico, interrogó a los diecinueve inculcados. Los nativos, encarcelados y apremiados por la severidad de los procedimientos, terminaron por confesar que conocían las artes brujeriles que realizaban en cuevas o cámaras doradas. La segunda fase, desde enero a agosto de 1750, se desarrolló en el ámbito de la justicia civil y en presencia del protector de indios local. Los nueve indígenas que comparecieron ante el juez comisionado por la Real Audiencia, Francisco Riquelme de la Barrera, sin el rigor de la etapa anterior, se declararon inocentes de los delitos imputados.

Simón de Mandiola se constituyó en la figura central del juicio. Los hechos acaecidos nos presentan un hombre de férrea voluntad y cruelmente fanático. Sus acciones pueden explicarse en el marco del catolicismo postridentino, decidido enemigo de las prácticas heréticas, de las hechicerías y supersticiones. Siendo párroco de Conuco, le correspondió asistir al sínodo del obispo Pedro Felipe de Azúa (1744), ocasión en que fue nombrado "testigo sinodal y juez denunciador", con la misión de velar por la estricta observancia de las normas tridentinas y de las disposiciones limenses de 1583<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Rolf Foerster. «Estructura y funciones de parentesco mapuche, su pasado y su presente». Universidad de Chile. Santiago. 1980.

<sup>15</sup> Reinaldo Muñoz O. «Rasgos biográficos de eclesiásticos de Concepción, 1552 - 1818». Imprenta San José Santiago. 1916. p. 266.

El caso se inició cuando en septiembre de 1749 se presentó ante el cura Mandiola el capitán Alejo de Zapata para formalizar una acusación contra Josefa, una joven indígena a su servicio. Habiéndola reprendido por huir de su propiedad, en venganza, ésta había enfermado a su esposa, Rita Dupré, valiéndose de otra nativa llamada Melchora. A juicio del capitán, el maleficio era evidente por lo cual solicitaba al párroco de Chillán que hiciese justicia, aplicando a las dos mujeres la pena correspondiente a su delito, extrañándolas del país para evitar daños peores<sup>16</sup>.

Simón de Mandiola, erigido en juez de la causa, dictó el mismo día el auto de cabeza ordenando, "en atención al daño y maleficio causado", la comparecencia de Josefa y de Melchora para tomarle las declaraciones correspondientes. Abierto de esta manera el proceso, el cura inició el interrogatorio, acompañado del notario y de un testigo, quienes sin dejar de preguntar, repreguntar y reconvenir una y más veces, fueron obteniendo de las inculpadas los nombres de los supuestos cómplices y demás hechiceros. En su declaración Melchora acusaba a otros mapuches, indicando a uno de ellos como "el dueño de la cueva donde se juntaban todos los del arte para hacer celebración del demonio... el cual sabe y conoce a los demás brujos y hechiceros que entraban a celebrar en su cueva"<sup>17</sup>.

A partir de ese momento, se inició en el distrito de Chillán una verdadera "caza de brujos" al más puro estilo europeo, siendo detenidos en la cárcel de la ciudad y en algunas casas particulares un total de diecinueve indígenas, cuyos nombres fueron mencionados en las declaraciones de los restantes acusados. A algunos de ellos se les hizo "embargar sus bienes, castigar con azotes y con el depósito de sus personas a diferentes vecinos, para su perpetuo servicio, en pena de su delito"<sup>18</sup>. En forma casi generalizada los procesados comenzaron negando todo, cayendo en frecuentes contradicciones. No obstante, la mayoría de los reos, a excepción de una joven nativa que rechazó con firmeza cualquier acusación, terminó por reconocer, la causa de su prisión: "por bruja y por haber ido a una cueva donde concurren otros del mismo arte", "porque le dijeron que era brujo, porque le acumulan e imputan que es brujo", "por que la condenan otros declarantes por bruja", "porque entra a una cueva de indios brujos junto con otros", "porque lo acusaban otros testigos diciendo que era", "porque el señor vicario ha estado cogiendo a todos los que entran a dos cuevas por brujos", etc<sup>19</sup>.

De las declaraciones realizadas ante el cura Mandiola, muy parecidas entre sí, se pueden precisar las principales figuras y prácticas atribuidas a los aborígenes. Estos habrían confesado que: realizaban hechizos y entendían en brujerías; efectuaban reuniones nocturnas, celebrando pacto implícito y explícito con el demonio; concurrían a una o dos cuevas situadas en la vecindad de Chillán; lo hacían preferentemente la noche del viernes; volaban para

---

<sup>16</sup> Presentación de Alejo Zapata. Expediente, f 96.

<sup>17</sup> Expediente, f 99 - 100.

<sup>18</sup> Expediente, f 79 - 89.

<sup>19</sup> Expediente, f 97 - 131.

acudir a las reuniones, donde se "holgaban" bebiendo, comiendo y tocando arpa, guitarra y kultrún; usaban ciertos ungüentos para transformarse en zorros, perros, patos o en pájaros chonchones; hallaban en las cuevas un "chivato pillán", "un demonio", al cual osculaban el rabo en señal de adoración; un culebrón, "otro demonio" que les repechaba por las piernas hasta la cabeza, y una viejecita llamada "Anchimalguén".

En suma, una mezcla de elementos originados en la Europa cristiana medieval y moderna, con antiguas creencias mapuches. Al parecer ellos estaban muy arraigados en la población local ejerciendo una particular fascinación en el propio juez eclesiástico y sus colaboradores. Parece indudable que tanto Simón de Mandiola, como el notario, relator de los hechos, conocían los conceptos, procedimientos y otros pormenores de la brujería europea y, en consecuencia, vistieron con ese ropaje las declaraciones indígenas. Las prácticas diabólicas que los agentes coloniales creyeron ver en los mapuches no eran más que una proyección y confirmación de la ideología difundida en y desde el Viejo Mundo, según la cual los brujos adquirían sus poderes mediante una alianza o pacto con el demonio. De esta forma, tipificaron a los nativos de brujos, culpándolos de esgrimir poderes que, en verdad, les fueron conferidos por los propios indagadores. Víctimas de la represión, los nativos, con la excepción aludida, terminaron por admitir que realizaban pactos demoníacos, pecado gravísimo en la óptica de teólogos y religiosos por que ello significaba, sobre todo, la negación de Dios y la adhesión a su rival supremo Satanás.

Además, el cura y el notario incorporaron con mucha precisión parte del universo mítico mapuche, mundo poblado por una diversidad de seres sobrenaturales - Chonchón, Anchimallén, entre otros- con poderes extraordinarios para ejercer acciones maléficas. Esos espíritus - creados, dirigidos o encarnados por brujos -, se consideraban dotados de atributos específicos, destacando su clara disposición a producir efectos perjudiciales como la enfermedad o la muerte.

Creemos que desde tiempos prehispánicos existía entre los mapuche la idea de agentes maléficos y benéficos, cada cual con funciones relativamente diferenciadas. Entre los primeros figuraban los brujos, a quienes se les atribuía la facultad de despedir flechas invisibles, de volar, de transformarse en animal o ave y de realizar reuniones nocturnas y secretas en cuevas ocultas. Los ancestrales brujos mapuches no coincidían, pues, con el modelo importado por los colonizadores desde el Viejo Mundo. Luego, producto de la influencia europea, se les agregaron nuevos atributos o capacidades como el pacto diabólico tan reiterado en este proceso y en otros testimonios coloniales<sup>20</sup>. Actualmente, los brujos siguen siendo temidos y rechazados entre los indígenas debido a sus poderes maléficos, adquiridos en virtud de su alianza con ciertos espíritus malignos o con el demonio.

---

<sup>20</sup> María L. Laviana. «Resistencia Indígena a la religión católica: los brujos de la costa ecuatoriana a fines del siglo XVIII». Universidad Jozsef Attila. Szeged. Hungría. 1989; Ana Sánchez, «Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVIII)». Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco. 1991.

Reabierto el proceso en 1750, esta vez bajo el ámbito jurisdiccional de la Real Audiencia, el juez comisionado recogió las declaraciones de los nueve indígenas que comparecieron ante él<sup>21</sup>. Registradas por un receptor distinto, en circunstancias también diferentes, el contexto discursivo varió notablemente. La totalidad de los acusados se retractó de su confesión anterior aduciendo haberla realizado bajo el temor al castigo. Con algunas pequeñas diferencias, de forma más que de contenido, los nativos declararon no saber nada de hechizos o supersticiones; no entender de brujerías ni de maleficios diabólicos; no creer en ídolos, chivato o culebra. Por el contrario, los inculpados se reconocieron "cristianos" o "cristianos católicos", conocedores de la doctrina y oraciones y "creyentes de todos los misterios de nuestra Santa Iglesia"<sup>22</sup>. En las primeras declaraciones algunos habían manifestado estar casados según las normas occidentales y ser relativamente asiduos al sacramento penitencial. Por cierto, resulta difícil evaluar el verdadero alcance de los testimonios y precisar el nivel de compromiso adquirido por el grupo respecto del cristianismo. ¿Lo adoptaron efectivamente como una alternativa religiosa y moral?, ¿lo profesaron sólo nominalmente, manteniendo sus creencias y ritos tradicionales? Numerosos estudios han insistido en las dificultades de la tarea evangelizadora, sus escasos logros y la pervivencia de las creencias y costumbres ancestrales en los habitantes de la Araucanía<sup>23</sup>.

En nuestra opinión, más que un proceso por brujería, parece haberse desarrollado un caso de superchería o fanatismo protagonizado esencialmente por el cura párroco de Chillán, quién actuó con la mentalidad, habilidad y crueldad de los antiguos inquisidores europeos. En Chile, como en el resto de América hispánica, la Iglesia Católica actuó estrechamente vinculada al poder político de manera similar a como lo hizo en Europa. Sus representantes se sintieron con el derecho y la obligación de preservar el orden social y moral, en consecuencia, realizaron una verdadera cruzada ideológica tendiente a corregir las costumbres, suprimir las expresiones irreverentes, "reducir" y castigar todas aquellas creencias y prácticas que atentaban contra la única y verdadera religión. La represión contra adivinos, curanderos y brujos se fundaba en la base herética de sus supuestos poderes: adhesión o culto al demonio y, en consecuencia, traición y negación de Dios.

Con distintas modalidades, la Iglesia Católica se mantuvo durante todo el período colonial como una institución fundamental para el control de la población y, particularmente, de los habitantes autóctonos. A objeto de vigilar la conducta de los nuevos cristianos", desterrar sus vicios o moderar sus actitudes, consolidar la doctrina y la enseñanza, en suma, asegurar el nuevo orden, los religiosos intervinieron decididamente en la vida de las comunidades indígenas, llegando a disputarse el control de éstas entre sí y frente a los colonizadores civiles y

<sup>21</sup> En el expediente no queda claro lo que sucedió con los trece nativos restantes. Sólo se señala que algunos huyeron resultando imposible su posterior localización.

<sup>22</sup> Expediente 146- 152.

<sup>23</sup> Véase, entre otros, Jorge Pinto. «Frontera, misiones y misioneros en Chile» y Holdenis Casanova. «Presencia franciscana en la Araucanía. Las misiones del colegio de Propaganda Fide de Chillán (1756-1818)», ambos en, «Misioneros en la Araucanía 1600 1900». Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1988.

militares. Todo lo cual hizo que, en el cumplimiento de su misión cristianizadora de fundar el reino de Dios y desterrar al demonio, la Iglesia apareciera francamente como una institución para la dominación<sup>24</sup>. Así no faltaron aquellos que, conservando resabios de la mitología inquisitorial surgida en Europa, juzgaron la morada mágica del otro, del indígena, sin percatarse que ella estaba estructurada de manera diferente, con códigos propios e igualmente válidos.

En suma, a raíz de la enfermedad de Rita Dupré, el imaginario del wingka, del cura Mandiola y sus colaboradores, se erigió en juez del otro, del imaginario mapuche, en un nuevo episodio de "reducción" y violencia contra los hombres de la tierra.

Nota: El texto fué entregado por la autora sólo con referencias bibliográficas a pie de página, C.E.

---

<sup>24</sup> Holdenis Casanova. «La Araucanía colonial: discursos, imágenes y estereotipos. 1550 - 1800». En, «Del discurso colonial al proindigenismo». Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1996.

# Conocimiento antropológico sobre los mapuche de Chile. Efectos socioculturales y económicos de su integración forzada a la nación chilena

Aldo Vidal

Para iniciar nuestro trabajo les ruego que hagamos un pequeño trabajo de grupo, muy sintético y breve, en base a tres preguntas, respecto a la situación de la población mapuche. Ustedes son de la región, conocen y trabajan con la realidad regional, pueden responder desde cualquier punto de vista.

La primera pregunta es: **¿cuáles serían los tres aspectos que ustedes consideran más importantes de la situación mapuche actual?**

La segunda pregunta es: **indicar dos factores que ustedes creen están entre los más importantes que explican o causan la situación que ustedes señalan.**

Y lo tercero: **señalar dos medidas o recomendaciones que ustedes sugerirían para resolver la situaciones iniciales, si son negativas.**

Consideremos ahora sus respuestas:

Pregunta 1	Pregunta 2	Pregunta 3
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Escasez de tierras.</li> <li>• Pérdida de identidad cultural.</li> <li>• Marginalización y pobreza.</li> <li>• Migración.</li> <li>• Extrema pobreza.</li> <li>• Carencia de créditos y ayudas técnicas.</li> <li>• Discriminación y prejuicio racial hacia los mapuche.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Escaso interés de autoridades en el tema mapuche.</li> <li>• Una política histórica de relación interétnica desequilibrada.</li> <li>• Falta de tierras por la subdivisión.</li> <li>• Poca sensibilidad de autoridades.</li> <li>• No hay políticas de reconocimiento de la diversidad.</li> <li>• No hay políticas especiales para la realidad mapuche.</li> <li>• Falta de voluntad política del Estado y la sociedad.</li> <li>• La expansión del Estado chileno que arrasó con el territorio mapuche.</li> <li>• Las políticas del Estado, han sido discriminatorias para los mapuche.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reconocimiento constitucional de los indígenas y de sus derechos.</li> <li>• Recuperación y restitución de tierras con políticas de apoyo económico y técnico.</li> <li>• Tener voluntad política del Estado y de la sociedad para resolver el tema, con otra visión, que respete la diversidad.</li> </ul>

Bien, como ustedes ven, tenemos un buen panorama de lo que en general es el resumen de la situación mapuche hoy día. Al menos están los aspectos más importantes.

El interés en el ejercicio que acabamos de hacer era recibir la visión de ustedes respecto a las situaciones fundamentales que afectan a los mapuche hoy, y cuáles serían las causas y las medidas de solución. Este tema tenemos que situarlo, ubicándolo en los antecedentes de esta realidad, que ustedes han reflejado tan bien y en tan poco tiempo en nuestro ejercicio. Y ello nos obliga a considerar cual ha sido la relación del Estado nacional con los pueblos indígenas, particularmente con el pueblo mapuche, a través de diferentes políticas, que se expresan, entre otros, en las legislaciones indígenas.

Nuestro punto de partida es la situación de Chile en el siglo pasado, tras el logro de la independencia de España.

Al año 1810 ocurre la declaración de independencia, la que efectivamente se logra entre los años 1818 y 1821, e incluso más tarde, ya que los últimos grupos de resistencia realista se refugiaron primero en Concepción y después en Chiloé. En el área de Concepción desarrollaron una guerra de guerrillas llamada "montonera". Muchas de esas montoneras españolas tuvieron contratos de alianza y apoyo con grandes jefes mapuche, en la zona norte y media de lo que es la Octava Región, lo que va a tener algunos efectos posteriores, en la decisión de resistencia al proceso de penetración chileno y en la acción del Estado y del ejército nacional.

Lograda la independencia de Chile se establece la República. En términos de la constitución de un Estado, la República implica el establecimiento de una soberanía jurídica, política y, por supuesto, territorial. Entonces se presentó, a ojos del Estado chileno, una situación que parecía anómala. La continuidad de la República de Chile estaba territorialmente interrumpida, al igual que el ejercicio de soberanía desde el Estado, por la existencia de territorios mapuche soberanos en la región centro sur. Chile llegaba de hecho hasta el Bío-Bío, (entre el Bío-Bío y el Toltén vivían los mapuche) y luego desde el Toltén hasta el extremo sur. Es decir, que casi al centro del país había un territorio y una población que, jurídica, legislativa, política, y territorialmente no era parte del Estado chileno.

El Estado ya en el año 1813, dicta medidas legislativas hacia los indígenas, considerándolos parte de la nación y estableciéndolos como ciudadanos iguales a otros. Evidentemente estas medidas tuvieron sentido y efectos para el Estado, pero no para los propios mapuche que vivían en la región entre el Bío-Bío y Toltén, porque ellos no eran ni se sentían parte de la nación y del Estado chileno. Habían conservado su independencia después de muchos años de conflictos con los españoles, con los que en 1641, se firmó el tratado de Quilín, por el cual se estableció que la frontera norte del territorio mapuche era el río Bío-Bío, la frontera sur el Toltén, y que los grupos mapuche que vivían en esa área eran independientes de la Corona

española. Ese acuerdo fue refrendado por la Corona española, es decir no sólo fue firmado por el Gobernador de la época, sino que el Gobernador lo envía a España y en España lo firma la Corona.

Por tanto, incluso desde el punto de vista jurídico, los mapuche eran independientes. Habían firmado un tratado con una potencia, con un Estado reconocido. Aún más, posteriormente, en el Parlamento de Negrete el gobernador Ambrosio O'Higgins ratificó ese acuerdo, en 1803.

De manera que la guerra de la independencia de Chile fue un problema de los chilenos, no de los mapuche, en ella los mapuche tuvieron muy escasa participación, y la que existió fue en apoyo a España, en virtud de los tratados. Y luego, obtenida la independencia, y establecida la República y un Estado nacional, los mapuche no consideraron ni objetiva ni subjetivamente ser parte de ese Estado.

Este problema comenzó a preocupar al Estado chileno, en términos de cómo incorporar definitivamente ese territorio, porque además estando en esa situación, dicho territorio era posible de ser reclamado por otros países, por otras potencias.

De allí que el año 1859 el Estado nacional decidió incorporar ese territorio por medios político-militares. Estableció algunas alianzas, y convenios militares con jefes mapuche, se construyeron líneas de fortificaciones militares, de costa a cordillera y de norte a sur a partir del Bío-Bío al sur, y se trató de negociar con grupos mapuche. Se apoyó además políticas de inmigración de individuos chilenos en los territorios mapuche, lo que desató una adquisición fraudulenta de tierras, mediante diversas formas de engaños. El resumen de la situación es que se generó un conflicto, porque los mapuche se sintieron engañados, se sintieron atropellados. Ustedes saben que la cultura mapuche tiene una concepción de la tierra, y la tenía ya entonces, muy particular. Obviamente los mapuche no tenían ninguna de las categorías propias de la economía occidental de la época, como propiedad privada, renta, arriendo, venta de la tierra, etc. Los mapuche no se sentían vendiendo la tierra, porque para ellos la tierra no era posible de vender, la tierra era algo dejado por los antepasados y los seres sagrados mapuche, para la reproducción en el tiempo, hasta siempre, y no podía ser propiedad privada de grupos o individuos.

Se desató entonces una serie de conflictos, y el Estado diseñó legislaciones que llamó «protectoras de indígenas», porque quería regular el acceso y el control a la tierra, incluso regular la conducta de los funcionarios públicos que se apoderaban de las tierras indígenas. Pero esa fue una situación irregulable, pues la realidad social de hecho hizo la situación irregulable. Y tampoco el propósito real del Estado era sólo regular el traspaso de tierras indígenas, el propósito final del Estado era incorporar el territorio a la soberanía nacional y, de acuerdo a ello más o menos en 1869 decidió iniciar la ocupación militar en la Araucanía.

Esa ocupación quedó interrumpida durante la guerra del Pacífico, que tuvo Chile con Perú y Bolivia, pero una vez terminada esa guerra ganada por Chile, gran parte de las tropas fueron enviadas al sur, para culminar lo que ustedes conocen como la «Campaña de Pacificación de la Araucanía» en el año 1883. En esa fecha se produjo la derrota militar definitiva de los mapuche y entonces se readecuó una anterior ley de radicación, de 1866 (que no se había implementado porque no se tenía pleno dominio del territorio y por conflictos internos del Estado chileno) y se dictó la ley de radicación de enero de 1883.

En esta ley, el Estado chileno declara que todo el territorio entre el Bío-Bío y el Toltén es propiedad estatal y decide rematar, subastar o entregar esas tierras a colonos nacionales, extranjeros y miembros del ejército; para los indígenas establece la política de reservas, es decir, radicar a los grupos indígenas que controlaban ese territorio, en pequeños asentamientos de tierra, a través de un título que, irónicamente, el Estado llamó Título de Merced. Ello a través de una Comisión Radicadora, ante la cual los mapuche que quisieran derecho a tierra tenían que concurrir para demostrar, con testigos, que estaban ocupando un pedazo de suelo, por al menos un año. A nombre de ese mapuche, de ese jefe mapuche, de quienes lo acompañaban, y de sus familiares, se entregaba el Título de Merced, un documento reconociendo que ellos, como grupo, y en tenencia común, no en título individual, tenían derecho a un cierto cupo de tierras.

En general, se fijaron cupos máximos de suelos, para la entrega de estos Títulos de Merced, entre 4 a 6 hectáreas por persona, aunque hubo variaciones que dependieron en general, de dos tipos de situación. Una fue la situación geográfica, porque en la cordillera se entregó más tierras por reducción; la otra fue el tipo de relaciones que, anteriormente a la conclusión de la derrota militar, habían sostenido jefes mapuche con sectores chilenos, fueran sectores de comerciantes, del gobierno nacional, de la administración de la zona norte (provincia de Arauco) o con sectores del ejército y las Fuerzas Armadas (incluso hubo mapuche que fueron miembros de las Fuerzas Armadas y que tuvieron grado dentro del ejército chileno en la campaña contra los propios mapuche). A esos jefes, y a mapuche relacionados con los sectores mencionados, como recompensa, se le entregó mucha más tierra. Pero los promedios oscilaron entre 4 a 6 hás. Se entregaron 526 mil hectáreas aproximadamente, para alrededor de 80, 82 mil mapuche.

Esta voluntad del Estado chileno, de radicar a los mapuche, significó que ellos, repentinamente, perdieron 9 millones y medio de hectáreas; porque a partir del tratado que habían hecho con la Corona española los mapuche controlaban alrededor de 10 millones de hectáreas.

Y se origina entonces una situación de tipo jurídico-político respecto de la cual los mapuche hoy nos están demandando. En general, en el derecho internacional se reconoce que las formas de ocupar territorios son: la cesión de un Estado a otro Estado, la compraventa, la conquista militar mediante declaración de guerra. Sin embargo, existe un tipo de doctrina

que han sostenido los Estados, que se llama Terra Nullius, que viene del latín, y equivale a «Tierra de nadie», por la cual los Estados estiman que si no hay un Estado similar al de ellos, las tierras existentes, aunque estén ocupadas no son reconocidas como ocupadas, y se puede hacer apropiación de ellas. Es una doctrina que han empleado todos los Estados para justificar la apropiación de territorios indígenas, y tácita o implícitamente es la doctrina que emplea el Estado chileno para considerar que esa tierra de la Araucanía no estaba en disputa con otro Estado de estatuto similar al chileno, por lo tanto podía ser incorporada a la soberanía del Estado chileno.

La interpretación de muchos de los grupos mapuche y de gente que se apoya en la evolución del derecho internacional es que las tierras estaban ocupadas por los mapuche y que el Estado chileno no hizo declaración de guerra, que era lo que debía hacer, dado que en virtud de los tratados con la Corona, los mapuche estaban reconocidos como una entidad política por el Estado español. Al ser así, la única forma que el Estado chileno debería haber usado para apropiarse los territorios mapuche era la conquista luego de una declaración formal de guerra, porque era un cuerpo político lo que tenía en frente, no una tierra ocupada por una entidad política no reconocida por un Estado occidental.

Hay ahí un tema en debate, y existen iniciativas de plantear demandas internacionales contra el Estado chileno a este respecto. Este hecho es también el que da pie, entre otros, a las indemnizaciones que se exigen al Estado chileno. No sólo porque nos quitó el territorio o la tierra - dicen los mapuche -, sino porque lo hizo mediante un acto de enfrentamiento en que no hubo declaración de guerra.

Desde un punto de vista general, volviendo al tema de la radicación, es ella la medida que objetivamente determina toda la situación que ustedes detectan hoy día en los mapuche. Es decir, a partir de allí se inicia o arranca el principal factor que va a determinar el destino, a corto, mediano y a largo plazo, del pueblo mapuche dentro del Estado-nación chileno.

¿Qué aspectos es necesario considerar respecto a la medida tomada por el Estado, de radicar a los mapuche?

Primero, es importante darse cuenta de que los mapuche de la época no vivían en grupos desorganizados. Es decir, por más que alguna gente diga o crea que los mapuche, «estos indios», estos indígenas, vivían medio salvajes, probablemente con unos jefes que elegían viendo quién sostenía más un tronco, no hay datos que avalen tales apreciaciones. Al contrario, ellas son parte, a lo más, de una mitología, -y de una visión que llamamos en la antropología, etnocéntrica -, respecto a cómo es la vida social de otros grupos, de grupos indígenas. La ciencia nos enseña que los indígenas pueden tener formas muy complejas de organización y estructura social, algunas hasta más complejas que las propias nuestras, y el caso de los mapuche es más o menos de este tipo.



En esta figura los triángulos representan hombres y los círculos a mujeres. Aquí mostramos cómo era el tipo de familia mapuche en el siglo pasado, antes de la radicación.

La familia era una familia extensa, es decir, vivían en un hogar miembros de tres generaciones: abuelos, padres e hijos de los padres; esa era la unidad última, la más básica, la que sería posible observar si se recorría el área mapuche en esa época. No se vivía sólo con los hijos, sino que estaba siempre presente la generación de los mayores, los más ancianos.

Estas unidades familiares, todas ellas, estaban organizadas en base a una idea del parentesco que es bastante compleja, que en el caso mapuche no ha sido muy estudiado. Al respecto debo indicar que los pueblos tienen distintas ideas de lo que son las relaciones de parentesco, de cómo calificar los tipos de parientes, de lo que significa la llamada relación de sangre, y entre quienes existe; de quiénes son parientes entre sí, y de los tipos de parientes que existen.

Así, por ejemplo, podemos preguntarnos por qué llamamos «tíos» a los hermanos por parte del padre y también a los hermanos por parte de la madre. ¿Porqué, si vienen de dos lados distintos? ¿A qué lógica responde eso? ¿Tiene que ver con la genética? Con preguntas similares podremos concluir que las ideas sobre el parentesco son creencias culturales, y los mapuche tenían un sistema de creencias acerca del parentesco, distinto al nuestro.

Ellos separaban en consanguinidad, es decir como parientes por sangre, a los hijos e hijas de los hermanos hombres, respecto a los hijos e hijas de sus hermanas. Por ejemplo, en la figura anterior apreciamos las familias: marcamos con negro a los parientes consanguíneos de este hombre, todos los que están con negro lo son, es decir, los hijos y las hijas de ese hombre, pero no los hijos e hijas de sus hijas. Observen en el cuadro que los hijos e hijas de sus hijas no son miembros del grupo de parientes de ese hombre. Ese es un sistema conocido también en otros pueblos, que en antropología se denomina «descendencia patrilineal». Los mapuche, por tanto, vivían organizados en grupos patrilineales. Se constituía entonces lo que en antropología se llama un «linaje», un grupo que tiene un sistema de parentesco con una línea de descendencia determinada, con antepasados conocidos reales, que manejan recursos colectivos y que se reproduce en el tiempo.

La descendencia unilineal implica que se otorga distintos derechos a las personas, según si se consideran consanguíneos, miembros del grupo de parientes o no. Esto significa, en el caso mapuche, que por ejemplo los derechos de sucesión y de herencia, como los referidos a tierras -no el derecho a propiedad, porque no podía haber propiedad privada de la tierra- estaban en general negados a las mujeres, porque la tierra pertenecía, desde lo sagrado, a un grupo patrilineal. Las mujeres no tenían derecho a suelo en la casa de sus padres, a menos que no hubiera ningún hermano de ellas, o del padre (los derechos a suelos de las mujeres requerían de una serie de condiciones, que no es del caso tratar acá).

Además, en este sistema patrilineal, como vemos en la figura anterior, había un sistema de matrimonio polígamo, que se llama «poligínico», es decir, era legal el matrimonio con más de una mujer. Y en el las mujeres, al casarse, debían, - y en general aún hoy es así - irse de su grupo de parientes, porque la norma era «patrilocal», es decir si ella se casa se va, pero al lugar de la familia del hombre, en general a la casa de los padres de él. Y en esa casa de los padres de él, los hijos de esta mujer tendrán derecho a suelo, derecho de herencia, derecho de sucesión, etc.

Sabemos también que en el matrimonio no cabe casarse con personas que sean parientes consanguíneos. En el sistema mapuche tampoco; nadie se puede casar con un consanguíneo, pero como los hijos de hermanos y hermanas se consideran pertenecientes a distintos grupos, ellos no se consideran parientes consanguíneos, como lo hacemos nosotros. De allí que los hombres se casaban con las primas por el lado de la madre, que para ellos no eran primas, no eran parientes. O bien se casaban con una sobrina por el lado del hermano de la madre, pero para ellos no era sobrina, no era pariente consanguínea. Es difícil entenderlo, porque nuestra creencia y sistema de parentesco es distinto, pero hay muchos sistemas parecidos al de los mapuche.

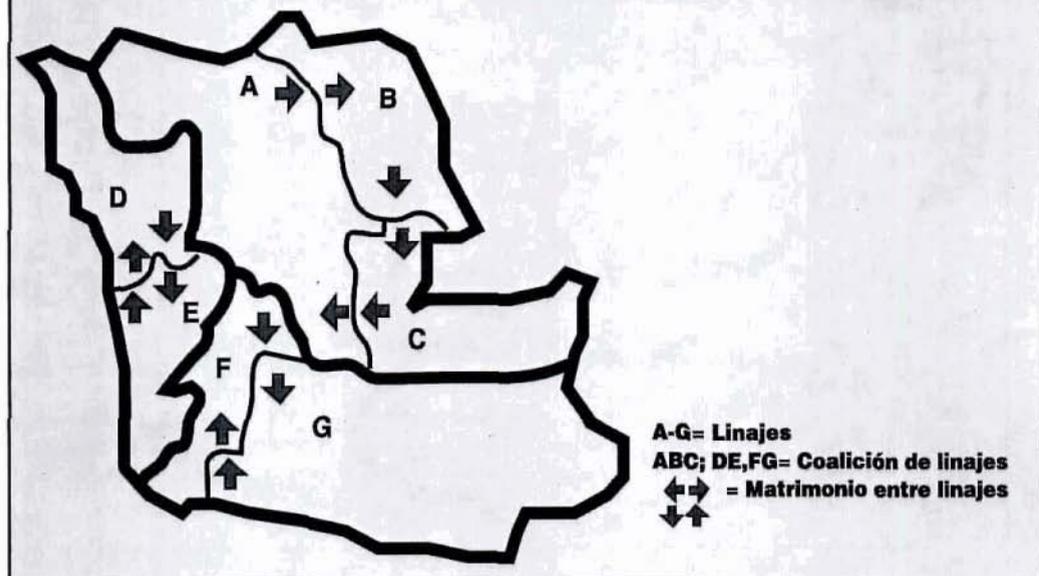
En cambio eran parientes entre sí, considerados hermanos, los hijos de hermanos de padre. Por ello, un mapuche no podría casarse con una hija de un hermano de su padre, pues ellos dirían que es incesto dado que en su sistema ella es una hermana, y podrían ajusticiar o expulsar del grupo a quien lo hace, de acuerdo a sus creencias y a su sistema de parentesco.

Lo que interesa de este sistema es lo que producía, y qué era entonces lo que creaba.

Observen que como había obligación de casarse fuera del grupo de parientes, uno debía casarse con personas de otros grupos, y el que todos tuvieran que hacerlo así creaba relaciones entre grupos patrilineales. Las esposas había que obtenerlas en otros grupos, los derechos de los hijos de las hijas serían obtenidos en otro grupo, a un grupo llegaban a vivir mujeres de otros grupos al casarse con hombres del grupo, etc.

Había entonces, un conjunto de grupos patrilineales, relacionados, entre otras razones, porque intercambiaban mujeres, se casaban entre sí. Por ejemplo, los parientes de un grupo A, (un tipo de patrilineaje) no se casan entre ellos, los hombres de A buscan mujeres en el patrigrupo B; y los hombres de B las buscan en el patrigrupo C, etc.

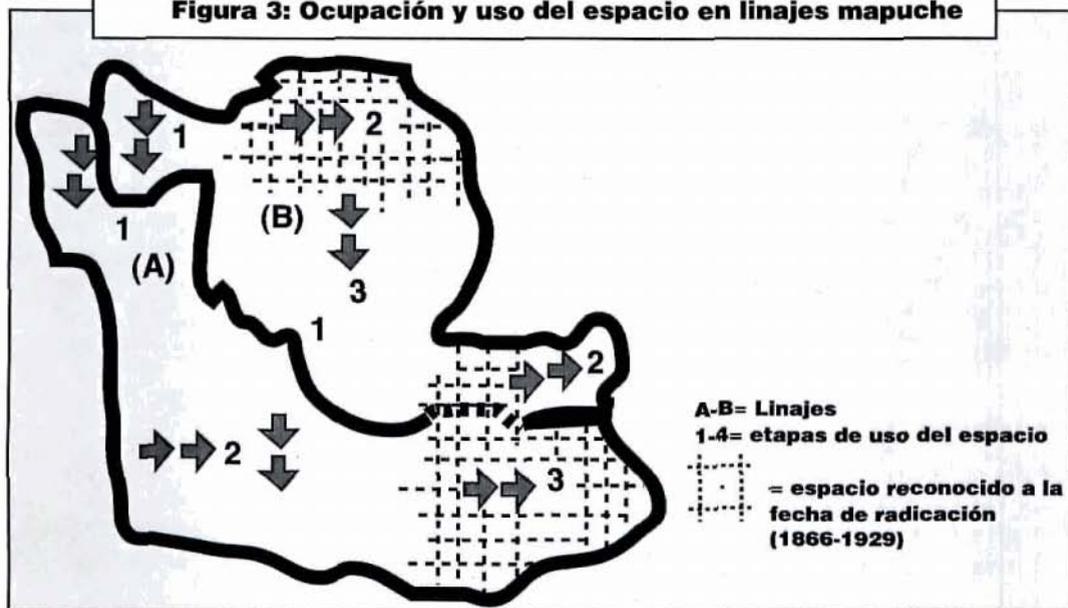
**Figura 2: Coalición de linajes en un espacio mapuche prereducional**



Esto significa que, por las reglas del parentesco ocurren conexiones, se producen vinculaciones entre grupos que de otra forma serían aislados. Si examinamos estas vinculaciones entre grupos podemos darnos cuenta que en el territorio mapuche había varios, en un sistema de intercambio matrimonial y por tanto de intercambio económico, social, político, etc. Esta coalición de grupos vinculados era entonces la que tenía y controlaba un territorio, y en otro territorio vecino había otra coalición de grupos, y así sucesivamente. Tal era la situación al momento que vino la llamada «pacificación».

Estos grupos además, ocupaban económicamente su territorio en forma móvil, lo que significa que temporalmente podían tener una zona de su territorio en descanso. Los distintos grupos se movían dentro de su espacio territorial no ocupando nunca, a través de asentamientos ni actividades económicas, todo su territorio, y por tanto todas sus tierras.

**Figura 3: Ocupación y uso del espacio en linajes mapuche**



Esa era la situación cuando vino la radicación, a través de una ley. La fundamental es la de 1883, que - como dijimos antes - readecuó una anterior ley de radicación, de diciembre de 1866. Por esa ley de 1883 el Estado chileno establece los Títulos de Merced y le dice a los grupos mapuche: pueden solicitar su tierra, les vamos a dar un Título de Merced, un documento que indicará la tierra que tendrán, con un promedio entre 4 ó 6 hás. por persona. Esa ley indica que se reconocerán sólo las tierras efectivamente ocupadas por los grupos mapuche, con una ocupación mínima de un año.

Con esa medida cada grupo mapuche perdió casi todo su territorio, porque desde el punto de vista legal, no podían demostrar la ocupación de todo su territorio, es decir de los espacios y territorios que tenían en reserva, que tenían para uso móvil en el tiempo, para mantener la reproducción del medio ambiente, para no agotar los recursos.

Entonces, a este grupo A, que estaba en 1883 en un lugar de todo su territorio, la ley le permitió reclamar sólo el que ocupaba en ese momento. Al grupo B, que estaba en otro sector de su territorio sólo ese, etc. Esa era la máxima permisividad o posibilidad legal.

Eso determinó que, aparte de perder casi 10 millones de hectáreas, como pueblo, cada grupo patrilineal específico perdió casi todo su territorio, y por ende la tierra. Desde allí los mapuche pasaron de tener 10 millones de hectáreas a tener sólo las reconocidas por el Título de Merced.

Lo grave de esta medida debe ponderarse pensando, además que en su evolución anterior los mapuche nunca fueron agricultores, sino más bien fueron una sociedad ganadera y la expansión de ellos como sociedad poderosa se produjo justamente en base a esa actividad. Los mapuche manejaban millones de cabezas de ganado, controlaban casi todo el comercio fronterizo de ganado chileno y argentino, porque tenían además, una gran cantidad de territorio. En esa época nacieron los grandes jefes, los grandes lonkos, se produjo el desarrollo de la platería, uno de los símbolos de status de la época, pero ellos nunca antes fueron agricultores.

Se reconoce así el impacto de la reducción, en una sociedad ganadera que pierde sus tierras. Un grupo pudo tener mil cabezas de ganado, y mucho más de cien hectáreas, hasta un día cualesquiera en que el Estado lo cambia. Los mapuche están derrotados, la tierra pasa a ser del Estado que decide dejarles 4 - 6 hectáreas a cada uno.

Eso pasó con los mapuche; de ser una sociedad en expansión, muy rica, pasa a verse, de un día para otro, sometida a reducirse a un territorio pequeñísimo y a perder toda la riqueza económica que tenían, y su ganado. Los mapuche en un período de tiempo entregaron en los mercados locales y transandinos, casi toda la masa de ganado que no podían mantener, (y eso permitió a algunos grupos sostener una posición económica mejor durante un primer período post-reduccional).

Por lo tanto, con la medida de radicación, con la poca tierra y sin ganado, los mapuche quedaron convertidos en minifundistas, ya en esa época. El promedio real de tierras por persona en los Títulos de Merced son 6.1 hectáreas por individuo. Ya en esa época 6.1 hectárea era poco, era minifundio. Eso implica que a los mapuche se les impone, de un día a otro, la camisa de fuerza de ser «campesinos» o «agricultores», actividad en la cual no tenían ninguna tradición ni desarrollo técnico alguno. Desde entonces comienzan a ser vistos y evaluados como agricultores, por el resto de la sociedad chilena.

Que no habían sido agricultores, y que se los quería convertir en «campesinos agricultores» lo demuestra, entre otros, el que en la época hubo el propósito de enseñarle prácticas agrícolas «a esos pobres indios que no sabían nada». Entonces, a los legisladores no se les ocurrió nada mejor que tratar de que, en todos los casos en que se entregaban Títulos de Merced, se estableciera, al medio o alrededor de las reducciones, parcelas de tierra entregadas a colonos, para que les demostraran a los indígenas cómo trabajar la tierra y cómo aplicar técnicas agrícolas. Por supuesto a estos colonos se entregó más hectáreas: 40 en promedio a los colonos nacionales, 500 en promedio a los extranjeros, 50 en el caso de Malleco para colonos suizos y otros.

¿No parece absurdo exigir demostrar una capacidad agrícola y de aprendizaje a los mapuche, cuando se está entregando una cantidad mucho mayor de recursos al demostrador y casi nada al que debe aprender y aplicar? Más aún cuando el aprendizaje nunca tuvo tradición agraria.

ria. ¿Y no es más absurdo aun, que después se diga que ese aprendiz es un flojo, mal agricultor, y en cambio el colono no?

Por otra parte, de esta política de cercar reducciones, o de incluir en reducciones a colonos, se origina parte del problema de la **usurpación de tierras** a los mapuche.

El problema de las tierras usurpadas tiene uno de sus orígenes en el establecimiento de colonos, que se situaron al centro o a los bordes de las áreas reduccionales mapuche. Por supuesto que la primera intención de esos sujetos debe haber sido no el pensar cómo se enseña a los vecinos mapuche, sino cómo ampliaban ellos mismos su cantidad de tierra, en base a las tierras de las reducciones. Por ello, ya establecida la radicación, empieza un proceso de pérdida de las tierras que el propio Estado había entregado a los mapuche. De las 530 mil há, se calcula que 150 mil fueron usurpadas, en un proceso que continuó hasta alrededor de los años cincuenta, pero que tuvo su fase álgida entre los años 1890 y 1930.

Por todas estas razones es que los efectos de la radicación para los mapuche son dramáticos. Fue pasar de ser una sociedad en expansión, con un territorio reconocido por un Estado extranjero que la quiso dominar, y que tiene un gran control territorial, que ha llegado a un fuerte desarrollo económico, a una sociedad o pueblo derrotado por un Estado muy superior en lo técnico y militar. Significó ser establecido en áreas reduccionales pequeñísimas, perder la riqueza ganadera y además sufrir la usurpación de las propias tierras que el Estado entregaba, y respecto de lo cual, el Estado no hizo, ni políticamente ni jurídicamente nada.

En este aspecto el Estado ha omitido un deber, el de regular las conductas de los actores en la sociedad nacional y hacer establecer la propia juridicidad que el Estado se da. El Estado chileno ha permitido que estos delitos, la usurpación y apropiación fraudulenta de tierras, fueran cometidos en tierras indígenas, por tanto no ha hecho valer su propia juridicidad, que castiga esos delitos, hasta hoy día. Y, por último, si el Estado en el pasado lo permitió, hoy lo que tendría que hacer es compensar o indemnizar, ante su propia omisión de una acción de justicia para los grupos indígenas, como ha ocurrido en el caso de otros Estados.

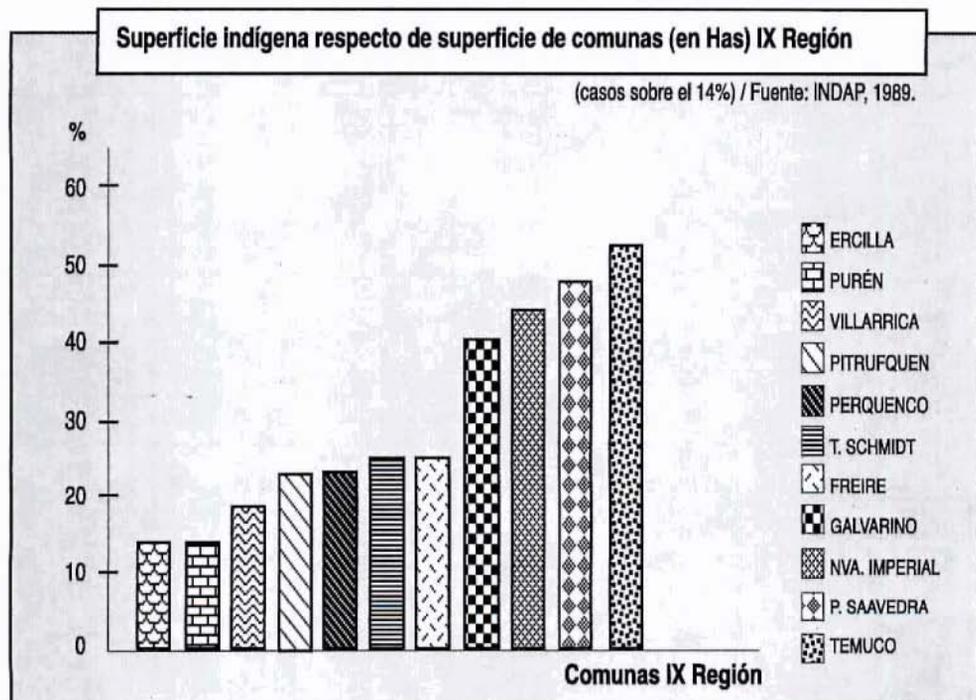
La política en la legislación internacional hoy día es tal, y gran cantidad de Estados lo están haciendo así. En el caso del Estado chileno, esto no sucede.

¿Y qué sucede con los efectos de la radicación para las generaciones posteriores? Ellas deben vivir la situación de carencia, atropellos y discriminación, heredadas de los antepasados; tratando, en esas difíciles condiciones, en ese marco de hierro de la reproducción, de salir adelante. Y decimos marco de hierro porque las reducciones fueron pensadas como cantidades de tierras fijas y no ampliables. Como dijeron ustedes en el trabajo inicial, se entregó una cantidad de tierra y no se pensó en la reproducción demográfica, la reproducción biológica en el tiempo. Por ello fueron naciendo hijos, pasando generaciones, siempre en la misma cantidad de tierras. Por ello, si a un hijo se puede dar una hectárea, él a su hijo

le va a poder dar media, o menos. Y los nietos irán a tocar un octavo, o nada. Y además se les dice que son ineficientes, despilfarradores, flojos, etc. Hay entonces un marco de hierro fijado por el Estado, respecto del monto de recursos productivos puestos al alcance de la población, y de las probabilidades de reproducción en el tiempo. Y ello parte con las reducciones, con la radicación.

Parte de la situación que comentamos, de los impactos a hoy día, se puede apreciar en la distribución de las tierras a nivel de la región.

### GRÁFICO: Cantidad de tierras indígenas por comunas



En el gráfico vemos la superficie de las tierras indígenas respecto a la superficie total de tierras de cada comuna en la Novena Región. Están sólo los casos donde las tierras indígenas son más del 14% de las tierras en las comunas.

Entonces, vemos que en Temuco, el 60% de las tierras comunales son tierras indígenas. Y donde apenas sobrepasan el 14% es en Ercilla.

En la tabla siguiente, vemos las cantidades de hectáreas promedio por mapuche, en cada comuna. En Curacautín, por ejemplo, el promedio que tienen los mapuche que viven en reducciones es 2.1 há. En Angol es 7.3, en Collipulli 1.9, en Renaico casi cero, en Vilcún 1 há., etc. Observen que en Temuco, la comuna donde el 60% de las tierras es indígena, el promedio de hectárea por persona es 1.9 há.

Por último, la columna central de la tabla señala cuánto respecto del total de las tierras indígenas, representan las tierras indígenas de cada comuna. Por ejemplo, en Curacautín las tierras indígenas representan el 0.2% de todas las tierras indígenas de la región. En Temuco, las tierras indígenas de la comuna, representan el 2.46% de las tierras de toda la región.

**TABLA: Cantidad en porcentaje (%) de tierras indígenas por habitantes y por comunas en la IX Región, Chile.**

	PROPIEDAD	INDÍGENA	IX REGIÓN
	HAS.	%	%
	/ HABTE.	TIERRAS INDÍGENAS	TIERRAS INDÍGENAS
		/ TIERRA COMUNA	/ TIERRA REGIÓN
CURACAUTÍN	2,1	0,2	0
ANGOL	7,3	0,28	0,68
COLLIPULLI	1,9	3,78	23
LONCOCHE	8	3,81	3,8
GORBEA	11,8	4,04	0,7
RENAICO	0	4,92	0,32
VILCUN	1	4,97	1,92
CUNCO	3	5,02	1,88
PUCON	,7	5,2	1,93
MELIPEUCO	,3	6,21	1,43
LONQUIMAY	8	6,36	5,14
LOS SAUCES	4,1	7,14	1,57
VICTORIA	2,7	7,43	2,37
CURRAREHUE	11,6	7,46	2,08
TRAIQUÉN	3,3	8	1,8
LAUTARO	2	8,73	3,73
TOLTEN	4	9,63	2,2
CARAHUE	2,3	11,11	3,64
LUMACO	5,2	1,2	3,08
ERCILLA	1,8	14,59	1,7
PUREN	9,3	14,64	1,78
VILLARRICA	37,4	18,9	6
PITRUFQUEN	21	22,63	3,24
PERQUENCO	3,4	22,93	2
T. SCHMIDT	2,2	23,46	3,33
FREIRE	2,2	23,58	5,37
GALVARINO	3	42,28	6,23
NVA. IMPERIAL	2,9	46,26	13,37
SAAVEDRA	8	52,43	4
TEMUCO	9	60	12,46

Fuente: Informativo INDAP, 1988.

***¿Pero los mapuche en la comuna de Temuco tienen efectivamente el 60% de las tierras de la comuna?***

En el papel, en el documento del Título de Merced sí las tienen. Las tierras indígenas, en la comuna de Temuco eran el 60% de las tierras de la comuna. Lo que sí ocurre es que el Título de Merced, en muchos casos no representa la realidad existente, porque en 1890, 1930, 40, 50, etc. se perdió una buena parte de tierras indígenas, por acciones de colonos, o acciones ilegales de personas alrededor de las reducciones, y eso no está exactamente contabilizado y descontado de los montos originales de los Títulos de Merced.

Esas tierras perdidas no están representadas. Es decir, si uno calcula y dice que en la región debería haber alrededor de 400 y tantas mil há. (porque hubo también Títulos de Merced en la Octava y en la Décima) y suma las cantidades reales que hoy existen en la IX región, en reducciones, faltan tierras. Pero no se sabe exactamente, donde, caso por caso, porque no hay ningún estudio de tierras usurpadas por comuna.

En ese sentido, la cantidad que aparece en los Títulos no es la cantidad de tierra real que manejan los mapuche. A esa cantidad que mencionan los Títulos, hay que restarle más o menos 150 mil há. que son aproximadamente las usurpadas. Pero no sabemos en qué comunas restamos más, en cual menos, y cuánto en cada caso.

Por ello pensamos que en la comuna de Temuco los mapuche deben tener cerca del 60% de las tierras, ya que en esta comuna quizás no sean tantas las tierras usurpadas como en otras comunas. Se dice que hay más tierras usurpadas en otras comunas, por ejemplo en Loncoche, aún cuando tampoco se sabe cuántas. Lo que se sabe es por los reclamos y demandas, o por los conflictos por tierras usurpadas, pero no existe un estudio sistemático por comuna.

***¿Podría decir algo respecto a la reforma agraria y luego a las políticas durante la dictadura militar, no para ver las tierras usurpadas, sino los títulos de propiedad que hoy día tienen, porque tienen que existir títulos de propiedad hoy día, al territorio?.***

Bien. Estábamos en visualizar la tierra reduccional y las consecuencias. ¿Qué viene después de la etapa reduccional? El Estado chileno entregó las tierras en base a un título en común, pero desde el principio tuvo la voluntad de producir una división y una titulación individual de las tierras indígenas. Y en 1927, 1931, 1961 y 1979 se dictan legislaciones divisorias, entre otras.

¿Qué efectos tuvieron estas leyes divisorias?. Decíamos que se constituyeron, alrededor de 3129 títulos de merced entre el año 1883 y 1929, originando las reducciones -que no es lo mismo que la comunidad- pues la reducción es lo que nace por el Título de Merced.

Con la aplicación de las leyes divisorias, hasta el año 1971 se habían dividido sólo 832 Títulos de Merced, lo que alcanza alrededor del 28% del total, la mayoría en la provincia de Malleco. El resto permanecía con la tenencia titular-legal en común, pero no con una tenencia real de la tierra en común. La gente, rápidamente y establecida en reducciones se adapta a su nueva situación, y casi forzosamente, por la nueva realidad tan carencial en que deben vivir, adopta un patrón de tenencia individual, familiar, de la tierra. Y la asignación de tierras a los nuevos miembros, que antes se hacía a partir de los grupos de parentesco que analizamos, se empieza a hacer a partir de las familias directas, en las familias donde se nace. Ellas asignan la tierra, no un jefe de familias, porque con la reducción ya deja de operar el sistema organizativo propio, se derrumba, no puede seguir operando. Entonces se inicia de hecho un manejo y tenencia individual - familiar del suelo reduccional.

Como se indicó, con las leyes de división, hasta 1971 se dividieron 832 comunidades. El año 1970, fue elegido el gobierno llamado de la Unidad Popular, y se produjo un cambio en las tendencias legislativas que se habían establecido por más de 50 años en Chile. Estas fueron tendencias divisorias cuya lógica orientaba a hacer entrar las tierras indígenas en el mercado de tierras, para poder resolver el problema del minifundio mapuche, para poder resolver el problema de las productividades y el problema de la pobreza mapuche. La gran solución se veía entre otras medidas, en una titulación individual divisoria, que permitiera actuar a los mapuche en torno al mercado de tierras.

En la Unidad Popular se establece una política absolutamente distinta y contraria, que busca impedir por todos los medios la división de las comunidades. Y se establece entonces, el criterio de que para dividir, hay que tener la aprobación de más de un 50% de los ocupantes.

Hubo además una política completamente distinta respecto del tema de las tierras usurpadas. Estas nunca fueron reconocidas por un cuerpo legislativo chileno, incluso hasta hoy día. El Estado nunca propuso una medida de resolución para el tema de las tierras usurpadas. Eso no ha ocurrido ni siquiera en la ley del llamado período de transición a la democracia, en 1993, durante el gobierno de Aylwin. En el único período en que ello ocurrió fue en el gobierno de la Unidad Popular, a través de la ley indígena 17.729, que reconoce la existencia de las tierras usurpadas y establece mecanismos por los que el Estado va a devolver estas tierras a los mapuche. Y los mecanismos considerados por esta Ley fueron: la expropiación - lo que llamaron mecanismos de expropiación restitutoria, es decir, de devolución de tierras usurpadas - y, los mecanismos de devolución vía reforma agraria.

Esta ley de la Unidad Popular alcanzó a funcionar aproximadamente un año; desde que se promulgó en 1972, hasta el golpe de Estado, en 1973. Durante ese año se devolvieron alrededor de 50 mil hectáreas, del total de 150 mil hectáreas usurpadas. Además, las expropiaciones vía reforma agraria, vía tomas aceptadas, o vía recuperaciones y no recuperaciones de hecho, significaron un reconocimiento, tácito o implícito, de tenencia de otras tierras para los grupos mapuche.

Posteriormente se dicta la ley indígena del gobierno militar. Este gobierno devolvió a los antiguos propietarios casi toda la tierra que el gobierno de la Unidad Popular había entregado o reconocido a los mapuche, y dictó una ley indígena en base a una serie de consideraciones, propias de la ideología liberal y neoliberal del período, y propias de doctrinas fuertemente nacionalistas.

Uno de sus principios, fue la idea de que todos somos chilenos y que aquí no hay indígenas. Por ello, cuando se promulga el decreto 2.568, - la “ley indígena de los militares”- se establece que, una vez que las comunidades se dividan y se entreguen los títulos, dejan de ser indígenas las tierras y los ocupantes de las tierras, pues todos somos parte de una nación. En su fundamentación para modificar y anular la ley 17.729, desarrolla un marco conceptual justificatorio de la visión propia de los militares respecto de esta ideología nacionalista, que negaba la posibilidad de reconocimiento a la existencia de otras categorías identitarias o culturales dentro del país. Si bien, reconocían tener valores y cultura propia, los ideólogos del período militar, consideraban esto como secundario a la hora de resolver problemas de pobreza.

Un segundo componente importante de las ideas base de la visión del gobierno militar, es el hecho de que al no ser propietarios individuales, se impide a los individuos tomar decisiones económicas libres, y que desde ese punto de vista, las políticas que han protegido a las comunidades han sido políticas nefastas, desastrosas.

Por otra parte, basados en datos regionales ellos consideraron demostrado el hecho de que los mapuche de la región, constituían un cordón de pobreza que impedía el desarrollo regional. Y más aun, que este “cordón de pobreza”, estaba determinado por la particular situación de propiedad de las tierras, pues los mapuche - por lo que dictaminaban las legislaciones anteriores - no podían vender sus tierras, y si no tenían un título de un bien - como la tierra - no podían participar plenamente en el sistema crediticio ni financiero. Por tanto, dicen los militares, estaban imposibilitados de hacer inversión. Desde ese punto de vista, toda la política anterior hacia tierras indígenas para los mapuche, habría sido un desastre.

Desde otro punto de vista, las políticas de minifundio, que habían tenido las legislaciones anteriores, como no contemplaban la particularidad del minifundio indígena, no beneficiaban al minifundista mapuche. En el fondo, a ese minifundista mapuche no lo atendía nadie.

Los militares creen que su gobierno, por primera vez, se hacía cargo de esto y decidieron que era necesario dividir las reducciones, es decir entregar títulos individuales de propiedad. Y lo hace, de hecho, de una manera forzosa. De allí que, al año 1989 había, según las informaciones de Indap, sólo diez Títulos de Merced sin dividir de los 3 mil y tantos pre existentes.

Con esto, el proceso de división termina. Pero existe algo que no se debe confundir; los procesos de subdivisión sucesiva dentro de las tierras de los Títulos de Merced no se origina

con el período militar, sino que se viene dando desde poco después del establecimiento de las reducciones y desde que las familias decidieron tener una tenencia individual; de hecho, con el paso del tiempo, subdividieron sus tierras entre los hijos, y esos hijos tuvieron otros hijos, que vuelven a subdividir entre ellos, y etc. Es necesario distinguir estos procesos de división de las subdivisiones. Y como hemos dicho, las primeras legislaciones divisorias surgen ya en 1927.

La diferencia es que en el período militar la división fue forzada, y que la intención inicial de esta legislación era que una vez terminado el proceso, ya no se hablase ni de tierras ni de personas indígenas.

Con ello se establece que tal proceso es independiente, y no nace con el establecimiento de la división de las reducciones en el período militar. La subdivisión nace como una salida, como una solución al hecho de que la gente quiere legarle a sus hijos un medio para sobrevivir, una parte del suelo. Cabe hacer notar, que las legislaciones, incluida la militar, prohíben la subdivisión legal de la tierra en las reducciones indígenas, aún en el caso de muerte - salvo circunstancias excepcionales, que requieren aprobación, y en que los lotes resultantes sean de al menos tres has. Vale decir, no existe la subdivisión legal.

¿Cuál fue, entonces, el efecto de la legislación divisoria? Además de las titulaciones individuales, y de que los mapuche pudieran, teóricamente, comprometerse en solicitudes de préstamo, créditos, ingreso a sistemas financieros, etc. otro efecto esperado era, a corto plazo, la venta o el traspaso de las tierras indígenas. Al respecto, no está claro ni se ha estudiado, cuándo y dónde se perdió tierra por este proceso de división, eso no se conoce totalmente; sólo se sabe de casos puntuales de pérdida de tierras por particulares, de pérdida de tierras con empresas forestales, etc.

Sin embargo el principal problema respecto a pérdida de tierras por la ley militar, es que desde el punto de vista legal declara caducas las situaciones de usurpación, al dictaminar que no se aceptaban reclamos por situaciones posteriores al 31 de diciembre de 1976, y entonces no podrían darse más conflictos ni juicios por tierras usurpadas, estos quedan clausurados y sancionados. Nótese que esta ley se dicta en 1979 y legisla hacia atrás en el tiempo. Si había otros reclamos, los jueces debían retrotraer la situación a la existente a diciembre de 1976, y/o a la situación en la fecha de los conflictos en los juzgados, en los tribunales.

Un segundo factor que facilitó la pérdida de tierra, pero que tampoco se ha cuantificado, es que la ley para los procesos de división, establece quienes se titulan dentro de las reducciones, es decir quienes son ocupantes; y define como tales a cualquiera que trabaje un pedazo de tierra dentro de los Títulos de Merced. Desde el punto de vista de la legislación del Estado y de la ideología de la época, no se incluye el problema de la etnicidad, no se diferencian los ocupantes mapuche o no mapuche. Cualquier ocupante de tierra dentro de una reducción pasa a ser ocupante legítimo, y tiene derecho, por tanto, a solicitar el proceso divisorio.

Recordemos que la ley establecía que bastaba una persona ocupante que la solicitara, para iniciar la división de una reducción. De allí entonces que un wingka, que tiene tierra usurpada, es reconocido legalmente como ocupante y podía pedir el proceso de división, y así tener el derecho al título de esa tierra.

Ese fue un efecto muy cuestionado de la ley de la época, pero no se ha estudiado a cuanta pérdida de tierra llevó. Lo claro es que incluyó a usurpadores dentro de las áreas de tierras indígenas, en calidad de ocupantes legales, cuestión que se mantiene hasta hoy día.

### *¿Qué pasó con la gente que no estaba in situ en el momento que llegó la división?*

La ley estableció un proceso indemnizatorio a cargo del Estado, que era cancelado en dinero. Se fijaba un plazo de 6 meses, una vez que el juez mandaba a publicar el inicio de un proceso de liquidación y división de comunidades, para que todos quienes, en Chile o en el resto del mundo, creyeran tener derecho allí, hicieran presentes sus derechos; quienes no eran ocupantes reales de la tierra, y por ende no la trabajaban, tenían acceso a una compensación, teniendo los antecedentes para demostrar que sí tenían derechos a la tierra, es decir, que eran descendientes de quienes tenían un Título de Merced. A esas personas el Estado les canceló el avalúo fiscal de la tierra, más el IPC, que había corrido entre el momento que el juez decretó que se iniciara la liquidación y el momento en que el juez aprobaba definitivamente la liquidación. Eso entonces, les era cancelado. Quienes no supieron, no llegaron, y no reclamaron, perdieron su cantidad de dinero.

### *¿Aún no termina eso?*

No termina si es que todavía hay reducciones en un proceso de división, porque después de los 6 meses iniciado el proceso, caducaban las posibilidades de pedir la indemnización.

La legislación siguiente, es la ley 19.253, dictada durante el gobierno de Patricio Aylwin. Esta legislación, desde el punto de vista de los problemas heredados de las legislaciones pasadas, optó por una negociación política, por un criterio que llamó de realismo político, que estimó no asumir el problema de las tierras usurpadas. Desde ese punto de vista, esta ley 19.253, reconoce implícitamente lo establecido por la ley de Pinochet, en cuanto a que legalmente las situaciones de usurpación caducaron, y toma una vía indirecta, que es tratar de recuperar las tierras usurpadas a través de los Fondos de Tierras. Y las acciones de estos Fondos de Tierra, dependerán de los presupuestos que el Estado asigne. Además, en la ley, tales Fondos son planteados no estrictamente para devolver tierras usurpadas, sino para ampliar las tierras mapuche.

Y ahí se produce algo que yo creo muy interesante, y paradójico, del punto de vista de lo que pasa a los Estados y a los políticos y legisladores. Ello es que el mecanismo de la ley pro-

mueve que los mapuche hagan recuperaciones de tierras, si es que quieren recuperar sus tierras usurpadas. Porque, como esta ley no modificó la ley militar, un mapuche al que le han usurpado tierras no tiene posibilidad de recurrir a ningún artículo legal para reclamar, pues no existe un artículo que permita iniciar acciones al respecto. Entonces, ¿qué puede hacer si tiene tierras que han sido usurpadas? Provocar un conflicto de tierras. ¿Porqué? Por que si hay un conflicto de tierras, tiene que intervenir la Conadi y tratar de hacer operar el Fondo de Tierras; y vía compra a los dueños de esas tierras usurpadas, devolver la tierra que ha sido usurpada a los mapuche.

Por esta razón es que consideramos que en la ley de Aylwin no se estableció nada. Debemos recordar que esta ley fue negociada y discutida en las comunidades; las que plantearon como propuesta, el tema de las tierras usurpadas y el planteamiento mapuche y de las organizaciones fue de que estas tierras fueran recuperadas. Pero se planteó que en el momento político, de transición del gobierno militar al de la Concertación, era imposible manejar ese tema, menos aun en el parlamento, y que del punto de vista de un criterio real, de medida efectiva, era imposible devolver las tierras usurpadas, porque fueron usurpadas por individuos que ya no viven, que quizás hoy día tienen descendientes. Y el Estado no puede, en virtud de la acción que hicieron sus antepasados, quitarles las tierras a los actuales tenedores.

Por otra parte, el tema provocaría un conflicto con las organizaciones gremiales de los dueños de las tierras, los agricultores, lo que sería un conflicto político de enorme envergadura. Cabe recordar, a propósito de esto, que en el gobierno de la Unidad Popular, cuando los mapuche ven que el gobierno no es represivo y que el tema de las tierras se había hecho cada vez más conflictivo y asfixiante, inician en Cautín una oleada de recuperaciones de tierras, se dice que por casi 200 mil has, en 262 acciones de recuperación, entre noviembre del 70 y septiembre del 73. Y eso desató un pánico y un escándalo político nacional que, entre otras cosas, uno puede presumir que tuvo un resultado en la represión regional, ya que el Informe Rettig dice que Cautín es la región más castigada del punto de vista de los atropellos a los DDHH en cuanto a Detenidos Desaparecidos y Ejecutados. Más del 50% de los casos se dice que son mapuche. Se supone que uno de los argumentos principales fue la movilización para recuperar tierras usurpadas, en el período de la UP.

Sin embargo, la recuperación de las tierras usurpadas ha sido una de las demandas históricas de los grupos mapuche hasta hoy día; seguida de la ampliación de tierras. Recuperar las tierras usurpadas, es una petición humilde por parte de los mapuche. Es decir “volvamos a las tierras que el Estado nos dio con los Títulos de Merced”, nada más que eso, «entréguennos de nuevo las 500 y tantas mil has. que el mismo Estado nos reconoció». Para que eso suceda, faltan como 100 mil has. En segundo lugar, la demanda por la ampliación: “Ampliémoslas, porque objetivamente son pocas. Hoy día somos casi 300 mil mapuche en áreas rurales, y tenemos menos que la cantidad de tierras que le entregaron a 80 mil mapuche en el siglo pasado”.

Otros grupos indígenas en el mundo han dicho: “devuélvannos parte de las tierras que tuvimos, que nos reconoció la Corona y, si entendemos que el Estado no puede devolverlas entonces compénsenos, dennos una indemnización económica, por varias generaciones». La situación mapuche, también ha ido derivando en lo socioeconómico, argumentado que la situación de pobreza que los aqueja actualmente se debe a una medida que tomó el Estado chileno hace 100 y tantos años atrás, sobre la cual ellos no tienen ninguna responsabilidad; y demandan al Estado que reconozca la deuda histórica. Eso, porque el Estado es una figura absoluta en el tiempo. Los gobiernos no. El Estado chileno estableció esa política. Y ese Estado hoy día, desde el punto de vista jurídico, es el mismo, es la misma persona, y como tal, jurídicamente, tiene que reconocer sus culpabilidades, sus atropellos.

### ***Volviendo a la ley 19.253, ¿qué elementos nuevos estableció?***

Por primera vez en Chile - porque en la UP ello no ocurrió - hay una concepción de que existen pueblos indígenas, como tales, en el país. Sin embargo ustedes saben que en la ley no hubo reconocimiento constitucional, ni declaración de Chile como país o como Estado pluricultural ni pluriétnico. Hay una diferencia importante entre reconocer a los pueblos indígenas y el reconocimiento constitucional de que existen pueblos indígenas. De acuerdo a la evolución del derecho internacional, los pueblos indígenas, reconocidos constitucionalmente, tienen derechos como pueblos. Y pueblos es una figura jurídica que tiene derecho a la autonomía y autodeterminación dentro del Estado.

Cuando se propuso la ley de Aylwin, se habló del reconocimiento constitucional y la declaración de Chile, entre otras cosas, como un Estado pluriétnico. Eso no fue aprobado en el parlamento, pues si se reconoce que existen pueblos, se están reconociendo derechos particulares y específicos, respecto de los chilenos, les estamos reconociendo derechos políticos, como la autonomía y la autodeterminación en sus propios asuntos.

Al menos el Estado chileno dijo “Hay pueblos indígenas, hay grupos indígenas”, y es deber del Estado preservar la cultura, iniciar programas de salud intercultural, de educación intercultural, etc.

Reconoció también el problema de la escasez de tierra, y se planteó un Fondo de Tierras y Aguas.

Además se planteó algo nuevo, que nunca se había reconocido, y que desde el punto de vista étnico, muestra que hay un criterio de etnicidad. El Estado permite, a través de la ley, la constitución de comunidades indígenas como personas jurídicas, figura distinta a la reducción. La reducción, como vimos, nace del Título de Merced, mientras que la comunidad es una creación propia de la vida social mapuche, que incluye un espacio, que puede tener una o más reducciones, en que se da la mayor densidad de relaciones económicas, sociales, matrimoniales y rituales. La comunidad es la unidad ritual y ceremonial. Por ejemplo, en un

sector mapuche los cementerios no son de la reducción, sino que los cementerios agrupan a las personas que se consideran parte de una comunidad. Esta figura, que existe como hecho social y cultural real para los mapuche, nunca había sido reconocida en la legislación chilena.

La legislación de Aylwin permite que las comunidades puedan constituirse jurídicamente, y les entrega derechos, como personas, independientemente de los miembros específicos que los componen. Eso es un punto muy importante, que revela una percepción distinta del tema de la etnicidad y un cierto reconocimiento de las formas de vida de los mapuche del área rural.

Sin embargo, hay otros problemas que muestran que este criterio de etnicidad no es permanente en la legislación última. Uno de ellos es la idea de las áreas de desarrollo, sobre las cuales hay una enorme confusión, incluso en la misma Conadi. Si se examina cuidadosamente la ley, esas áreas no son áreas de desarrollo indígena, - tal como se entiende y como se conoce de experiencias de desarrollo indígena en otros países. Esas son áreas donde se van a priorizar la «focalización» de recursos del Estado, que en general se derivan de las políticas sociales de este. Además tales áreas tienen que cumplir con una serie de requisitos, para ser declaradas áreas de desarrollo, lo cual, no tiene nada que ver con lo étnico. Por ejemplo, la ley establece que para ser área de desarrollo, primero tiene que tener homogeneidad ecológica, vale decir, ser - desde el punto de vista ecológico - más o menos similar en toda su extensión, ¿qué tiene que ver eso con lo indígena?

Ello muestra que esta no es una política étnica, pues sí elaborar sus planes de desarrollo socioeconómico en un espacio dado, estima conveniente distinguir áreas homogénea desde el punto de vista ecológico, la priorización es otra. Por tanto, esa idea de homogeneidad ecológica no obedece al criterio de etnicidad de la región, y no tiene nada que ver con étnico; y sin embargo, es puesto como requisito para la constitución de áreas de desarrollo indígena. Por otra parte, la ley no reconoce en el territorio de áreas de desarrollo la participación real y/o el control del desarrollo indígena por los propios indígenas. Dice la ley que serán áreas de desarrollo sólo las que cumplan tales y tales criterios, y en ellas se priorizará la focalización de recursos. Y quienes trabajan en organismos públicos lo saben: focalizar recursos, eso es una parte de las políticas sociales. Y la focalización de recursos es posible según los presupuestos que tengan los ministerios, y los presupuestos de políticas sociales.

Las áreas de desarrollo indígena, en otros países, son áreas donde hay administración o coadministración indígena del espacio territorial considerado, donde ellos toman decisiones sobre los planes a desarrollar, sobre el seguimiento y el manejo de los planes y proyectos. Además, ellas tienen un presupuesto propio en tanto área de desarrollo indígena, no dependen de que se «focalicen» más o menos recursos, pues su presupuesto viene establecido en el presupuesto anual del país, de la nación, y gran parte de este es administrado por los mismos indígenas.

La historia nos muestra que hubo un punto en el tiempo en que los mapuche eran independientes, hasta el inicio de la sucesión de normas: sistemáticamente el Estado nacional, a través de sus legislaciones, de sus políticas agrarias, de políticas educacionales, etc., ha mantenido siempre a este sector mapuche como un sector marginado. Desde ese punto de vista, podemos considerar que el establecimiento de las reducciones marginó, discriminó, a un conjunto de la población que fue incorporada forzosamente al Estado chileno y al territorio chileno, por décadas y décadas hasta hoy día.

Hoy, ante el cúmulo de situaciones lesivas y abusivas las poblaciones se movilizan, algo que ha estado ocurriendo cíclicamente en Chile. Los problemas de recuperación y movilización no son sólo de ahora; ocurrieron en el período de la UP, ocurrieron en el período militar, ocurrieron en el período de Ibañez, etc. El problema mapuche es un problema que siempre enfrenta el Estado, y siempre lo trata, discursivamente, de la misma manera: como un problema que corresponde sobre todo a categorías de campesinos pobres; como problema que es aprovechado por los movimientos de ciertos sectores políticos, que quieren provocarle problemas al Estado. No como un problema de etnicidad.

El actual ministro de Mideplan<sup>1</sup>, ha declarado que aquí no hay problema de autonomía ni autodeterminación, sino que el problema que hay aquí es de pobreza y eso es lo que se debe resolver.

Eso parece decir que todavía la autoridad de gobierno no entiende el tema. Eso es lo más grave, y cuando se habla de voluntad política, se debe tener claro que para comenzar a tenerla hay que empezar a cambiar los paradigmas culturales desde los cuales reflexionamos los acontecimientos, los sucesos, así como las existencias de los otros y las diferencias que tenemos con los otros. Y esto no se percibe en el aparato político, burocrático o público en Chile, tampoco en el sector privado.

En tanto antecedentes jurídicos, Chile es uno de los países más atrasados de América Latina, legislativamente. Y la visión del Estado y del gobierno chileno es que, al contrario, con la promulgación de la ley indígena - y lo han dicho públicamente- pasamos a tener legislaciones indígenas de las más avanzadas del mundo. Eso es absolutamente falso.

Como ejemplo les puedo decir que Brasil, Paraguay, y otros países, ya en los años 80 tienen incorporada en su constitución el reconocimiento de los pueblos indígenas, y tienen un artículo que es muy interesante, que a la larga va a llegar a darse en Chile. Esos países reconocen que los derechos de los grupos indígenas son anteriores a los derechos del Estado. Cuestión impresionante, desde el punto de vista de la juridicidad que ha tenido el Estado contemporáneo, de sus bases filosóficas y políticas. ¿Y porqué lo reconocen así? Porque parten de una cuestión de hecho, que es que el Estado brasileño, por su parte, y el Estado paraguayo, al igual que el chileno, se constituyó después de reconocer que existían los indí-

<sup>1</sup> A la fecha de agosto de 1999, el Sr. Germán Quintana.

genas. Se constituyó en base a un territorio que estaba ocupado por indígenas.

Y este sólo hecho está originando, en muchos países, un cambio en la legislación, que en algunos casos se está llamando el "título nativo". El argumento del título nativo es: "Mis antepasados estuvieron antes que los antepasados de ustedes". Y eso lo ha hecho Brasil y lo ha hecho Paraguay, por lo menos, en el plano legislativo y discursivo; no sabemos lo que hay en la realidad, - si hay atropello o no -, pero al menos se tiene una concepción y legislación distinta respecto a esos derechos.

Así, Brasil ya ha entregado 60 millones de hectáreas a grupos indígenas, y el total de indígenas que hay en Brasil es mucho menor al que hay en Chile. Al respecto, todos los Estados latinoamericanos están entregando millones de hectáreas a los grupos indígenas, desde los años 80, incluido Perú, Ecuador, Colombia, etc. En Colombia tienen incluso áreas coadministradas de parques nacionales y tienen principios políticos de respeto a regiones semi-autónomas, en base a lo que era el tradicional Cabildo Indígena. Los casos de Panamá o Nicaragua, son mucho más lejanos aun, donde hay autonomía, autogobierno, autodeterminación y manejo en asuntos propios.

Entonces, la legislación chilena no es avanzada. Y en eso insisto, porque nuestra percepción como chilenos, - las ideas en el conocimiento común en esta sociedad, la percepción del sector privado, la del aparato público-, esta muy lejos de lo que está ocurriendo hoy día en el plano internacional y del derecho, respecto al tema de los pueblos indígenas. Y nos muestra que como chilenos no entendemos las relaciones interétnicas e interculturales; tampoco los temas en torno a los derechos del otro.

Lo que debemos entender hoy día es que no importa el tema de la cantidad de indígenas. El tema de la existencia de especificidades étnicas y/o de grupos indígenas es un problema cualitativo en el Estado contemporáneo, pues es un aspecto que tiene que ver con el carácter o naturaleza del Estado actual y de la sociedad que se construye contemporáneamente. Y en nuestro caso, aunque tuviera que ver con números, mal que mal los mapuche alcanzan a más de un millón, lo cual tampoco es una cifra despreciable. Y tal cifra los sitúa como el cuarto grupo étnico más numeroso en América Latina, porque en otros países hay muchos grupos indígenas, pero con menos población que los mapuche.

Por tanto, desde lo que hemos comentado, podemos considerar que el Estado chileno está dando sus primeros pasos en el tema. Habrá que ver la voluntad política para dar primeros pasos de calidad.

Volviendo a lo dicho por ustedes al comienzo: no van a haber cambios a gran escala mientras no cambie el tipo de perspectiva del Estado y la sociedad. Porque, como se ha dicho, la pobreza es una parte de la cuestión, pero la pobreza está determinada por estas medidas; la pobreza fue determinada por la no existencia de políticas específicas y especiales.

Otro punto en tal perspectiva es la posición y el trato, la nueva relación que tenemos que tener con los pueblos indígenas. No basta sólo con decir que vamos a tener mil becas indígenas más. Pues, ¿Cuántos estudiantes secundarios hay en la región?, ¿Cuántos son mapuche?, ¿Cuántos universitarios? Sólo 1% de los estudiantes de las universidades regionales tiene ascendencia mapuche. ¿Por qué? ¿Son deficientes, nacen deficientes? No es sólo un problema de pobreza, es un problema que requiere esta nueva visión que se tiene que traducir en políticas especiales.

Y eso, se tiene que entender, que implica cambiar la lógica de nuestro Estado, de nuestra juridicidad, y de la sociedad. Porque se ha llegado a decir que las políticas especiales son segregatorias de los derechos de los demás, y ha habido gente que ha dicho «¿por qué no establecemos políticas especiales para los hijos de los colonos suizos, los colonos alemanes, los colonos franceses, de los pescadores de la costa, etc.?» Si los mapuche quieren políticas especiales para ellos ¿por qué no para los otros?

En nuestra lógica, es difícil entender los derechos que reclaman los otros, derechos que les hemos arrebatado. Entonces, ¿qué es lo que podemos hacer y promover?

Creo que una de las cuestiones básicas es repensar nuestras políticas de vinculación y participación con las poblaciones y recursos que tenemos en la comuna. La gente tiene enormes cantidades de recursos y potencialidades, la primera de las cuales es la existencia de ellos mismos. Y creo que quienes se piensan como gestores de desarrollo de distintos programas, deben notar que el primer papel de un gestor es darse cuenta de cuales son los recursos que tiene al frente y de cómo coordinarse con esos recursos, para acordar acciones hacia objetivos comunes.

Eso significa cambiar también nuestros parámetros de cómo se hacen los programas de desarrollo. Pasar de decir “yo hago programas de desarrollo, yo soy técnico, yo soy veterinario, yo soy ingeniero, yo soy agrónomo, yo soy profesor, yo soy antropólogo... yo hago para los otros, nosotros planificamos, nosotros hacemos los diagnóstico”. ¿Los otros son nuestros objetos?. Acaso preguntamos, ¿no lo podemos hacer juntos, la gente no puede aprender, no lo podemos hacer participativamente, aunque sea en algunos niveles, en algunos planes, no podemos coordinar participativamente los recursos que tenemos?.

Desde ese punto de vista estableceríamos otro tipo de relación, otro tipo de prioridades también en nuestra relación con la población indígena, la población mapuche. Piensen que los mapuche van a pedir - ya están pidiendo algunos, y va ser aún más en el futuro- participación en la administración local, participación en las municipalidades, participación en la elección de autoridades, en los mismos concejos comunales. Si tenemos una comuna con 60, 70, 85% de población mapuche, ¿por qué en la municipalidad no hay nadie que represente, que tenga que ver con esa población? Esa demanda se va a plantear en el tiempo, y la peor

reacción sería sentirnos amenazados en nuestros roles, en nuestros status, en nuestras funciones o en nuestras capacidades técnicas.

Nuestro tema es ¿cómo construimos una sociedad mejor, desde el punto de vista social, económico y cultural?. Y esto lo tenemos que hacer con otros, debemos pensar que "no tengo yo la receta", tengo que hacerlo con otros, no lo puedo hacer negando los derechos, la participación y la expectativas culturales más amplias.

Por lo tanto creo que los objetivos de estos seminarios, de estos trabajos son, no sólo apropiarnos del conocimiento, ver cómo podemos aplicar conocimiento, sino cómo podemos transformar ciertos parámetros que han orientado nuestras conductas, nuestras perspectivas, nuestras evaluaciones de la situación, del trabajo de los otros, de lo cultural. En el hecho ellas deben ser también, formas de cómo nos revisamos nosotros mismos en nuestros propios quehaceres, para tratar de establecer nuevas bases en este objetivo que suponemos común, que nos une, que es que todos los seres queremos vivir en un mundo mejor.

Nota: Este texto corresponde a la transcripción revisada del material presentado por el autor en el evento. C.E.

# Aportes de la Ecología y de las Ciencias Ambientales para un acercamiento a los pueblos indígenas.

## Conceptualizaciones básicas

*Esperanza Parada*

### RESUMEN

El presente documento tiene como objetivo entregar las conceptualizaciones básicas para comprender como las Ciencias Ecológicas y Ambientales pueden aportar en la comprensión y estudio de cómo las poblaciones rurales, indígenas o campesinas hacen uso y se apropian de la naturaleza, asegurándose la sustentabilidad de su medio ambiente.

### I. La Ciencia Ecológica y sus aportes a la comprensión de las poblaciones indígenas

La **Ecología** es una disciplina científica reciente, cuyos inicios se remontan a la segunda mitad del siglo XIX. Haeckel en 1869 fue el primero en acuñar el concepto de Ecología definiéndola como el total de las relaciones de los animales con sus medios ambientes orgánico e inorgánicos. Esta definición primaria de Ecología, por cuanto reconoce a los animales como entes centrales ha ido cambiando a través del tiempo en pos de definir sus objetivos y delimitar su accionar con otras disciplinas biológicas. En la década del sesenta del siglo XX surgen dos eminentes ecólogos, entre ellos, Odum en 1963, define a la disciplina como el estudio de la estructura y funcionamiento de la naturaleza y Andrewartha en 1961, conceptualiza a la Ecología como el estudio científico de la distribución y abundancia de los organismos. Esta última definición aunque operacional, es estática ya que deja afuera un concepto importante que es el de las relaciones. Krebs (1978) asume esta orientación y la completa al definirla como “el estudio científico de las interacciones que regulan la distribución y abundancia de los organismos”. En la actualidad esta definición es más aceptada por los ecólogos ya que también tiene implícito los conceptos de estructura y función en cada uno de los niveles de estudio que le compete.

No obstante lo anterior, y dado lo relevante que esta disciplina se ha constituido para la sociedad, la Ecología debería ser considerada como la ciencia de la realidad ambiental, así como la Física lo es de la Ingeniería, ya que sí estamos limitados por las leyes de la Física al construir aeronaves y puentes, deberíamos estarlo por los principios de la Ecología al actuar y/o modificar nuestro medio ambiente.

## Niveles de integración de competencia de la Ecología

Los niveles de integración jerárquica que le competen a la Ecología son fundamentalmente el **nivel poblacional** (definido como el conjunto de individuos de una misma especie y que habitan en un área geográfica dada y que tienen la capacidad de reproducirse y dejar descendientes viables), **nivel comunidad/ ecosistema** (definido como el conjunto de poblaciones que concurren en el espacio y /o en el tiempo y se encuentran en equilibrio por las interrelaciones y/o procesos que ocurren entre ellas) y **nivel paisaje** (unidades ambientales, definidas fundamentalmente en función de la vegetación predominante, el relieve, la topografía). Cada nivel jerárquico es analizado de acuerdo a dos atributos fundamentales que son la estructura y la función.

La **estructura** se refiere a la constitución (componentes) y disposición física de los elementos que componen cada nivel de organización, por ejemplo a nivel poblacional: cómo los individuos de una población se disponen en el espacio horizontal o vertical; a nivel comunitario: qué poblaciones (especies) la conforman y como éstas concurren en el espacio o en el tiempo. El atributo **función** está referido a la variedad de procesos biológicos y biogeoquímicos así como a las distintas maneras de cómo ocurre ese determinado proceso en los distintos componentes del nivel analizado, por ejemplo a nivel poblacional cómo es y cómo se producen los ciclos de vida de las poblaciones en cuestión, el proceso de alimentación, entre otros, y a nivel comunitario cómo se establecen los procesos de competencia por el espacio, refugio, alimento y/o depredación para conformar la cadena trófica y permitir el flujo de energía y ciclaje de materiales.

En cada nivel de integración los elementos que lo conforman pueden ser caracterizados y cuantificados. El conjunto de ellos conforman una unidad estable ya que operan las fuerzas naturales para mantener el equilibrio del sistema; es así como las poblaciones tienen un tamaño determinado (abundancia) el que es regulado fundamentalmente por la natalidad y la mortalidad y secundariamente por la capacidad de emigración e inmigración de sus componentes o partes de ellos. Las comunidades de igual modo mantienen su equilibrio (homeostasis) a través de varios procesos que actúan integradamente y/o separadamente, siendo los procesos biológicos de depredación y competencia -llamadas también relaciones interespecíficas- que regulan de manera más significativa el equilibrio de la comunidad/ecosistema.

Muchas hipótesis tratan de explicar el equilibrio en la naturaleza (**homeostasis**). La Escuela Biótica plantea que los factores dependientes de la densidad son decisivos para impedir el aumento de las poblaciones. La Escuela Climatológica atribuye la regulación a factores abióticos relacionados con el clima, y una tercera escuela llamada Holística enfatiza que todos los factores son importantes, sean o no dependientes de la densidad. Hay consenso entre los ecólogos que todas las teorías son importantes y no mutuamente excluyentes, de modo que cuando se trata de buscar las causas del equilibrio o desequilibrio, habría que

tener presente al conjunto de elementos que conforman el ecosistema tanto bióticos como abióticos, es decir hay que tener una visión holística del problema (Krebs, 1983).

## **El porqué de la degradación ambiental**

De lo anterior se desprende que cambios sustantivos que se produzcan en el ecosistema (por incorporación de elementos, por sustracción o por aumento sustantivo de uno o varios de ellos) el equilibrio natural se rompe, ya que se alteran el flujo de energía, el ciclo de nutrientes o materiales y/o algún otro proceso importante, como por ejemplo, las relaciones interespecíficas. No obstante lo anterior, la naturaleza tiene la capacidad de respuesta frente a una perturbación, lo que se conoce como **resiliencia**. El tiempo de recuperación natural del sistema va a depender del tamaño o intensidad de la perturbación producida.

El hombre ha sido uno de los causantes principales de la pérdida del equilibrio de la naturaleza, desde que éste empezó a hacer uso de ella, existiendo una relación directa entre uso antrópico de la naturaleza y su destrucción y/o desequilibrio. De acuerdo a Naveh y Lieberman (1993), el grado de intervención antrópica en la ecósfera (sistema de sustentación de vida del planeta) se mueve en un continuum de creciente control antrópico que va de un mínimo en los ecosistemas prístinos a un máximo en los paisajes urbanos industriales.

Si se concibe a la ecósfera como un sistema ecológico global bajo distintos grados de influencia humana, es necesario regular la actividad del hombre en función de su impacto sobre el ambiente (Rozzi, 1994). Si bien el aporte fundamental de la Ecología es y será la generación del conocimiento para una mejor comprensión del funcionamiento de la naturaleza y el porqué de las causas de la degradación, es a la sociedad toda que le compete promover acciones entre científicos, profesionales, políticos y comunidad para aminorar la degradación ambiental. De un suscito paralelo entre el pensamiento y comportamiento de la sociedad occidental con el cúmulo de tradiciones de comunidades ancestrales, se percibe que la preocupación por el cuidado de la naturaleza de estos últimos, es mucho más antigua que la de los occidentales. Es por ello, que se hace necesario sustentar enfoques metodológicos en el conocimiento ancestral que aún conservan algunas comunidades. La Etnoecología es una disciplina científica que intenta llevar a cabo la consideración anterior.

## II. Los escenarios ecológicos ambientales de los pueblos indígenas en la IX Región de la Araucanía, Chile

### 1.- Area costera: Pueblo Lafquenche

El área geográfica que ocupa el Pueblo Lafquenche corresponde al área costera de la IX región, cuya orografía destaca por la ausencia de la cordillera de la costa. Políticamente corresponde a las comunas de Carahue, Puerto Saavedra, Teodoro Schmidt y Toltén e involucra en su problemática ambiental además a la Provincia de Arauco de la VIII Región.

Los ecosistemas de esta zona, usados por el pueblo Lafquenche son:

- ecosistema de humedales: conformado por estuarios, ríos y lagos;
- ecosistema marino litoral;
- ecosistema terrestre de las franjas litorales y zonas interiores.

La existencia de estos ecosistemas ha permitido que este pueblo sea caracterizado como recolector pescador, rasgo que combina con la agricultura de subsistencia.

**Los problemas ambientales detectados** en esta área por recurso natural son:

- **Recurso agua:** existen problemas tanto a nivel de cantidad como calidad; respecto de la cantidad destacan las grandes diferencias de niveles de caudal de los ríos a lo largo del año, preferentemente en el río Imperial, situación que se traduce en inundaciones frecuentes y abundantes con la consiguiente pérdida de tierras. Respecto de la calidad, los ríos en su curso final acarrearán una gran cantidad de sedimentos y contaminantes producto de pesticidas agrícolas y residuos sólidos domiciliarios urbanos e industriales, producto de la mala disposición de ellos (frecuentemente en el lecho del río).
- **Recursos hidrobiológicos:** la actividad de pesca artesanal y extracción de mariscos en especial el choro zapato ha aumentado dado el mayor esfuerzo de pesca o captura que se ha venido efectuando estos últimos años, situación que ha derivado en una sobreexplotación de dichos recursos. A lo anterior se suma el hecho que los lugareños ya no pueden usar *ad livitum* el río dado que la legislación vigente exige tener concesiones de uso de las aguas.
- **Recurso suelo:** destaca la erosión de los suelos por el reiterativo uso que se hace de él sin la implementación de técnicas apropiadas. Esta condición se da en la mayor parte de las áreas de uso indígena, como resultado de la intervención tecnológica externa.
- **Recurso flora y vegetación:** el principal problema ambiental dice relación con el exterminio de la cubierta vegetal, en especial el bosque nativo existente, el que ha sido sustituido por especies exóticas: pino y eucalipto, con los consiguientes conflictos con las empresas forestales, situación que se da preferentemente en el límite entre la IX y VIII Región (Hernández *et al* ed., 1999, Lillo, 1999).

## 2. Area cordillerana y precordillerana

Esta área, en especial la cordillerana es ocupada por el Pueblo Pehuenche, nombre que deriva del uso del piñón, fruto de la araucaria (*Araucana araucana*). Esta área corresponde políticamente a las comunas fronterizas de Lonquimay, Melipeuco y Curarrehue. En la precordillera están las comunas de Curacautín, Vilcún, Cunco, Pucón y Villarrica, estas últimas asociadas a los cuerpos de agua lacustres.

Los ecosistemas ocupados por el Pueblo Pehuenche son:

- ecosistema de bosque del tipo araucaria, nombre que obedece al predominio de esta especie;
- ecosistemas de humedales, conformados por lagos y lagunas y por el nacimiento de las hoyas hidrográficas de los ríos Bio Bio, cuyo cauce medio y posterior corre por la VIII Región y los ríos Imperial y Toltén que ocupan con sus tributarios toda la IX Región.

**Los problemas ambientales asociados** a estos ecosistemas y que repercuten en el Pueblo Pehuenche son:

- **Recurso flora y vegetación:** tala del bosque nativo, lo que ha significado no disponer de los recursos no maderables del bosque: piñón, leña, entre otros. A lo anterior se suma el problema de uso de las áreas para ganadería, por haberse transformado parte de ellas en Areas Silvestres Protegidas, donde es el Estado de Chile el que impide su uso.
- **Recurso agua - tierra:** un gran conflicto ha surgido respecto de estos recursos por la pérdida de terrenos por inundación de tierras para la construcción de mega proyectos hidroeléctricos (Lillo, *op cit.*).

## 3. Area del valle central

Dada las condiciones biogeográficas de ésta área corresponde separarlas en el secano interior norte y el valle central sur.

### 3. a) Secano interior norte:

Esta área geográfica corresponde a la vertiente oriental de la Cordillera de Nahuelbuta. Corresponde políticamente a las comunas de Los Sauces, Purén, Lumaco, Traiguén, Galvarino.

El ecosistema predominante usado es el terrestre, el cual evidencia un grado máximo de degradación por la intervención antrópica que se ha hecho a través de la historia, particularmente desde el siglo pasado con la incorporación de las colonias europeas. La tala de la vegetación nativa para dar paso al uso agrícola, -especialmente a cultivo de trigo- llevó a un

empobrecimiento máximo de los suelos por falta de tecnología apropiada evidenciándose en la actualidad por las cárcavas existentes.

El **recurso agua** es escaso y los pocos y pequeños cuerpos de agua presentan una contaminación orgánica preocupante.

El **recurso flora**, como se señalara anteriormente, se ha talado y se ha sustituido por plantaciones forestales con especies exóticas. Las Areas Silvestres Protegidas en la cordillera de Nahuelbuta, representadas por la R.N. Nahuelbuta y el Monumento Nacional Contulmo, dan muestra de la vegetación existente en años pretéritos, contribuyendo además a abastecer de agua a las vertientes y cuerpos de agua de la zona.

### **3. b) Valle central sur:**

Esta área geográfica corresponde en sentido estricto al valle central con una condición climática diferente a la zona norte de la región, por la influencia marítima que se introduce hacia el continente dada la ausencia de la cordillera de la costa. Esta situación hace que en general las condiciones térmicas y la pluviometría sean diferentes. Corresponde políticamente a las comunas de Victoria, Perquenco, Lautaro, Temuco, Nueva Imperial, Freire, Pitrufquén, Gorbea y Loncoche.

Los ecosistemas predominantes son los terrestres con gran influencia antrópica traducidos en áreas agrícolas principalmente de monocultivo y de subsistencia por parte de campesinos e indígenas. Existen otros ecosistemas terrestres representados por pequeños bosquetes y praderas naturales restringidos fundamentalmente a particulares donde ha sido posible conservar parte de la biodiversidad propia de la zona biogeográfica.

Las hoyas hidrográficas de la región que atraviesan de cordillera a mar tienen su relevancia en estas áreas, conformando distintos tipos de ecosistemas de humedales: ríos, lagunas, pantanos y hualves, los que son usados por la población humana.

**Los problemas ambientales actuales** que destacan en esta área dicen relación con:

- **Recurso agua:** al igual que en la zona costera, los problemas son tanto a nivel de cantidad como calidad. Respecto de la cantidad destaca las grandes diferencias de niveles de caudal a lo largo del año, preferentemente en el río Imperial, que como ya se dijo, se traduce en inundaciones frecuentes y abundantes con la consiguiente pérdida de tierras por la erosión de la riberas, hecho que cobra relevancia en el río Cautín desde el sector de Maquehue hacia la costa. A lo anterior se suma la extracción de áridos cada vez más demandado para la construcción de viviendas y carreteras. Respecto de la calidad, tanto los ríos Toltén como Cautín son depositarios de una gran cantidad de contaminantes agrí-

colas (pesticidas, fertilizantes) y residuos domiciliarios sólidos y líquidos urbanos e industriales lo que unido a la falta de un sistema de tratamiento de aguas en los grandes centros urbanos como Temuco hacen que la calidad de ésta sea cada vez más deficitaria.

- **Recurso suelo:** también se encuentra afectado en cantidad y calidad. La expansión urbana ha sido una de las causas principales de la pérdida del recurso suelo tanto en cantidad como en calidad, unido al uso reiterativo de insumos agrícolas. Lo anterior tiene también su incidencia en los recursos flora y fauna.

### **III. La Etnoecología: Acercamientos metodológicos hacia poblaciones rurales indígenas.**

#### **Conceptos y principios básicos:**

Para una buena parte de antropólogos, la Etnoecología es una fracción de la Etnociencia (nueva etnografía o etnografía semántica). Si se asume que la Etnociencia estudia la suma total del conocimiento que una cultura tiene sobre su universo natural y social y sobre sí misma, la Etnoecología sería el área encargada de estudiar aquella porción del conocimiento tradicional relativa a la naturaleza. Conklin (1954) fue el primer ecólogo en utilizar el prefijo "etno", en un estudio realizado con los Honunoo en Filipinas, para denotar que el área de conocimiento explicitado fue el del observado (campesino) y no el del observador (investigador). Desde el trabajo de Conklin a la fecha muchos investigadores han tratado de definir y delimitar los objetivos de la Etnoecología. Posey *et al* (1984) la define como "las percepciones indígenas de las divisiones naturales del mundo biológico y las relaciones humanas con el ambiente". Brosius *et al* (1986) la define como "la manera como los agricultores tradicionales conceptualizan los ecosistemas de los cuales dependen". Toledo (1990) propone extender el dominio de la Etnoecología más allá del conocimiento que una población humana tiene sobre su medio ambiente, dándole importancia además a los comportamientos que dicho conocimiento genera, enfatizando que el estudio de los sistemas cognitivos no puede ser estudiado de manera separada de su puesta en práctica.

La Etnoecología por tanto es una ciencia interdisciplinaria que requiere del conocimiento proveniente de las Ciencias Sociales y Naturales, en especial de la Ecología para la comprensión de lo relativo a las relaciones sociedad-naturaleza.

## La investigación etnoecológica

### Marco teórico

La investigación etnoecológica, por lo común, tiende a concentrarse en el estudio de los saberes y habilidades **tradicionales** relativos al manejo de los recursos naturales. El concepto de tradicional está referido a aquella porción de población rural que por una u otra razón permanece realizando un manejo de la naturaleza basado en prácticas ancestrales y con poco o ningún acceso a las nuevas tecnologías (especialmente agrícolas) generadas en las últimas décadas (maquinarias, fertilizantes, pesticidas, etc). Contrario a lo tradicional, el sector moderno sería aquel que ha adoptado el paquete tecnológico contemporáneo de la llamada agricultura industrial y que por una o varias razones se abstiene o niega de utilizar prácticas derivadas del conocimiento históricamente acumulado.

De acuerdo a lo anterior, los sujetos de la investigación serían los indígenas y los campesinos, por cuanto ambos, a pesar de sus diferencias culturales, mantienen transacciones comerciales con los mercados regionales, nacionales e incluso internacionales. El tipo de economía que opera en estas comunidades es la de subsistencia, caracterizada como una economía natural abierta cuya subsistencia depende más de los intercambios ecológicos con la naturaleza que de los intercambios económicos con la sociedad a la que pertenecen. Es el caso para la IX Región de Chile, los pueblos Pehuenches en la Cordillera de los Andes, Lonquimay, Mapuches en el valle central y costero, y Lafquenches en la zona costera de la Región de la Araucanía.

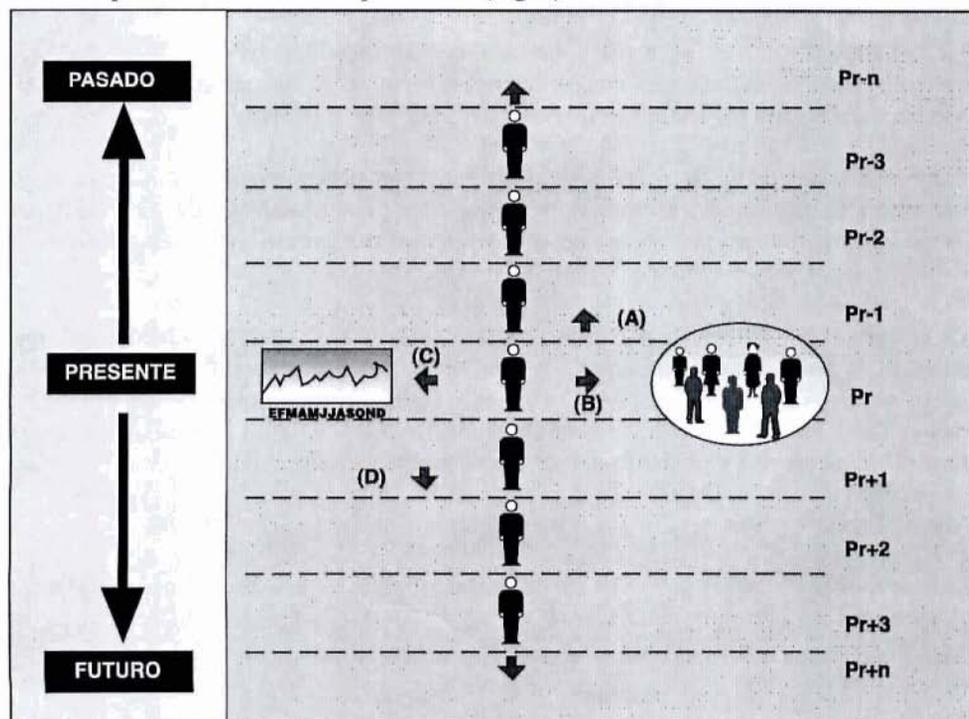
Los productores rurales sean campesinos o indígenas están obligados a adoptar variadas estrategias de supervivencia que les garantice un flujo ininterrumpido de bienes, materiales y energía de los ecosistemas para satisfacer sus requerimientos básicos: alimentación, salud, vivienda. Para ello hacen uso del territorio de tal forma que favorecen dos características ambientales básicas: la heterogeneidad espacial y la biodiversidad (genética y poblacional). Esta estrategia del uso múltiple de la tierra permite a los campesinos manejar diferentes unidades paisajísticas o ecogeográficas; cada uno conteniendo elementos bióticos y abióticos característicos.

De acuerdo a Toledo (1991), esta estrategia que puede operar a nivel de unidad familiar, o a nivel de una comunidad rural o territorio, permite la utilización óptima del ambiente, integrando y combinando diferentes prácticas productivas, el reciclaje de materiales, energía, agua y desechos. La opción por esta estrategia ha hecho que el productor campesino generalmente no sólo sea agricultor, también puede ser pescador y/o hacer uso de los productos que le ofrece el bosque. Como resultado de lo anterior, la típica propiedad campesina tiende a formar un complejo mosaico paisajístico, en el cual los campos de cultivo, las áreas de descanso, los bosques primarios y sus estados sucesionales, los huertos familiares, las pequeñas áreas ganaderas, los cuerpos de agua, no son sino segmentos de un solo sistema.

Como verdaderos estrategas del uso múltiple de la tierra, utilizan sus recursos naturales (animales, plantas, suelo, topografía, agua, clima y otros) y los procesos que en ellos ocurren (ciclos de vida de animales y plantas, movimiento del agua, sucesiones ecológicas, entre otros), asegurando su sustento diario a través del tiempo.

De acuerdo a lo postulado por Toledo (*op cit*), para llevar a cabo su trabajo los campesinos y/ o indígenas cuentan con un cúmulo de conocimientos: **corpus** cuya síntesis se ha logrado a través de:

- la experiencia histórica acumulada y transmitida oralmente a través de generaciones por sus antecesores,
- la experiencia socialmente compartida por los miembros de una misma generación (o tiempo generacional), y
- la experiencia particular del propio campesino o indígena adquirida a través de la repetición de los ciclos productivos (anual) paulatinamente enriquecidos por las variaciones e impredecibilidades correspondientes (Fig. 1).



Figural: Dimensiones del conocimiento tradicional. El conocimiento contenido en el corpus de un solo productor campesino/indígena es la síntesis de: a) su experiencia histórica, b) la experiencia socialmente compartida con los miembros de su generación, c) su propia experiencia personal y particular a través de su encuentro con los ciclos productivos anuales, d) conocimiento transmitido a las siguientes generaciones (Extraído de Toledo, 1991).

La existencia del corpus ha sido también enfatizada por Barahona (1987) (en Toledo *op. cit*) quien lo describe como un conocimiento real, presente en la mente y recuerdos de ciertos campesinos e indígenas o como sabidurías de comunidades rurales, de registro nemotécnico y por tanto implícito en su existencia. La transmisión de este conocimiento se logra a través del lenguaje y por ende es un conocimiento no escrito. La memoria es por tanto el recurso más importante para cualquier productor rural. El cuerpo de conocimiento que en efecto es la expresión de ciertas personas o sabidurías comunitarias, es también una síntesis histórica y cultural de algún o algunos productores.

El fenómeno resultante es un proceso histórico de acumulación y transmisión de ese conocimiento, no exento de experimentación, que toma la forma de espiral en dos escalas de tiempo: la del propio productor, ya que durante cada ciclo productivo su experiencia se ve paulatinamente incrementada sobre la base de lo aprendido en el ciclo inmediatamente anterior, y en la cultura ya que el conocimiento se va perfeccionando (y adaptando) generación tras generación a la realidad de cada presente.

La convalidación de este proceso se expresa en la práctica: **praxis** (sensu Toledo, *op cit*), es decir, en el éxito de las prácticas que permiten tanto al indígena como a su cultura sobrevivir a lo largo del tiempo sin destruir o deteriorar su fuente original de recursos: los ecosistemas.

Por lo anterior, se podría decir entonces que lo que opera en este caso es una síntesis entre la tradición y la modernidad. Esto permite la primera reflexión respecto del accionar de los agentes de desarrollo en las comunidades involucradas. ¿En qué medida se tiene en cuenta la tradición de estas comunidades?

Un error en el que reiteradamente se incurre al intentar un análisis de las sabidurías campesinas, es no tener presente el corpus o querer encontrar en él propiedades y significantes similares a los de la ciencia contemporánea. Ello significa desconocer la existencia de una racionalidad diferente en las culturas rurales, reduciéndolas de paso a meras extensiones o a formas incipientes del racionalismo que domina la actual civilización.

## **Metodología de trabajo**

La Etnoecología se lleva a cabo a través de una investigación participativa cuyos actores son el investigador y el campesino/indígena

### **Rol del investigador:**

El investigador inicia su trabajo indagando acerca de cómo el campesino/indígena (el observado) codifica el corpus y se apropia de su territorio o espacio productivo (praxis) para luego confrontar todo ello con su propio análisis. El investigador, por tanto, hace una comparación entre dos modelos o imágenes de la misma realidad: la visión del lugareño y la visión científica. Estas dos

visiones, denominadas cognoscitiva y operacional, constituyen las dos visiones del abordaje etnoecológico. El modelo operacional construido por el investigador es el resultado de un análisis metódico y detallado del espacio productivo estudiado desde una perspectiva ecológica, es decir, de la naturaleza y sus recursos concebidos teóricamente y prácticamente como sistemas ecológicos. Es pues tarea permanente de quien investiga en esta corriente el convalidar, a través de la forma más rigurosa posible, la validez ecológica del modelo cognoscitivo, esto es, de las formas como la cultura estudiada se apropia de la naturaleza (Fig. 2).

La amplitud y profundidad de toda investigación etnoecológica están marcadas, como sucede en cualquier estudio, por los objetivos particulares que persigue. En algunos casos existirá más interés académico o teórico (en cuyo caso se hará énfasis en lo descriptivo) y en otros predominará la necesidad práctica de encontrar fórmulas adecuadas de manejo de determinados recursos. También puede tratarse de un estudio etnoecológico completo donde se intente estudiar todos los aspectos de la apropiación intelectual y práctica de la cultura bajo estudio, o bien de un análisis enfocado a evaluar la utilización agrícola, pesquera, forestal o de biodiversidad que realiza un grupo humano, con el fin de desarrollar pautas de desarrollo de un cierto espacio rural.

Junto a lo anterior se tendrá que especificar la escala espacial a estudiar: familia, comunidad, conjunto de comunidades de una región. Esto está en estrecha relación con el tiempo a ocupar y con el número de investigadores a participar. Un estudio etnoecológico completo requiere de investigadores de diferentes disciplinas, en tanto que un etnoecólogo sólo puede llevar a cabo un estudio más acotado.

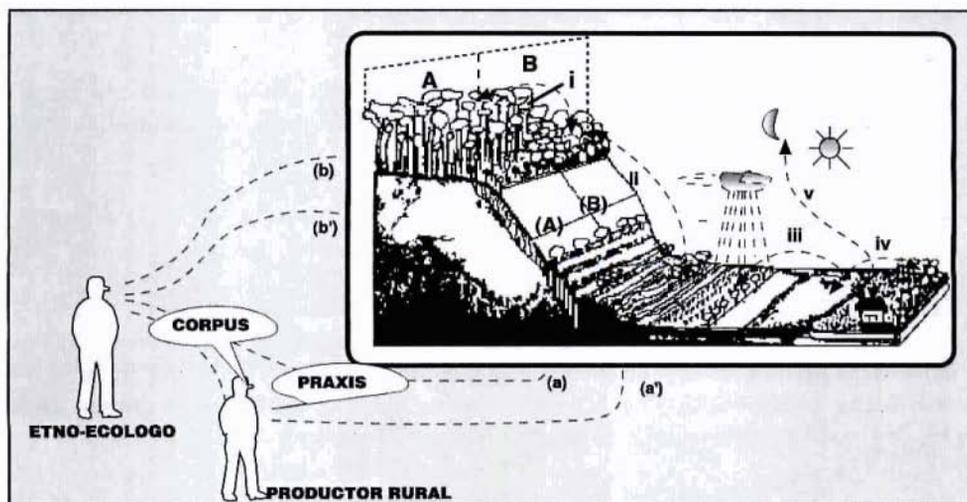


Figura 2: El abordaje etnoecológico supone el estudio del corpus y de la praxis del productor estudiado (a, a') así como de su confrontación con el modelo cognoscitivo derivado del análisis científico del espacio productivo que dicho productor se apropia (b, b') y de su convalidación con un manejo ecológicamente adecuado de los recursos naturales (ecosistemas) contenidos en dicho espacio productivo (Extraído de Toledo, 1991).

## **Etapas de la investigación etnoecológica**

Cualquiera sea el caso, una investigación etnoecológica debe contemplar las siguientes etapas:

- Realización de una línea de base de los recursos naturales que conforman el área de estudio.
- El desciframiento del código ecológico campesino/indígena, es decir, según terminología de Toledo (1991), el revelamiento del corpus, lo cual se logra mediante un paciente y minucioso diálogo con él y sus informantes.
- La comprensión de las formas de apropiación de los recursos naturales del espacio productivo, esto es, el entendimiento de la praxis campesina y
- La evaluación o convalidación de esa praxis en función de sus efectos sobre los recursos naturales apropiados, es decir, sobre los ecosistemas

### **III. Intereses y aportes desde la sociedad occidental: investigadores y agentes de desarrollo. Limitantes o desaciertos y desafíos futuros**

#### **De las investigaciones realizadas**

Un somero análisis de lo que ha ocurrido a la fecha respecto de los trabajos y/o investigaciones hacia los pueblos indígenas en la IX Región, permite destacar:

#### **Respecto de los investigadores:**

- Por lo común se ha abordado el estudio de los saberes tradicionales separándolos de sus significados prácticos, perpetuando de paso la tendencia generalizada de examinar la cultura como algo distinto y autónomo de la producción.
- Se ha hecho énfasis en el estudio de fracciones (herbolaria, fauna, suelos, etc.) o dimensiones (usos, nomenclaturas) de esa sabiduría, olvidándose de generar una comprensión holística o de su totalidad.
- Se han concentrado exclusivamente en el examen de la porción objetiva de esas sabidurías (tradiciones), olvidándose que en el corpus indígena o campesino los conocimientos objetivos se hallan amalgamados junto con otras dimensiones más subjetivas del pensamiento, como lo son las creencias y las percepciones (cosmovisión).

En el fondo, estas limitantes han surgido porque salvo excepciones, los investigadores se han concentrado más en el estudio del conocimiento mismo, que en quienes los generan y de los significados que ellos adquieren para su propia supervivencia.

## **Respecto de los agentes del desarrollo:**

La modalidad de trabajo o estrategia utilizada a la fecha ha sido unidireccional e impositiva, ya que los agentes han llegado a los sectores a imponer un sistema de conocimiento y de aprendizaje que es el conocimiento de la sociedad occidental, sin tener en cuenta la sabiduría del indígena, sus costumbres, percepciones e interpretaciones propias de su cultura.

Junto con lo anterior, el conocimiento generado se divulga hacia la comunidad científica e intelectual, pero generalmente éste no vuelve hacia los pueblos, no se confronta con ellos los resultados obtenidos y menos aún éste es usado para un mayor desarrollo de los pueblos indígenas. Por otra parte, el indígena muchas veces no cuenta con herramientas para entender las conceptualizaciones del mundo occidental, que le permitan comprender e internalizar ese conocimiento sin perder sus propias tradiciones. Esta limitación se ve acrecentada cuando no se cuenta con la posibilidad de un lenguaje escrito. Hoy día este fenómeno se agrava por la emigración de la población joven hacia centros urbanos en busca de trabajo, dejando sólo a los más ancianos en el campo y sin la posibilidad de transmitir sus saberes a las generaciones más jóvenes. A lo anterior hay que agregar que el sistema educativo ha jugado un rol en contra de las tradiciones, al introducir un conocimiento occidental en los planes de estudios de las poblaciones rurales sin tener presente la cultura indígena.

Si se hiciera una distinción a nivel cultural entre lo que es un indígena ( población que habla una lengua propia y/o además de la lengua de carácter nacional) y un campesino (población rural que habla la misma lengua nacional) sin considerar el criterio económico (ya que ambas se relacionan con otras poblaciones nacionales sean urbanas o rurales), son los indígenas los que están en mayor desmedro respecto de lo expresado anteriormente. Es decir, cuando se trabaja en comunidades campesinas tanto los investigadores como los agentes de desarrollo deberían tener menos dificultades para que la retroalimentación se produzca, ya que la cosmovisión es o debería ser similar. Al mismo tiempo, dada la ignorancia de los técnicos, estos pierden la oportunidad de conocer un estilo de vida distinto, que bien comprendido, puede constituir una excelente fuente de enriquecimiento personal y social.

**CONAMA**, 1994. Manual de Evaluación de impacto ambiental. Conceptos y Antecedentes Básicos. Ed. Alfabetá Impresores.

**Conklin, H.** 1954. An ethnoecological approach to shifting agriculture. *Trans. N.Y. Academy of Sciences* 17:133-142.

**Gobierno Regional de la Araucanía**, 1995. Estrategia de Desarrollo Regional 1995-2000. Gráfica Andes. 122 pp.

**Hernández, A., Celis, A., Peralta, L., Durán, T., Tereucán, J., Larraín, S. y Larraguibel, C.P.**, editores, 1999. Pueblo Mapuche y Expansión Forestal. Ed. Programa Chile Sustentable. 51 pp.

**Krebs, C.** 1983. Ecología. Estudio de la Distribución y la Abundancia. 2ª ed. Harper & Row latinoamericana. México. 753 pp.

**Lara, G. y Parada, E.**, 1987. Esquema Ecológico de la Región de la Araucanía. I. Zonas biogeográficas. *Revista El Arbol* (3):15-17.

**Lillo, R.** 1999. La legislación como aspecto de la relación intercultural. *Revista CUHSO Volumen Especial 1*: 40-48.

**Naveh, Z. y Liberman, A.**, 1993. Landscape ecology theory and applications. 2ª ed. Springer Verlag. New York.

**Posey, D., Frechione, J. y Eddins, J.**, 1984. Ethnoecology as applied anthropology in Amazonian development. *Human Organization* 43:95-107.

**Rozzi, R., Armesto, J., y Figueroa, J.**, 1994. Biodiversidad y conservación de los bosques nativos de Chile: una aproximación jerárquica. *Bosque* 15(2):55-64.

**Toledo, V.** 1990. The ecological rationality of peasant production. En: Altieri, M. & S. Hecht (Eds.). *Agroecology and small farm development*. CRC Press.

**Toledo, V.** 1991. El Juego de la Supervivencia. Un manual para la Investigación Etnoecológica en América Latina. Ed. CLADES Berkeley, California. 76 pp.

**Toledo, V.** 1992. What is Ethnoecology? Origins, scopes and implications of a rising discipline. *Etnoecológica* 1 (1):5-21.

# Las relaciones interétnicas desde la perspectiva mapuche<sup>1</sup>

*José Quidel*

## Primer acercamiento

Si pudiéramos graficar las relaciones interétnicas podríamos encontrar varios niveles y al mismo tiempo ver cómo una etnia ha ido evolucionando en desmedro de la otra.

1. Durante la **conquista** podríamos describir las relaciones como propias de un antagonismo entre dos sociedades o pueblos que defienden sus políticas, principios y objetivos. Pero por lo menos existiendo una coexistencia paralela, propia de una guerra. Durante la conquista se fueron desarrollando diferentes grados de relaciones interétnicas entre mapuche y españoles.

Las primeras incursiones fueron más bien bélicas y manifiesta diferentes matices en los **weychan**, **awkan**, **malon**, **gapitun**, **weñewün**. La gran mayoría de las relaciones establecidas hasta entonces desataron el **üzewün**, el odio de los mapuche. Las atrocidades con que los españoles actuaron hacia los mapuche hizo que este pueblo elaborara una estrategia de respuesta y lucha en contra de estos bárbaros que atravesaron el océano. El apelativo de **wigka xewa**, fue muy vigente en una época. El perro es fiel, pero a veces desconoce, sólo defiende lo suyo atacando a los otros.

**Weychan** es un término que denota guerra campal, como las primeras batallas; al igual que el término **awkan** de pelear, poner a prueba las destrezas en el campo de batalla.

**Malon** es la estrategia de irrupción en terreno enemigo. El objetivo de los **malon** es obtener botín de guerra, bienes, animales, mujeres, armas, entre otros. Entre mapuche el malon posee variadas connotaciones como el ejercicio de reclamo que se le hace a una familia por conductas indebidas de los sujetos y a través del cual producían daños a terceros.

**Gapitun**: acto de raptar mujeres jóvenes.

**Weñewün**: acto de robo a través del cual se ponen a prueba las destrezas del **koha** y las del dueño del objeto a extraer.

---

<sup>1</sup> Este texto fue revisado para su expresión en castellano por el profesor Raúl Caamaño, Departamento de Lenguas, UCT.

La historia oral recuerda de muy mala forma los inicios de esta época. Se les asocia a diferentes males que llegaron desde el **pikun mapu**, como lo es el invierno, las enfermedades, el dolor, lugar de tierras infértiles, las tierras del fuego, **kūxal mapu**, por lo del desierto. Distintos signos presagiaron la larga presencia y lucha de estos males (**pewütun rawilma, wezake pewman**).

De los españoles se tiene una visión muy bárbara, producto de la guerra. Los castigos que daban a sus prisioneros, las formas de ajusticiar eran terribles, pero al contrario de los efectos que ellos esperaban, al mapuche le provocaba más ira. Eran tiempos de empalar, amputar, descuartizar partes del cuerpo y luego mostrarlos en la plaza «**Kuñij chekelay ti pu wigka, echay xewa mew egün**».

2. La segunda fase es para **negociar**. Negociar diferentes aspectos que estaban en juego. Demarcación del territorio, establecer normas de comercio, la entrada o no de los misioneros, liberar los rehenes o cambiarlos. En esta fase ya vemos a la población mapuche disminuida con respecto a la conquista y esta disminución es de diversa índole: población, la mayoría diezmada por pestes y enfermedades traídas por los conquistadores, y disminución territorial pues ya no es el Itata el límite en este periodo.

En esta época abundan los parlamentos y grandes juntas entre españoles y mapuche. Pero, también las sangrientas batallas, cuando algunas de las partes fallaba a lo acordado.

A medida que avanza el proceso a través de los años se van perfilando nuevos estilos de relaciones como el **xawkituwün**, que es producto principalmente del comercio que se estableció entre los mercaderes y la población mapuche. Comienzan a incorporarse diferentes especies tanto de vestir como de comer y utensilios. El **rūxan** floreció, comenzó a tomar fuerza. Se adoptaron los animales como el vacuno y el mapuche rápidamente lo adaptó al igual que el caballo, aunque en algunos **kuyfike güxam** existía un ser parecido el cual cumplía ciertas funciones religiosas.

En esta fase del contacto tenemos la triste experiencia de la persecución de los **machi wijiche**, cuyo resultado fue que ninguna familia quiso asumir más el rol de **machi** y surge entonces el **gempñ**.

3. La fase de **penetración**, la cual podríamos ubicar a fines del siglo XIX, correspondiente al periodo **republicano** de Chile independiente de la corona. En esta época el ejército chileno vencedor de la guerra del pacífico contra la confederación Perú Boliviana, penetra el territorio mapuche al sur del Bio Bio, con una verdadera masacre hacia la población mapuche. Mayor disminución territorial, despojo casi absoluto. Disminución poblacional, cultural, económica, social y política entre otras. Se asesinan **machi** en el sur, se desestructura la organización mapuche, arrestando a los **logko** rebelde, educando a los hijos de los **logko** en

escuelas especiales para ellos. Se introduce la escuela y con ella pierde fuerza la educación mapuche que ya estaba en franca retirada.

## Los wigka y la ritualidad mapuche

*«Carlos y Conrado Luschinger, le pidieron a las comunidades que hicieran un **gijatun** por la sequía que se venía dando. En el **gijatuwe** de Rawe se efectuó un **gijatun** en donde los hermanos Luschinger, dieron todo a las familias que participaban en la ceremonia, trigo, harina y varios caballos. Mi hermano mayor fue hasta allá. Montó caballo, hacía un calor muy intenso, ya no había pasto, todo era tierra. Se hizo el **gijatun** y esa misma tarde se formó una nube espesa y cuando venían de camino comenzó a llover en forma intensa y cuando llegó, llegó mojado como sopa. Llovió toda la noche y al otro día durante la mañana hizo buen día y en la tarde volvió a llover hasta que la tierra quedó húmeda. De eso yo siempre me acuerdo».* Dgo. Quintreman Füxa Kura.

En este relato uno pudiera realizar dos observaciones.

I. Que algunos de los primeros terratenientes tenían una relación fluida con los mapuche. En este caso, poseía un negocio en donde vendía diversos productos de consumo, especialmente mercadería. La gente se relacionó positivamente con él, le pedían fiado, y luego le pagaban; el **xafkiñtun** era muy recurrente, una cantidad de harina cruda por ejemplo se cambiaba por pollos. Es destacable al mismo tiempo que este colono hablaba mapuzugun. Se compenetró con los lugareños y conoció su religión e incluso tenían cierta fe al respecto, o ponían a prueba esa práctica de los mapuche.

II. La situación económica de los mapuche en esa época era muy deprimida, ellos no hacían **gijatun** porque no tenían los medios. Es decir después de la guerra quedaron muy empobrecidos. Recordemos que gran parte del sector **wenteche** participó fuertemente en la resistencia al Estado chileno por lo cual fueron duramente reprimidos y saqueados de sus animales, platerías, y tierra.

Otro ejemplo lo encontramos en Rulo, cuando otro latifundista solicita hacerse presente en una ceremonia del mismo tipo.

*«Ana se llamaba la **machi** que vino a encabezar el **gijatun**. Ella soñó que tenía que hacer un **gijatun**. En ese tiempo hacía tanta calor que la tierra se estaba partiendo de seca. Dicen que las arvejas y las habas se estaban secando. Fue entonces cuando la **machi** Ana soñó que tenía que hacer un **gijatun** y se lo contó a su papá, quien a su vez se lo contó a mi difunto abuelo... Cuentan que ella le dijo a su papá: «Si yo celebro **gijatun** va a llover». Entonces el **lof mapu** comenzó los preparativos correspondientes. Este **gijatun** resultó muy bien, reunió*

a mucha gente, la que venía de diversos lugares. Incluso vinieron personas no mapuche (los dueños de fundo). Cuentan también que en esos tiempos había un hombre de muy malas costumbres, a quien también se le habían secado los sembrados. Este hombre vino acompañado de su esposa e hija y traía de regalo a la machi un hermoso cerdo. La machi cuando lo saludó le dijo: «Usted es un wigka, ¿por qué ha venido?». El le contestó: «Nosotros creemos en lo que tú haces». Luego de escuchar esto, quiénes acompañaban a la machi dijeron: «Que así sea, pero tienes que seguir todo lo que nosotros hacemos, respetarlo todo». Así fue como lo hizo. En el segundo día de gijatun se formó una gran nube, venía desde el mar, avanzaba lentamente. A medida que se acercaba se hacía más grande. La machi miró la nube y dijo: «Hemos sido escuchados», «Entraremos al río, exclamaron todos. Fue así como todos, descalzos, entraron al río, incluso los wigka...».

Pero también hubo experiencias diferentes utilizando el mismo caso del comercio. Algunos latifundistas o simples comerciantes establecían sus almacenes y hacían que los mapuche se endeudaran, para luego arrebatárle sus tierras, como hicieron los latifundistas, al correr sus cercos.

4. El cuarto periodo, es el resultado que venimos experimentando hasta ahora. **Mayor pérdida de territorio, migración, divisionismo de índole ideológico, adopción de modelos foráneos.** Pérdida de identidad, conducción política, orden social, socialización propia y de la lengua, entre otros. Pero, mientras tanto, el otro sector experimenta grandes avances tecnológicos, científicos, sociales, políticos, poblacionales, territoriales y muchos de ellos a costa de los recursos existentes en territorios y de la mano de obra barata como es la mapuche.

## **Durante la República**

Es durante esta época en donde se dictan las leyes para el mapuche, con la finalidad de arrebatárle sus tierras. La codicia del blanco es inimaginable, digno de novelas de ciencia ficción, como el caso de un lugarteniente en la provincia de Majeko, que cuando se entera de la muerte del logko vecino, un tal Colipi, asiste al velorio y en un descuido le corta el pulgar, y en unos meses más aparece reclamando las tierras del difunto logko.

Es la época de la colonización, y de ello hay mucho que decir, es el comienzo del más voraz arrebato de tierra hasta entonces no experimentado por los mapuche. Todos los medios servían para ello, el aguardiente, que una vez estando bajo el efecto de ella hacían firmar los papeles al mapuche y otras veces vendía conscientemente su tierra por una cierta cantidad del licor. Las ventas fraudulentas, las corridas de cercos y como si fuera poco vienen las divisiones de tierras, la legalización del reasentamiento y en ello otra cantidad de tierra pierden los mapuche. Los mismos topógrafos arreglan los papeles y se adueñan de las mejores tierras.

Al planear la colonización de las tierras, el Estado jamás pensó en los mapuche; todo lo contrario, toda tierra mapuche era declarada terreno baldío.

*«Lo que queremos recalcar aquí es que el Estado y la sociedad chilena optó por privilegiar una población excluyendo a la otra, a pesar que la excluida tenía algo que le interesaba al Estado para ofrecerle: tierras y potencialidad de trabajar el trigo», Díaz, 1984.*

¿Se podría afirmar que se actuó con cierto criterio racista?

*«Revisando los documentos de Gobierno de esa época, jamás se llegó ni siquiera a insinuar la posibilidad de que fueran los mapuche quienes aumentarían la producción de trigo requerido. Desde antes de la elección de poblar el sur para producir trigo con colonos extranjeros, en la omisión completa de los mapuche para que realizaran estas mismas funciones, Cantoni descubre un motivo profundamente racista, que queda por demás claro en el espíritu de las leyes que rigen el proceso de colonización. Se pensaba en razas superiores con culturas superiores, y en razas y culturas inferiores».*

*«Este es el punto de partida para que se fuera configurando una sociedad de tipo colonial. A partir de una opción racista del Estado chileno las condiciones del contacto entre dos etnias están dadas. Se trata de un contacto asimétrico, en tanto que una etnia tiene no sólo legal y económicamente una preferencia del Estado y la sociedad chilena, sino además tiene su adhesión y admiración ideológica».*

**Iñchiñ ta che xokigelayiñ.** No éramos persona para el criollo.

**«Che xokigenon mu ta che, rumekagekey»**

«En esta frase podemos encontrar un antecedente importante, en que la transgresión pone en riesgo el concepto che. **Che** implica el **ser** persona, la que se va adquiriendo y construyendo a través del trabajo de vivir, **chewürpukey ta che**».

**«Che xokigey ta che, ajkütugekey, inazuamüñmagekey ñi zugu, küme zugugekey, küme güxamkagekey».**

«A la persona cuando se le considera como tal, se le debe de escuchar, se le debe de analizar sus planteamientos, se le habla en condiciones dignas, un diálogo fraterno y respetuoso.» (J. Quidel, 98). Ello nunca fue posible con las autoridades de elite que gobernaron y continúan gobernando este país.

Conjuntamente con la pérdida de las tierras, se perdió gran parte del patrimonio cultural y espiritual mapuche. Se encerraron los **gijatuwe**, **paliwe**, **eltun**, **xeg xeg**, **menoko**, **xayehko**, **mawizantu**, **koyaqwe**, por nombrar algunos.

Las cifras de la repartija hablan por sí solas:

*«Entre 1884 y 1929 se concedieron 3.078 Títulos de Merced sobre una superficie de 475.422 hectáreas, con un promedio de 154 hectáreas por cada grupo de familias encabezadas por un logko o cacique o jefe. A los italianos se les concedieron 750 hectáreas por familia».*

Los métodos de despojo de tierra fueron diversos, los que podemos clasificar de: expulsión, lanzamientos, después de que los mapuche perdían los juicios (la mayoría brujos, en dónde el indígena no tenía a veces la menor información). Muerte a los logko y sus familias. Esto corresponde a lo denominado **muntumapun**. Las técnicas de matanza son variadas, desde el asesinato, enfrentamiento armado, apaleo, matanzas colectivas, incluso encerrando a los mapuche en su ruka y luego quemándolos (caso Forawe).

Después de legalizar toda la usurpación y el pillaje, los carabineros se encargan de reducir cualquier intento de expresión mapuche, intimidando, castigando, violando mujeres y robando a las comunidades mapuche más rebeldes. **Nüntuzomon**.

Otra forma de relación fue el trabajo. Tanto de las mujeres como de los hombres, quienes al verse ultra reducidos, empobrecidos y despojados comenzaron a emigrar en busca de alternativas. Los hombres fueron mano de obra barata, panaderos, feriantes, constructores. Los que lograron algo. Las mujeres trabajando de amas de casa. En esta época la discriminación, el trato hacia las mapuche era algo demasiado duro. Se les trataba como a «indias», «china bruta», despreciadas por no hablar el español, las hacían dormir a algunas en verdaderas pocilgas, trabajando hasta 18 horas, sin permiso de salir, un trato verdaderamente esclavista, clasista, racista y por ende inhumano.

*«Los peores son los italianos, más bien las italianas. Son mezquinas, y dan un trato muy malo a sus empleadas. No te dan permiso ni los fines de semana para salir», Mercedes, L.*

En tanto a los hombres no les iba tan bien tampoco.

*«Uno sale a trabajar por necesidad. Por pobreza y allá no siempre le va bien a uno». «Había que trabajar mucho, sólo los domingos podíamos descansar un poco. No podíamos encontrar pieza en donde dormir, nos decían que éramos cochino, flojos y brutos»*

Mientras tanto en las comunidades se trataba de sobrevivir y salir adelante y se buscaron mecanismos para ellos.

La mediería como forma de interacción. Surgieron los términos **amezian**, trabajar en media la tierra, pedir animales en media ya sean ganados mayores y menores. **Alkilan**; prestar los hijos pequeños para que pudieran trabajar ya sea en pastoreo u otro y de ahí se le pagaba en animales o trigo al dueño del hijo, esto era hacia los wigka y hacia los mapuche más acomodo-

dados (que duraron poco). De esta actividad los ancianos, que cuando niños fueron alquilados tienen una muy amarga experiencia. Otro factor importante fue la migración hacia Argentina, a trabajar en las chacras de manzana.

### **Los conflictos desde la perspectiva mapuche**

El origen de los conflictos son de diversa índole y de variados matices.

**Política.** La creación de diversas leyes concreta el despojo a los mapuche no sólo de sus tierras, sino de su cultura y conocimientos.

En **salud** se prohíbe el trabajo de las parteras. Se prohibieron los cementerios familiares, lo cual trajo un fuerte impacto espiritual.

Intra pueblo tenemos conflictos familiares originados por: tierra, falta al honor, o el abuso de poder de ciertos grupos, la práctica o ejercicio de ciertos oficios de dudoso origen. **Yafkawün, jazkütuwün, kewawün.**

**Kureywün:** los matrimonios con no mapuche trajeron grandes conflictos en el interior de los **lof**. A medida que el tiempo ha pasado, esto se ha ido aceptando un poco más. Pero ello también ha pasado en el mundo wigka.

Los mayores conflictos lo han originado los chilenos con su actitud de reduccionismo a la que se sometió el Pueblo Mapuche. Los mayores conflictos son por la tierra, pues ella se ha alterado y eso queda registrado en la memoria histórica de los pueblos y de las familias involucradas.

### **Hacia una propuesta de relación interétnica**

Pensar en una salida a la relación tan resquebrajada, requiere de un análisis y una reflexión profunda de las partes involucradas. Una revisión de la historia, un asumir de las diversas situaciones *acacidas*. Y esto es posible cuando los estamentos propios de la sociedad mapuche asuman y estén de acuerdo con el trabajo que se debe dar. Si bien es cierto que los actores indigenistas pueden actuar como puente en algún momento, esto no es por mucho tiempo. Más bien, el indigenismo es aceptado por los mapuche como una fórmula de acercamiento y sensibilización, en la cual ellos no son los encargados ni responsables de la negociación con las estructuras mayores, sino las propias instituciones. El otro problema, es que los indigenistas se han creído ser los responsables y señores de conducir el proceso, un proceso que marcha hacia la integración asimilacionista, reduccionista y superficial dejando de lado toda consistencia que sustentan los pueblos y que es el fuerte para su supervivencia, proyección y autogestión.

El reconocer las diferencias. Restituir lo robado, tratar de reensamblar lo destruido. Familias, **lof, kiñel mapu, rewe, ayja rewe**, destruidos a causa de la intervención wigka debe tratar de ser reconstruido y buscar una fórmula de mitigación histórica. Reestructurar una nueva relación política, religiosa, jurídica, cultural, social e intelectual entre las partes. Ello significa un trabajo internacional, dado que los hermanos asentados en territorio Argentino también debiesen formar parte de esta nueva relación. Un tema muy atractivo es el de la eliminación de la frontera que nos han impuesto. Si la sociedad chilena y argentina desean y quieren mantener sus fronteras, no es un problema mapuche, nosotros necesitamos que esa barrera artificial no exista para nosotros.

Así como el Estado se ha preocupado por más de cien años en desestructurarnos, podría otros cien años pensar en reestructurarnos. Eso significa que todos los estamentos deben trabajar conjunta y conscientemente para ese objetivo; escuelas, salud, justicia, cultura, e iglesias. Porque todos deben asumir su parte, porque todos han contribuido y han sacado su parte. Las iglesias han quebrado, sino totalmente, gran parte de la religiosidad mapuche; la salud ha desprestigiado y subvalorado a la medicina mapuche; las estructuras estatales han desconocido a nuestras autoridades propias y han impuesto las de ellas. La educación ha restringido, castigado y expulsado, la lengua, el conocimiento, la cultura y toda manifestación mapuche en el niño. Asimismo la justicia, en tanto jamás aceptó las normas mapuche y los fundamentos de la jurisprudencia propia.

#### **Bibliografía consultada:**

---

**Durán, T., Quidel, J., Hauenstein, E., Huaiquimil, L., Pichun, E., Inostroza, Z., Alchao, L., Alchao O., Caniulempi, C., Pichun, M.** (1997) «Conocimientos y Vivencias de dos familias Wenteché sobre Medicina Mapuche, Mapuche Lawentuwün Epu Reyñma Wenteché ñi Kimün Mew». LOM Editores, Santiago, Chile.

**Díaz, C.**, (1984). «Mapuches e Italianos en Malleco: Relaciones Interétnicas en 80 años de Historia», Grupo de Investigaciones Agrarias. GIA. Academia de Humanismo Cristiano. Documento de Trabajo N° 6, Santiago, Chile.

**Conocimientos y Vivencias de los Hermanos y Hermanas Domingo Quintreman, Lof, Butacura. Mercedes Lincoleo, Lof Itineto.**

## Capítulo 9

# El mundo mapuche y su medicina

*Machi Víctor Caniullan*

### INTRODUCCION

#### Una invitación a conocer

Me pidieron que pudiera abordar este tema y conversar con ustedes. Voy a tratar de ir explicándolo a través de unas figuras que hice y también así poder explicar un poco lo que es nuestro pensamiento mapuche.

No es todo el pensamiento, ustedes saben que nuestros **logko**, **gempiñ**, **wewpife**, **gijatufe**, se demoraban días, meses, años, para recién conocer un poco el pensamiento mapuche.

En el caso de los **machi**, nos demoramos muchos años más, son 4 ó 6 y hasta 12 años, lo que dura el proceso para aprender y entender tanto a hombres como a mujeres.

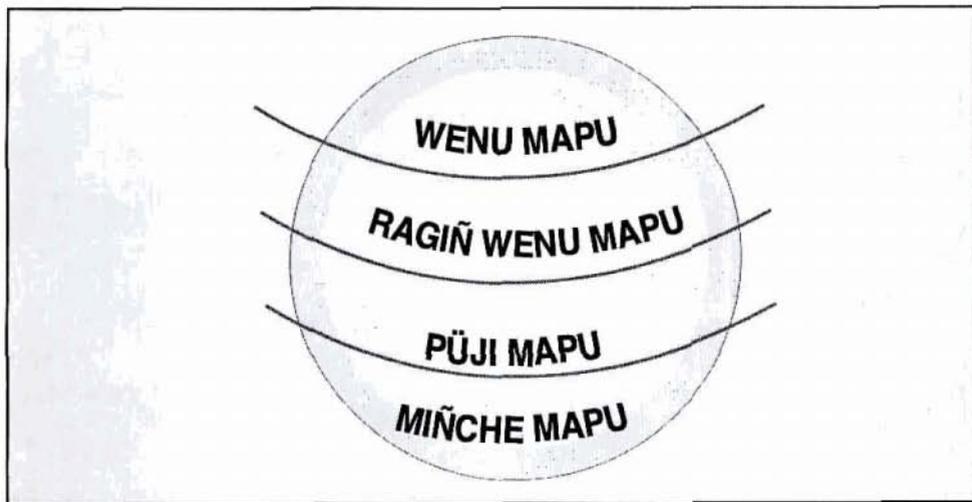
Para comenzar a hablar del tema mapuche voy a hacer la primera crítica. Nosotros durante mucho tiempo vamos al colegio, ahí nos comienzan a sacar de nuestro pensamiento, y yo creo que a la mayoría de ustedes también los han sacado de su propio pensamiento y entorno familiar, porque todo nace desde la familia y desde todo lo que es el pueblo mapuche.

Ustedes saben que nuestra misión - como **machi** y mapuche - es totalmente distinta a la visión que ha dado la iglesia, los colegios, instituciones y toda la maquinaria que el Estado posee.

Entonces, por eso los invito a que salgamos un momento, por dos horas de esa mentalidad para poder atender a este otro pensamiento. Si esto es así, lo van a entender muy fácilmente.

## I. LOS ESPACIOS DEL MUNDO MAPUCHE

Figura 1. Los espacios del mundo mapuche



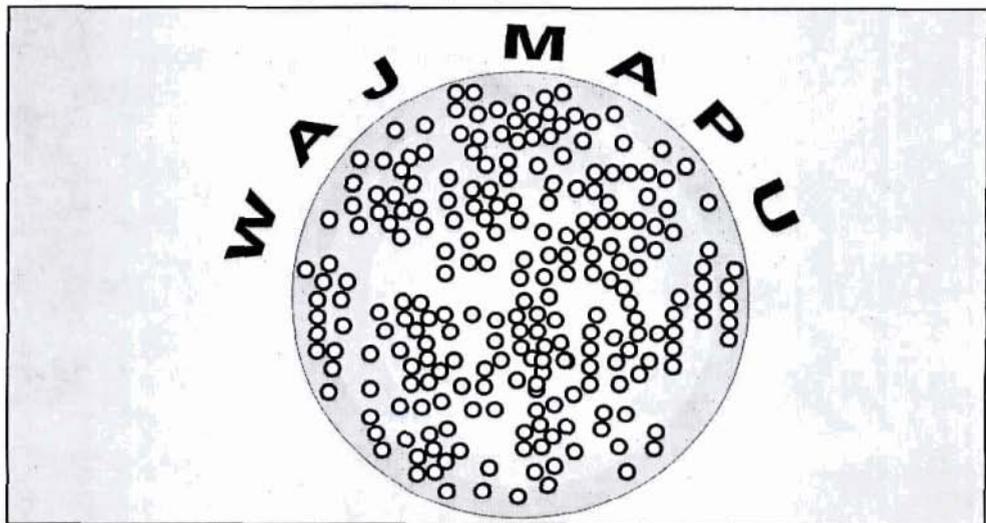
Lo que nosotros los mapuche y especialmente los **machi** tratamos de entregar son estos conocimientos. Hemos visto que muchos hablan de tres, pero yo me atrevo a decir con certeza y con mucha seguridad que son mucho más de cuatro, son mucho más de seis, incluso son más de ocho espacios, pero para eso hay que hablar de cada uno, entonces aquí viene el concepto de **waj mapu**, este todo que compone el globo.

Tenemos el concepto de **wenu mapu**, **ragiñ wenu mapu**, **püji mapu**, **miñche mapu**.

Ahora sí nosotros observamos esa separación que hice, no es para que escribiéramos más derecho, sino sólo para ubicarnos un poco en el espacio. El término **mapu** está en distintos espacios, y son más de cuatro.

Nosotros quizás hemos escuchado que el término "**mapu**" es tierra, y todos dicen "tierra", "tierra es Mapu". Pero cuando nos adentramos al pensamiento mapuche sabemos inmediatamente que el concepto mapu no es tierra, porque si nos diéramos cuenta diríamos "tierra" allá arriba como materia y no existe tierra como materia allá arriba. Pero aquí, en el Püji Mapu, sí existe "tierra", como materia, por eso si algo se me cae en el suelo, no se dice "**mapu mew xananaüy**", se dice **püji mew xananaüy**: se cayó abajo, sobre el suelo.

Figura 2. El universo mapuche: el waj mapu



Ahora pasamos a la segunda figura. Seguimos con el concepto de **waj mapu**, pero ahora sin separación. No hay ninguna separación y todos estos círculos que existen todos son “**pu newen**”, que en castellano significan “fuerza”, “**newen**”. Aquí, en el mundo **wigka**, no sabemos donde están ubicados.

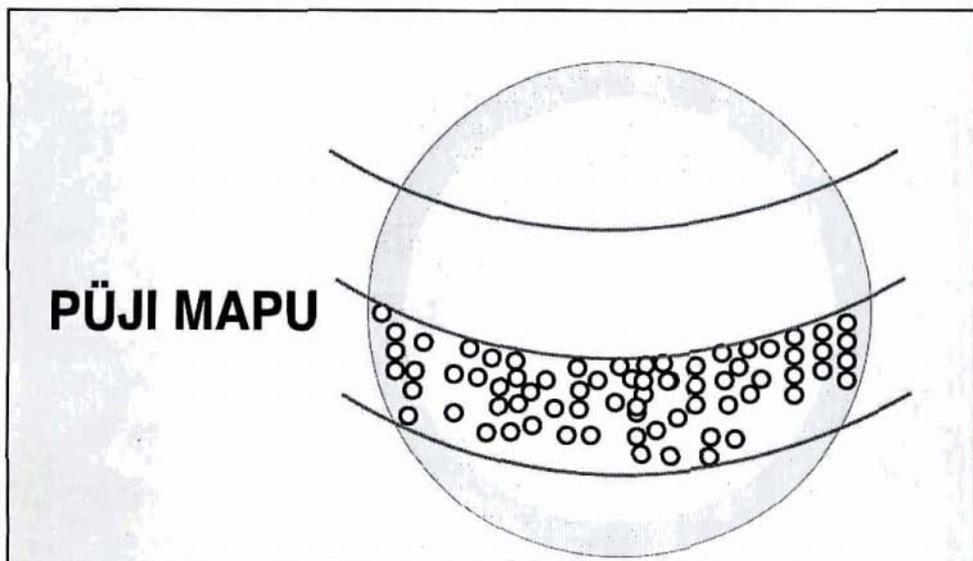
Nosotros somos **che**, pero como **che** pertenecemos al **waj mapu** que es globo y si nos podemos dar cuenta no existe ningún círculo que sea más grande que el otro, son todos iguales. Entonces, si a todas las cosas que existen en la naturaleza les damos un valor, tienen un mismo valor que nosotros; el agua, el viento, la luna, las estrellas, etc., todo lo que existe, es un ser, es una fuerza viva. Aquí podemos mencionar que está la base del **mapun rakizwam**.

Ahora, cuando nosotros hablamos del **waj mapu** nos estamos refiriendo a un concepto muy amplio, y al final el concepto **waj** nos da el resultado de que mapu es cada fuerza, y al mismo tiempo la palabra **mapu**, nos da un concepto muy amplio como espacios físicos y como ser.

### “Che” y “Az”. El hombre y la característica mapuche

Aquí continuamos con el concepto **waj mapu**, pero lo llevamos de nuevo con separación y nosotros, el **che** estaríamos ubicados en el **püji mapu**. Entonces si nos damos cuenta en la figura anterior (figura 2), no hay ningún **newen** superior, sino todos son iguales y todos los **che** somos iguales. Esa mentalidad está dentro del pensamiento mapuche y está dentro de nuestra propia religión.

Figura 3. püji mapu: el espacio del che



Nosotros los **che**, somos de carne y hueso, y si algún día llegamos a ser **ba**, (que sería “muerto”), también seguiríamos siendo de carne y hueso, pero al estar muertos, dejamos de ser **che**, y pasamos a ser **ba**. ¿Y porqué decimos que somos **che**? Porque cada uno de nosotros pertenece a alguno de estos círculos (**pu newen**). Entonces cuando alguien habla de que todo lo bueno está sólo en el **wenu mapu**, es mentira.

Si alguien habla de que todo lo que existe en el **naüq mapu**, es lo más malo que puede existir, es mentira. Porque todos somos iguales y todas estas fuerzas son iguales.

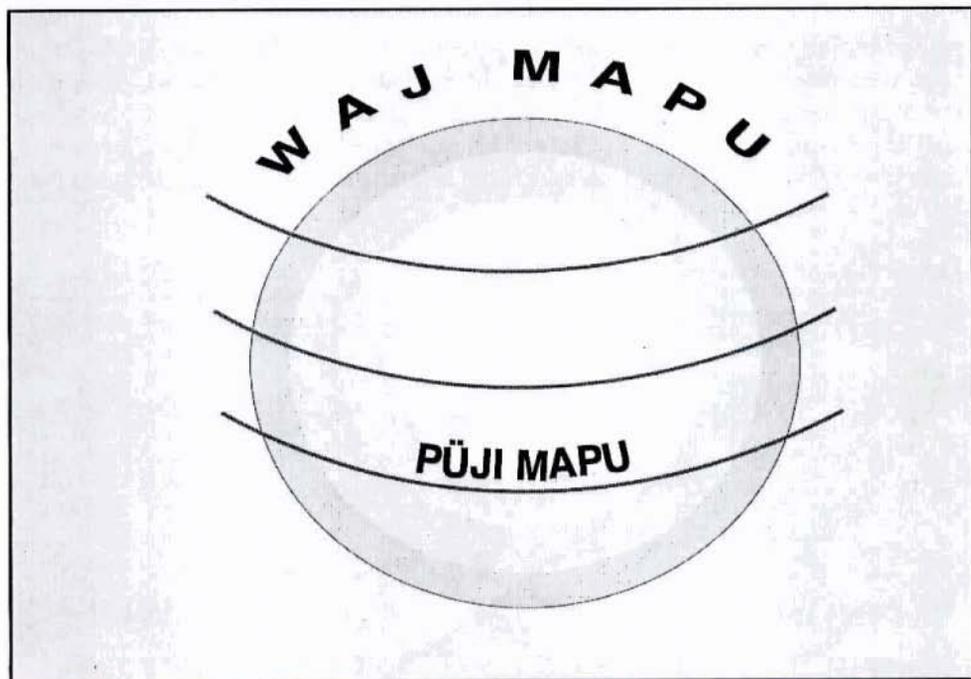
Nuestro **rakizwam** se basa en esto, y aquí están también los muchos términos que se usan. Por ejemplo, se habla del **fücha**, del **kushe**, del **üjcha**, **weche**, como los interlocutores del hombre hacia una fuerza. Pero lo importante es que quede claro que para nuestro pensamiento todos tenemos una fuerza, todos pertenecemos a una fuerza, cada persona tiene su propio **newen**. En cuanto al **püjü** mismo como espíritu, cada machi pertenece a su propia **püjü machi**, por tal motivo no todos somos iguales, y del mismo modo los **che püjü**.

Cuando estamos hablando del **geh wigkul** estamos hablando de algo de aquí, de un cerro, y siempre empleamos la palabra de **fücha**, **geh**, siempre. Entonces cuando se dice que el **fücha** está o existe solamente en el **wenu mapu**, es mentira también. Porque eso existe en todos los lugares, son los personajes que nos hacen relacionarnos con las fuerzas. O cuando se va a un

**xayeh**, por ejemplo, un **xayeh** es una cascada, o más o menos esa sería la interpretación. Uno se dirige al **geh xayeh fücha**, **geh xayeh kushe**, **geh xayeh weche**, **geh xayeh üjcha**, se va hacia ello.

**Fücha**, **kushe**, **weche**, **üjcha**, están en todos los lugares y espacios, pues son los **newen** en una forma de **püjü**. Nosotros a través de ellos tenemos la capacidad de adquirir fuerza y relacionarnos con nuestro propio espíritu y el de los demás.

Figura 4. Ubicación del **püji mapu** en el universo mapuche



Esto es el **püji mapu**, la tierra como una cuestión material, y por la redondez vamos a usar el concepto de **wajontu mapu**, en el sentido de que esto representa un **lof**, un **xokiñ mapu**, **kiñel mapu**, es decir una reducción o una comunidad, como la quieran llamar, o un **kiñe tuwün mapu**, una forma común de vivir de varias comunidades o una identidad territorial.

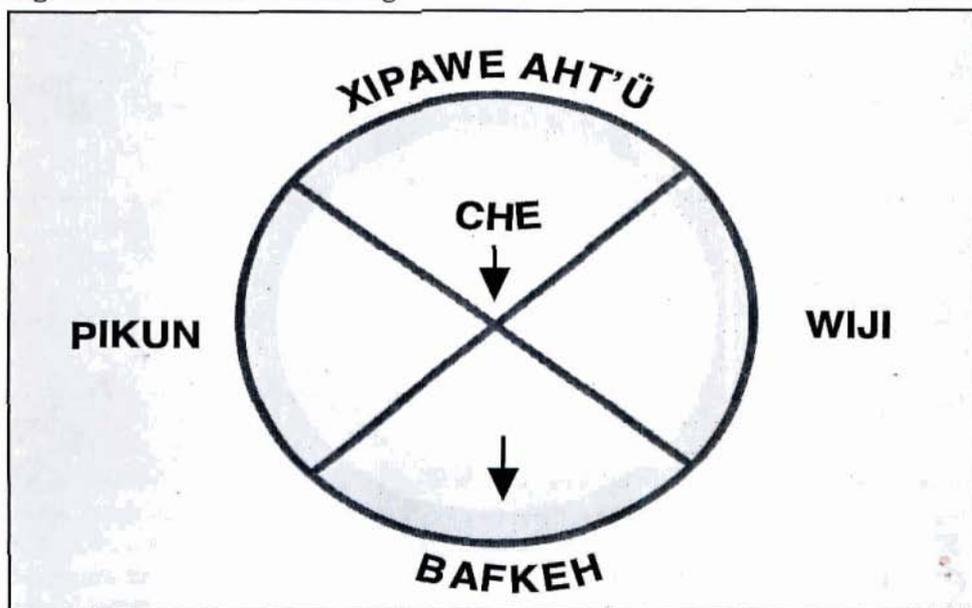
Todos los espacios, **pu newen** tienen su propio **az**. El **che**, como ser humano tiene su propio **az**, y el **az** es la característica de cada uno de nosotros, es decir la forma de actuar, la forma de ser, la forma de vivir, o sea, todo lo que tenga que ver con el ser.

## Relación entre las personas y las fuerzas de la naturaleza

Cada **che**, tiene relaciones sociales y familiares, además de tener su propio **tuwün**. Estos son como sus lazos familiares. A través de los apellidos se puede hacer una relación, por ejemplo los terminados en “**pag**”, Ayllapag, Huilipag, Cayupag, u otro. Eso tiene una relación y para todas esas personas que pertenecen a este término y a esa familia les es más fácil relacionarse entre sí con las fuerzas que existen en la naturaleza. Igual que con la terminación “**ko**”; para los que pertenecen a la fuerza del agua, es más fácil hacer llover que el otro que pertenece al **aht'ü**. Entonces nosotros tenemos un **az tuwün** que sería nuestra forma de ser.

Antiguamente, para saber cómo va a ser la persona, se hacía **pelotugekefuy ta che** a los 12 años, pero ahora ya no se hace; quizás en algunos lados se hacen **pelotun** todavía. Se da remedio al niño y este entra en una especie de trance, pero que no es un trance de **küymín** sino de **pelotun**, que es distinto al trance de los **machi**, porque esto es **kimün**. A cierta edad pasa a la otra etapa de la vida y necesita saber cómo va a ser su **az**, para darle una buena orientación oportunamente.

Figura 5. El universo en el kulxug



Bueno, esto es un **kulxug**, un instrumento musical sagrado. Algunos dirigentes lo usan en cualquier parte y eso es lamentable, se le ha perdido el respeto. Además esa es una de las razones por lo cual han ido de fracaso en fracaso.

## Identificación e identidad territorial

También tenemos lo que son los puntos cardinales, entonces el **kulxug** representa lo que es el **waj mapu** y representa lo que es el **wajontu mapu**.

El **waj mapu**, en el sentido del conocimiento y las relaciones que pueden haber entre el **iñche** y el otro (el **eymi**); con la otra persona, con el Universo. Y también el **iñche** en el sentido del **wajontu mapu**, en el sentido de la relación humana, relación entre comunidades, relación entre elementos, entre plantas que van existiendo. Es decir, todo está ahí en relación.

El **machi** y estas cuatro personas son los encargados y encargadas (por que hay **machi** hombres y **machi** mujeres). En esto no hay problemas, de para cuál lado se va la balanza, mujeres y hombres. Solamente depende del sector del **kiñel mapu** o del **füta kiñel mapu** en que se vive. En el sector mío, en el sector de Carahue, la mayoría somos **wenxu** -hombres-, y un poco más acá, por Imperial en otro valle más, la mayoría son mujeres, y así sucesivamente vienen bajando, efectuando la relación de los elementos.

**Genpiñ**. En esto hay una historia, que se las voy a contar rápidamente. Desde que llegaron los españoles con toda esta mentalidad de que existe una fuerza única y con todas esas descalificaciones, al final muchas personas que tenían el **püjü** para ser **machi**, se comenzaron a negar y por eso nació el **genpiñ**, aunque en nuestra zona aun son las **machi** las que hasta última hora siguen manteniendo su conocimiento, orientando a sus comunidades.

En la zona **wijiche** existe sólo un **machi**, en la zona de Panguipulli, en un **lof**. Toda esa zona es **wijiche**. La mayoría de los **machi** de ese tiempo fueron quemados. Por temor a toda la represión y persecución religiosa de la que fueron objeto, las personas no quisieron asumir más el rol de **machi**.

Cada persona que pudiera tener esta capacidad no es por que quisieran, sino por que las fuerzas de la naturaleza, lo que diríamos **mapu newen**, sintieron la necesidad de transmitir un mensaje a través de una persona, del **che**, porque todos los **newen** en un momento determinado necesitan entregar mensajes, necesitan equilibrarse, necesitan entregar su conocimiento porque también necesitan mantenerse. Entonces buscamos también la otra forma, a través del **pewma**, el soñar. Ustedes pueden decir que todos soñamos y que todos podemos ser **genpiñ**, pero hay distintas formas de interpretar los sueños y distintas formas de soñar, entonces se van entregando los conocimientos a través del **pewma**. Toda la orientación puede ser a través del soñar y de algunas visiones que podríamos decir **perimontun**, - así se llaman las que son visiones sobrenaturales -, pero se denominan visiones de fuerza de **newen**, de espíritu **perimontun**.

Entonces buscan a una persona que se llama **genpiñ**, y la palabra **genpiñ** significa: soy dueño de lo que digo, traducido literalmente al castellano.

Ahora tenemos otra palabra que es **pijan kushe**; algo similar sucedió con esto, porque ustedes deben saber que el territorio mapuche no es solamente del Bio Bio al Sur, sino que también tenemos toda la parte del **pwel mapu**, que hoy día es Argentina, provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut, y hasta la provincia de Buenos Aires. Entonces en esos lugares existen los **pijan kushe**. Ellos son los encargados también de hacer las ceremonias y orientar a su gente.

### **Machi, Genpiñ, Pijan Kushe**

Ahora, ¿cuál es la diferencia entre un **machi**, un **genpiñ** y una **pijan kushe**? Simple: que el **machi** puede atender enfermos. El **machi** puede hacer **küymitun**, no se si decir “trance”, pero la palabra correcta es **küymin** y de ahí deriva la palabra **kimün** del saber dónde está el conocimiento y el **kimün** es la relación de cada persona, - en este caso del **machi** - con las fuerzas que le dieron la facultad de ser **machi**.

La **pijan kushe** tiene relación con lo que es el volcán. Especialmente en todo el **pwel mapu**. Las fuerzas de los volcanes se relacionan con los hermanos **puelche**. Los **zeyñ** son de gran importancia para estas tierras.

Ahora tenemos el tema de la identidad territorial, la cultura. Tenemos los cuatro puntos cardinales y mucha gente habla de la identidad territorial, y los dirigentes mapuche hablan de la identidad territorial como si no tuviera mayor importancia todo este conocimiento. ¿Acaso todos los que viven a la orilla del mar son **bafkehche**?

¿Todos los que viven en la cordillera son **pewenche**? No. Porque la gente que vive arriba en Liquiñe por ejemplo, toda esa gente de ese sector son **wijiche**, la gente de Panguipulli, de Cos – Cos, ahí para arriba son **wijiche**. La forma de hacer sus ceremonias, son **wijiche**, aunque viven en la cordillera, aunque estén metidos todo el día en los montes, son **wijiche**. La relación de ellos es con otras fuerzas. La gente que está por este lado de Carahue no son **bafkehche**, son **wenteche**, por la forma en que ponen los **charu** y la forma de hacer sus ceremonias, son **wenteche**, de esta zona de acá.

En la zona de Tirúa son **naüqche**, porque toda su forma de hacer su ceremonial es **naüqche**.

La gente que vive en Melipeuco y Cunco, parte de Cunco, un poco más allá son **pewenche**, porque toda su forma de hacer **gijatun** y la forma de ubicación de los **charu** son **pewenche**.

Entonces aquí también está marcada; la ubicación y cuál es la relación que existe entre cada punto. Por ejemplo en el **pikun mapu**, existe todo lo que es el **wiji mapu**, además cada

punto cardinal también tiene su propia fuerza en el **wiji mapu**, está todo lo que es hueso y carne; nosotros venimos del **wiji mapu** como cuestión filosófica.

Eso tiene otra connotación que no vamos a incluir ahora. El norte, el **pikun**, ese viento es de los tiempos de invierno, todo lo que es el **pukem** lo relacionamos al invierno. Luego el **xipane aht'ü** es de donde sale el sol y donde se entra, es el **bafkeh**. En el universo, por ejemplo, siempre se está dentro del espacio del **pikun** y el espacio del **bafkeh**, es toda una relación. Y después vuelve el **pewü** y el **waliug**, que es el tiempo de la primavera y el verano. Entonces todo eso es lo que se representa en el **kulxug**.

Traté de explicar todo lo de las figuras, los espacios del mundo mapuche, para que entendieran la otra parte de lo que es la medicina, que finalmente es mi tema.

## II. MEDICINA MAPUCHE

### Las enfermedades

Cuando nosotros hablamos de enfermedad, comúnmente hoy día estamos hablando directamente de una parte del cuerpo: “que me duele aquí”, “que mi enfermedad es ésta”, o otra cosa. Siempre hablamos así de las enfermedades.

Pero **kuxan**, - como se maneja este concepto -, en nuestra sociedad no es como la enfermedad misma, no es como el dolor mismo, es un término más amplio que engloba a la comunidad, a la familia y al **che** mismo, pero en su conjunto. Desde aquí vamos a hablar de algunos términos en cuanto al **kuxan**.

La mayoría de las enfermedades las provocamos nosotros mismos, el mismo **che**, el mismo ser humano. Nosotros somos cómplices de nuestras propias enfermedades, lo que se llamaría el desequilibrio nuestro. Cuando nosotros empezamos a oscilar siempre caemos enfermos, siempre nos enfermamos. Entonces hay varias palabras: lo que sería el **re - kuxan**, es una pura enfermedad, un resfrío por ejemplo, o una gripe o cualquier dolor. Un **re- kuxan** es una enfermedad pura en el sentido que expliqué en el principio.

Ahora lo que sería el **mapu kuxan**, como ya todos sabemos lo que significa **mapu**, suceden muchas veces por desorden de nosotros mismos, por hacer cosas indebidas. Por ejemplo, muchas veces se habla de que cada lugar tiene su **geh**, cada lugar tiene su dueño y eso lo sabemos. Están los llamados **menoko**, los **xayenko**, **wigkul**, etc. Todos esos lugares son **mapu**, pero tampoco están solos. Cuando uno hace cosas indebidas, desobedece algunos principios de nuestro pueblo mapuche, muchas veces se enferma. Eso es lo que se llama y conocemos como **mapu kuxan**.

Tenemos ahora el **püjü kuxan**, dentro de las cuales estarían el **kisu kuxan** y el **machi kuxan**.

También tenemos lo que son los **newen kuxan**, que son un poco similares a lo anterior. Pero ahí también tenemos lo que son el **xafentun**, el **perimontun**, el **inakon - alwekon**. Después explicaremos lo que es cada uno.

Aquí quiero decir algo: lo que se llama **castigo - kuxan**, que está escrito en algunos libros, no existe, porque la palabra “castigo” no existe en **mapuzugun**. A eso podríamos llamarle **newen kuxan, xafentun, perimontun, inakon kuxan, mapu kuxan**; eso quizás es lo que reflejaría lo que es el **castigo - kuxan**, pero el “castigo” no existe como enfermedad, para que quede claro.

Ahora nosotros como **che**, tenemos la responsabilidad de mantener el **rakizwam**, el pensamiento; mantener el respeto hacia todas las fuerzas que existen en la naturaleza, eso debiéramos hacer como **che**. Cuando nosotros nos empezamos a desarticular de ese compromiso que tenemos como **che**, muchas veces comenzamos a sentir malestares y a enfermarnos.

Ahora nosotros podemos hablar de que una enfermedad es comunitaria, cuando se asume un compromiso de la comunidad, de la familia en general, se asume un compromiso de hacer algo, y no se lleva a cabo, entonces empiezan a suceder una serie de cosas. Empieza a suceder de todo. Eso es lo que se llama también el **kuxan**, que es la enfermedad misma. Quiero decir ahora que la medicina mapuche ha trabajado por años, y miles de años, me atrevo a decirlo, que este conocimiento está en la naturaleza, no es un conocimiento mío.

Ahora, ¿por qué digo que las enfermedades siempre han existido? Hoy día quizás las conocemos con distintos nombres, pero las enfermedades siempre han estado presentes en el ser humano.

Hoy día hemos perdido eso por desequilibrio, echamos la culpa a cualquier otra cosa, nunca al hombre, nunca al **che**. No nos hacemos responsables de nuestras enfermedades, siempre las enfermedades las vemos como algo de afuera, extraña de nosotros, pero la enfermedad es un asunto que está adentro de cada uno.

Todos nosotros estamos aptos para enfermarnos en cualquier momento, pero es por nuestro compromiso que tenemos, un compromiso interior. Las enfermedades nacen de ahí.

También hay enfermedades que vienen desde afuera, como los **xafentun**, pero también suceden por la irresponsabilidad del hombre, del **che**, por estar en desequilibrio con su fuerza, con la fuerza del **chegen** o del **femgechi chegen**. Por ejemplo, lo que son los remolinos, se conoce como **mewlentun, xafentun. Xafentun**, es cuando uno se junta con esas fuerzas, esas fuerzas que andan buscando donde cobijarse, siempre caen en el más débil.

**Alwekon** es cuando el espíritu de un muerto se adentra en una persona viva. El alma provoca enfermedades cuando según su comportamiento dentro de la sociedad donde vivía y una vez muerto (ya sea su abuelo, su bisabuelo, su tatarabuelo y todos sus **relma**) no le quisieron recibir la fuerza que le pertenecía, por que mientras estuvo aquí, mientras fue **che** no cumplió con lo que debió ser. Al no cumplir con lo que debió ser, pasa a ser un **alwekon** pasa a ser un **am**, y un **am** es el que anda en el **mapukuxan**, el que anda en distintos lados, por que todos nosotros tenemos una función especial acá, y esa función hay que cumplirla. Don José es **logko** en su comunidad, yo soy **machi** y nunca lo voy a pasar a llevar a él. El tampoco me va a pasar a llevar a mi espacio, y cada uno de nosotros debe saber cual es nuestra función, así no vamos a estar débiles.

Hay distintas formas de ver las enfermedades, están la llamadas **pelotun**. **Pelo** = ver - **tun** = verme. **Pelotwam** verme para adentro, que puede hacerse a través de un **machi**, a través del **pewma** lo que dije antes que sucede con los niños a los 12 años.

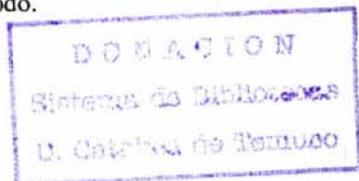
Cada persona debe también saber interpretar sus sueños. Si cada persona está realmente en relación con su fuerza, siempre su orientación y su **pelotun** será a través del **pewma**.

Lo que anteriormente alcancé a escuchar a través del peñi Quidel era, que el **pewma** fue muy interesante para él, para verse a sí mismo. Así, entonces el **pewma** viene como **pelotun**.

Otra palabra es **püjütun**, en que la fuerza de uno - necesariamente de un **machi**, de una persona que maneja estos conocimientos y que sabe hacer **püjütun**-, se comunica directamente con el espíritu de la persona, en sus actuares, para saber porqué llegó a tener tal enfermedad, cuáles fueron sus pasos. Entonces cuando muchos de ustedes vayan donde un **machi**, él va a empezar a decirles a ustedes **peñi** o **lamgen**: “**Peñi** en tal momento hizo esto y esto, sus dolores comenzaron aquí, aquí, aquí y ahora le duele aquí. Me buscó por todo esto”, y uno siempre debe comenzar por hacer memoria. Siempre hay un procedimiento para saber cómo llegó esa enfermedad. Entonces, se buscan los remedios necesarios para esa persona. Por ejemplo, cuando a alguien le duele la cabeza no se le da el mismo remedio que a otros cuando sufren lo mismo.

Quizás el dolor de cabeza es un problema que nació de otro. Ahí no entra la cuestión del **püjü** que sería como la fuerza, como el espíritu, sino el **re kuxan**. Es la persona misma de carne y hueso y su enfermedad. En ese momento los **machi** dicen cuál es el problema.

Me parece que he explicado las cuatro formas de enfermarse **xafentun**, **newen kuxan**, **mapu kuxan**, **inakon kuxan**, ¿tienen dudas? Yo creo que dudas hay bastantes, porque con una conversación de corto tiempo no se puede aclarar todo.



## Las plantas medicinales en su contexto

Ahora me falta explicar sobre las plantas. Cuando nosotros hablamos de lo que son las plantas, y cuando hoy día se habla de lo cultural e intercultural, es porque estamos tratando de trabajar un poco este tema, colaborando con algunas comunidades. Cuando se quiere hablar del tema inter-cultural en cuanto a la medicina, las personas que lo aborden debieran aprender de todo lo que estuvimos hablando, o debieran por lo menos interesarse, por que sólo así podrán lograr entender la medicina mapuche.

Lo mismo en el tema de la educación; mientras no entiendan el pensamiento, y dentro del pensamiento, cómo es el crecimiento del niño en la comunidad, sabiendo qué sucede en cada etapa (por que en nuestro pueblo está muy bien marcado) va a ser muy difícil que haya interculturalidad, y pasa lo mismo en cuanto a la medicina.

Mientras no sepamos en qué lugar crece tal planta medicinal, mientras no sepamos en qué momento la debemos usar, mientras no sepamos en qué posición de la luna estamos para usar tal planta, será muy difícil entender y comprender nuestra medicina. Aunque se use la planta, incluso cuando alguien comienza a escribir libros sobre plantas medicinales, y va a buscar algo sobre la cultura mapuche, sobre el pueblo mapuche, dentro de la etnia mapuche (que a los estudiosos les gusta mucho usar esa palabra "etnia" para calificarnos a nosotros). "Tal persona usó esta planta para eso", y se confirma y re - confirma que para combatir eso es la planta. Esa es la otra gran mentira, por que no es así. Es decir, cada enfermedad, cada enfermo tiene en su enfermedad un origen, en una fuerza, y al buscar las plantas que a otro le mejoraron no le va a hacer ningún efecto. Porque no es la enfermedad misma, sino que es otro el problema.

Ahora, se ha querido hacer un "huerto medicinal", para conservar las plantas, y esa también es una mentira. ¿Por qué no decimos "ayudemos a los **peñi** a proteger los lugares donde existen las plantas", eso si va a tener efecto para hacerle remedio a una persona. Entonces existen plantas en los **lil** y si uno los lleva a otros **lil**, otra quebrada, con piedras y con todo, ahí talvés crecen esas plantas. Quizás si esa misma planta la lleva a un invernadero, claro que va a dar, pero ¿va a tener la misma fuerza, va a tener la misma capacidad que tiene en un **lil**? Lo dudo, nunca la va a tener.

También sucede con las plantas que existen en los **menoko** (los **menoko** son los que existen en los lugares con agua, entre barro y agua). Si las plantas de sus **menoko** las lleva a otro lugar, que no es un **menoko**, y le pone agua artificial, nunca va a tener el mismo efecto. Otra cuestión es cómo se busca la planta, cómo se saca la planta. Esa es la otra técnica que debe aprenderse para hablar de interculturalidad y entender al Pueblo Mapuche.

¿Cómo se saca la planta? ¿Cada pueblo tiene su propia forma, y si nosotros nos convencimos de lo que yo les dije, que la planta también es una fuerza; así, nosotros debemos conver-

sar a las plantas. Decirles, “yo te necesito para esto y voy a sacar lo justo y necesario”. Simplemente eso, pero para eso hay que estar preparado con la fuerza, con la fuerza misma que cada uno tenemos. Entre los mapuche, algunos entienden muy bien, y algunos no, pero los que viven en el pensamiento mapuche en las comunidades, siempre (a pesar que conocen la planta) recurren al **machi** a preguntarle si la planta les sirve. Pero para saber, primero hay que verlo. Ver qué enfermedad, de dónde viene y de ahí uno dice, esta planta está en tal lugar.

Lo mismo sucede cuando se van a preparar los remedios. Hay distintas formas de agua. Algunas vienen en cascada, otras se juntan, una serie de cuestiones que hay que ver y de esa agua preparar, sacar y hervir los remedios. Entonces yo no puedo hablar y decir: “mira **peñi**, el **foye** sirve para eso, o esto otro, o el **chüjüm** sirve para esto, para eso y para esto otro”.

No sé si el **foye** sirve para esto no más, no me atrevo a decirlo por que no es así. Uno debe hablar con las plantas. Espero que hayan entendido.

Hay distintas formas de sanar enfermos, no solamente con hierbas. Las fuerzas de las manos, que cada uno tiene, debe usarlas. Está lo que se llama **machitun** - y aquí hay otro problema -, que todos nosotros, todo lo que tiene que ver con **machi**, lo llevamos al término **machitun**, y dentro de las enfermedades mismas, hay distintas formas: **machitun**, **gijatun**, está el **zatum**, está el **müxüm aztun**, el **müxüm logkon**. O sea, una serie de ceremonias que los **machi** podemos hacer para sanar a un enfermo.

Y algo chiquitito que se le llama **machitun**. Muchos se atreven a hablar de **gijatun** “¡Fui a un **gijatun**!” a lo mejor no era un **gijatun**, y era un **wixaxipan**, era un **jejipun**. Muchos dicen: “fui a un **gijatun** en marzo”, y eso era un **kamarikun**, por ejemplo. Esas son cosas que hay que ordenar, yo eso nada más quiero decir.

## CONVERSACIÓN CON LOS ASISTENTES AL CURSO

**¿Qué son las fuerzas? ¿es un concepto abstracto o está relacionado con algo concreto?**

Es como algo que podemos decir abstracto, pero tampoco es así en realidad, sino estaría confundiendo. Si nos damos cuenta, tenemos el **fücha**, la **kushe**, que serían los ancianos, las personas mayores, y tenemos el **weche** y la **üjcha**, las personas nuevas, jóvenes. Ellos terminan su etapa y comienzan esta otra, entonces aquí está representada la figura del **iñche** del **che**. Pero esa figura, si la transformamos en el sentido del conocimiento, en el sentido de la sabiduría del **kimüni**. ¿me entendieron?

**¿Las fuerzas son iguales? ¿todos tiene fuerzas?**

Todas son fuerzas, todas las fuerzas son iguales en el sentido de que ninguna es superior a otra. Pero no es que todas las fuerzas sean del agua, porque está también la fuerza del viento, de las estrellas, de todo lo que decimos que está en el **wenumapu**, todo lo que existe.

Y cuando hablamos del **wiji mapu**, hablamos de todo lo que es animal, estamos usando la fuerza que existe, en este caso, un **wiji mapu**; la fuerza que poseen los animales, la fuerza que dan los animales, que da buenos toros, que da buenas vacas, que da todo, tanto lo que es animales como también aves.

Cuando hablamos del **che** estamos hablando de lo mismo, decimos: **elchepelu**, “el que dejó al hombre”. Luego el que da al hombre: “el que da al **che**”.

Cuando hablamos del **Elchepelu**, el que hace al hombre, **Elchen**, estamos hablando del dueño de ésta persona; y si nos fijamos en la figura, es la fuerza a la que estamos perteneciendo como **che**. Pero como **che** de carne y hueso pertenecemos a una fuerza común que es el **Elchepelu**, pero no en el sentido del **günechen**, de gobernar a las personas, (esa palabra **günechen** existe, pero a mí me cuesta usarla porque siempre se interpreta en el otro sentido, y no en el sentido real del pensamiento mapuche).

**Lo que pasa es que la idea de Dios o günechen es bien parecido a la del Dios católico.**

¿No sé si alguien sabe que el término Dios existe en mapuzugun?

**¿Pero se usa en la gente mapuche?**

Claro, como yo dije en un principio, es un problema de alguna gente, no es un problema del

pensamiento, de nosotros los **machi**, es un problema de alguna gente y realmente ellos debería corregirse. Nosotros no vamos a cambiar el pensamiento para darle en el gusto a algunas personas, eso es imposible. Eso es problema de otra gente y se ha querido llevar hasta nosotros. Entonces el hombre dice: “si hago esto estará malo a los ojos de él, si hago esto otro” también. Entonces para ellos es una cuestión de condición, en cambio para nosotros es una cuestión de compromiso. No sé si me entienden.

### ¿Podría explicar más el asunto del **xafentun**?

El **xafentun** puede ser **am**, puede ser **mewleh**, y al final puede ser cualquier otra cosa que no está en uno, que no pertenece a uno. Eso es un **xafentun**. El **perimontun** son visiones, cuando uno ve algo, eso es **perimontun**.

La otra cosa, que yo quiero reforzar es que también hay algunas personas que hablan mucho, y que lo llevan todo a las enfermedades, la mayoría lo llaman **mapuche kuxan**. Todo lo relacionan con lo que es el **kalkutuwün**, con la maldad y eso no es tan así, que todos los que se enferman es por esto, esto es un poco mentira. Por el alma si, por esta otra fuerza que no pertenece a uno, ahí una persona se puede enfermar; y lo que la mayoría le llaman el **weküfü** como diablo, si uno pensara un minuto más, ¿qué significa la palabra **weküfü**?, ¿alguien sabe lo que significa **weküfü**? **Wekun**: algo fuera de mí. Entonces **weküfü** es algo de afuera, algo que no es de mí, que no me pertenece, y por eso mismo me enfermo. Si van algún día al **machi** le van a decir “**weküfü** tiene, le agarró algo que no es suyo, y por eso está enfermo”. Esa es la explicación en general de lo que sería **weküfü**.

### ¿Cómo son consideradas las “Meicas”?

Dentro del pueblo mapuche, hay más personas que trabajan con enfermedades, pero en asuntos bien específicos: problemas de huesos, todo eso es lo que se llama **gütamchefe**, algo que tiene que ver con el **iñche**. Existe también algo que tiene que ver con el embarazo de las personas, las **püñeñelchefe**, el que acomoda las guaguas, un poco lo que hacen las matronas. Eso existe. Pero de lo demás... *ahí yo no podría meterme en ese tema por que no se quienes son las meicas, si existen, si hacen su trabajo bien, me parece bien, pero no se quienes son.* Nunca he visto una meica, no puedo hablar de ellas.

**Yo trabajo en la Municipalidad de Vilcún. Por lo que yo sé no hay machi dentro de la comuna, sino que la machi más cercana pertenece a Padre Las Casas, ¿qué pasa en aquellas comunas o comunidades donde ya no existe la machi, que ya no tendrían de esa persona dedicada a la medicina?**

El tema es que el espíritu de **machi** está pero, como sucede en algunos casos como el mfo, fue un mundo aceptar ser **machi**, fue una tarea, de amigos, de familiares, de tíos, etc., etc., hasta que me convencieron que podría servir, y no es fácil aceptar ser **machi**, es una cuestión obvia. Si ustedes conversan con **machi**, la mayoría se han negado por tiempo, por tiempo, hasta que llega el momento en que ya pasó el tiempo (la época, por que todo tiene su tiempo), y finalmente llegan a aceptar. Después no trabajan bien, o no tienen la misma fuerza para sanar, y hacer las cosas bien, entonces algunos hacen otros malabares.

Es por eso el problema, es porque en la época exacta no se asumió la responsabilidad.

Ahora ¿qué pasa, cuando en un sector la fuerza está?. Yo creo que la fuerza está y quizás se pudo incluso manifestar a través de personas, a través de **perimontun** y son personas que entran a morir muy jóvenes, por que la cuestión de no aceptar ser **machi** es muerte, no hay más opciones o se acepta o se condena en el fondo a vivir enfermo, a quedar parálítico o una serie de enfermedades. A eso le llamaríamos **kisu kuxan** y muchos lo ven como castigo por eso le dicen **püjü kuxan**, pero es **kisu kuxan**.

### ¿Hace cuánto tiempo que usted es machi?

8 años, voy para los nueve ahora en septiembre (1999).

El tema peñi, es en qué lugar se va a trabajar. Yo mismo estoy ayudando a un trabajo en Puente Negro por ejemplo, y vemos que los **menoko** por ejemplo están, pero no tienen plantas, por que los peñi derepente dejan los animales, y no hay cercos, no hay forma como hacer el cerco y hay plantas que ya no están, por que los animales las han comido, las han comido en época en que están en reproducción, y se van perdiendo. Entonces deberían identificarse los lugares, primero las plantas que están en el **lil**, y sino hay en ese lugar, traerlas de otro, pero ponerlas en el mismo **lil**, por que van a tener la misma fuerza.

Lo mismo sucede en un **menoko**, lo mismo sucede en un **wigkul**, plantar no es lo ideal, pero al hacerlo de esa forma, la planta quizás en un par de años, recupera la fuerza que debe tener, pero al hacer un huerto medicinal plantando **chüjüm**, aunque lo haga bien, aunque hagan todo lo que ellos quieran, no va a tener la misma fuerza. Pueden producirse, pero no trabajan en cuanto a planta, replantando así no sé si se reproduce, necesita agua, y mas agua, pero la fuerza, la capacidad va a ser poca.

## **¿Usted siempre trabaja con plantas? ¿usted no usa animales para la medicina?**

Sí, bueno, hay distintas formas, como lo que es el **pewütun**. A cualquier enfermedad que no se pueden sanar a través de plantas mismas, hay ceremonias, en que se traspasa la enfermedad al animal. Algunos con cerdos o corderos, por que finalmente igual en noviembre se lo van a comer. Así que no me digan, que es contra la naturaleza sacrificar un cordero, mejor no me pregunten eso. Pero si se traspasa al cordero problemas de quiste, tumores, todo eso es más fácil. Antes de hacer otro tipo de tratamiento que dificulte más a la persona.

## **En base a lo mismo, al romper el desequilibrio que provocan las enfermedades al Pueblo Mapuche ¿Cómo ve usted la visión de la medicina occidental, o sea la posición del machi en sí, con el médico?**

Estuve leyendo el otro día un artículo de un diario, y decía que aquí en América y especialmente aquí en Sud América, en otros países se está trabajando médicos **wigka** y **machi**, personas que se manejan en conocimiento de las plantas y de su uso. Esto acá, es totalmente difícil, en el sentido que no hay médicos más abiertos para llevar una conversación y discutir sobre enfermedades. Por que siempre nosotros, todos los conocimientos que vienen de otros lados, los agarramos. *Falta voluntad, de comenzar un acercamiento entre ambas medicinas*, y si se está haciendo en algunos lugares, por ejemplo, en el Hospital Maquehue me pareció, no sé, no puedo opinar, pero yo creo que esa discusión debiera venir desde las comunidades y plantearse con el mismo médico que los atiende.

## **Y si un wigka va a conversar con usted, ¿usted lo atiende? ¿o solamente a los mapuche?**

Depende de cómo llegue, siempre depende de cómo llegue, de eso.

## **¿Pero qué significa eso? ¿qué depende de cuán enfermo llegue?**

No, no, es la actitud. Para tratar con los **machi** hay una serie de reglamentos que primero hay que cumplirlos y después hay que comenzar. Por ejemplo, está la forma de saludarse con el **machi**, de preguntar por la salud, la familia, la comunidad.

Y recién quizás, antes el **machi** ni siguiera le pasó la mano. Recién él reacciona, y le empieza a conversar, y de ahí le saca su diligencia, a que va, qué es realmente lo que quiere pero siempre con esa actitud, es decir, si se tiene el primer paso dado, lo que es lo protocolar se podría decir, es más fácil conversar.

**Por ejemplo: yo quisiera llegar a usted en su condición de machi, estoy enferma del espíritu, me siento mal, pero a mi nadie me ha enseñado a llegar a usted en su condición de machi, incluso más, una experiencia: yo no sabía que usted era machi, esta mañana me dirigí a usted, por que lo veía tan jovencito, que pensé que usted era alumno de**

**Pedagogía, incluso yo le dije “usted es alumno de pedagogía?” “sí”, me dijo usted, en complicidad con el profesor Quidel, “soy profesor de pedagogía intercultural”. Yo creo, por que soy hija de esta zona, creo en la sabiduría de los machi, que ha sido transmitida por mi familia, pero yo no he tenido acceso a este protocolo. Ahora, si me siento enferma, y quiero recurrir a sus servicios, ¿cómo lo hago? Por que yo no conozco cómo llegar a usted, ¿cómo lo hace cualquier wigka que quiere llegar a usted en su condición de machi?**

Algunos se hacen acompañar por un mapuche, o lo otro es llegar no más, no estoy hablando sólo de mi caso, estoy hablando de los **machi** en general. Siempre se habla con la persona o con personas de la familia del **machi**, cuando la persona no lleva un interlocutor. Siempre se habla a alguien de la familia, porque es la persona más cercana del **machi**, ya sea papá, mamá, esa es la otra forma. Pero directamente, es un poco difícil, a no ser que haya un poco de amistad, pero siempre es difícil, a no ser que vaya como **wixan**, como visita, eso ya es otra cosa.

Bueno, puede ser que este sea el pequeño aporte de parte de mi Pueblo Mapuche. Yo puedo hablar como “de mi pueblo”, no como lo hacen algunos dirigentes: tomándose las atribuciones de otras gentes, como representantes.

Ojalá que el tema les haya servido, para entrar en confianza, y entender un poco los problemas, que existen hoy día, el mismo problema educacional, de la salud, y que siempre hay como un rechazo a algunas cosas... es por que nuestro pensamiento es distinto al pensamiento occidental, como es la misma situación del **wiñoy xipantu**. Allí, todos el primero de enero, celebrando, dándonos abrazos, pero ¿qué cambio cíclico en la astrología sucedió?, nada, acá nada. Pero como somos copiones, el primero de enero, abrazos. En cambio, en junio si hay cambios, estamos en invierno, hay una serie de cambios, para la zona central en julio por ejemplo. Entonces el llamado mío es a que respetemos el medio en que vivimos, no digamos “esta cuestión es de los Mapuche”, no vivimos acá. Cualquier hombre donde va a vivir respeta ese medio y nuestro pensamiento lo tenemos muy claro, ahora si nos van a llevar a otro lugar, perdemos nuestro origen, perdemos nuestra fuerza, perdemos nuestro **tuwün**. Lo que ha hecho hoy día el gobierno, con la compra de pequeñas tierras, la gente de allá la llevan a otro lugar, ¿qué van a hacer allá? perder la religión, pierden todo esto que les estoy diciendo, “aunque igual siguen en la tierra”, dicen. Por eso, incluso en la cuestión de la identidad, quizás el traslado puede ser dentro de una misma identidad, quizás no se pierde mucho. El ideal es por ejemplo que, todo estos traslados que se han hecho fueran en el mismo **kiñel mapu**, que sería un mismo origen común, cada sector, cada zona, tiene un origen común. Después está lo que es el **fütal mapu**, ahí estaría lo que es la identidad territorial; por que de otra forma pierden todo este conocimiento, pierden esta relación y quizás dejan de ser un poco Mapuche, aunque lo siguen siendo de todas maneras.

Nota: Este texto corresponde a la transcripción revisada del material presentado por el autor en el evento. C.E.

ACERCAMIENTOS METODOLÓGICOS HACIA  
**PUEBLOS INDÍGENAS**

Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile.

---

• III PARTE

---



# Capítulo 10

## Competencias, Aplicaciones y Reflexiones en torno a la Diversidad Cultural en la Araucanía<sup>1</sup>

*Teresa Durán y Noelia Carrasco*

### RESUMEN

Este capítulo final completa la sistematización de la actividad general del Curso, abordando particularmente la evaluación e impactos que los diferentes sectores que participaron, demostraron hacia la etapa de cierre y en los meses siguientes, como consecuencia directa de la experiencia.

Tal evaluación consta, entonces, de versiones informativas y reflexivas de diverso orden y que el equipo organizador consideró hasta la fecha de edición: ejercicios que resumen la actividad, registros de observaciones verbales, informes verbales y escritos de los estudiantes extranjeros y observaciones de terreno post – actividad. Se contó con el ordenamiento de los resultados del test de entrada y de evaluación propiamente tal; con la Evaluación Final elaborada por la Dra. Florencia Mallon con los Informes de la Práctica Intercultural de los cinco estudiantes extranjeros y con observaciones de terreno pre, durante y post experiencia. La organización de este material, si bien intentó incluir todas las voces a las que se tuvo acceso, es de exclusiva responsabilidad de las autoras.

Dado el contenido de esta sección, la línea de sistematización pretende considerar en primer lugar, a los actores de la experiencia en su rol de coordinadores y académicos, estudiantes nacionales y extranjeros, docentes, y co – organizadores, específicamente los sectores mapuche que participaron a través de sus dirigentes. Luego se presentarán las temáticas consideradas relevantes a la evaluación y, para concluir, las proyecciones de la actividad.

---

<sup>1</sup> Este texto fue revisado por el profesor Arturo Hernández, Decano Facultad de Artes y Humanidades UCT.

## 1. ACTORES

### 1.1. Coordinadores Académicos

Como ya se adelantó en la introducción, la coordinación académica internacional la asumió la Dra. Florencia Mallon. En su resumen del curso afirma: «*Al conceptualizar y organizar el curso internacional sobre métodos participativos de acercamiento a 5 sectores Mapuche de la IX región, una de nuestras metas más importantes era tratar de formular métodos interculturales de investigación que partieran de un diálogo horizontal entre los participantes*»<sup>2</sup>.

La coordinación académica local, expuso en el capítulo 1º las consideraciones que sustentaron la experiencia. Sólo resta añadir que esta argumentación se vio plenamente justificada al final de la jornada. Las escasas oportunidades con que cuenta aún la región para avanzar por la senda de la interculturalidad, en tanto predomina la perspectiva etnocéntrica en todos los ámbitos de la acción y del conocimiento, como fuera demostrado por todos los investigadores – docentes, establecen la base problemática del tema. De ahí que se procurara que desde un comienzo de la actividad hasta su término se “ensayara” una práctica respetuosa de consideración del “otro”, en su calidad de “alter”. Al respecto, Mallon registra «... *se establecieron relaciones pares entre tres estudiantes de la Universidad de Wisconsin y tres sectores Mapuche. Yesenia Pumarada Cruz, estudiante de maestría en Estudios Latinoamericanos hizo su trabajo de investigación en la comunidad de Nicolás Ailío II, Huellanto Alto, en la comuna de Gorbea. Tatiana Rizova, estudiante de doctorado en Ciencias Políticas, trabajó en la comunidad de Reñico Grande, en la comuna de Lumaco. Y Gwynn Thomas, estudiante de doctorado en Ciencias Políticas, trabajó en Chapod, sector de Maquehue*»<sup>3</sup>.

En relación a la presentación del Video *Equilibrio y Perturbación en esta Vida*, este ejemplificó una relación estratégica entre las comunidades organizadas, los servicios públicos y la investigación antropológica, en la cual estos entes se condicionan a escucharse mutuamente desde sus respectivos puntos de vista. Este objetivo se había demostrado ya, cuando contando con la posibilidad de concreción del Curso, los organizadores locales iniciaron jornadas de discusión e intercambio con los sectores con los que mantenían relaciones de trabajo desde 1996, para establecer acuerdos que satisficieran su modalidad de participación. Fue en esta época en que se definió el papel de los estudiantes extranjeros, en una visión conjunta con el Centro organizador y las recompensas que los sectores organizados recibirían por su participación. En la jornada inaugural, los dirigentes expusieron sus apreciaciones acerca de la iniciativa y la importancia de ésta para la discusión y el intercambio de conocimientos en torno a sus inquietudes actuales. Se destacó don Pedro Millan, Presidente de la Asociación Indígena de Rūpūkūra, don Santiago Huenchuñir, Presidente de la

<sup>2</sup> Ver anexo N°1.

<sup>3</sup> Ibid.

Comunidad de Reñico Grande, Sr. Venizio Lincopi, Presidente del sector de Puente Negro, don Heriberto Ailfo, Presidente de la Comunidad Nicolás Ailfo y don Tomás Calcumil, por la Agrupación Cultural y Ecológica de Chapod, Maquehue. Este tipo de relación continuó hasta la jornada final, en la que organizadores y estudiantes extranjeros evaluaron la participación mutua, indispensable para el planteamiento de afirmaciones válidas de conocimiento.

## 1.2. Docentes

Los nueve docentes que participaron en la experiencia, representan disciplinas y enfoques metodológicos sustantivos e interactivos diferentes. Si consideramos el primer aspecto, se observó que todas las disciplinas presentarían una evolución en su acercamiento hacia la diversidad cultural, lo que dieron a conocer a través de distintos recursos pedagógicos. Esto, que pudiera ser una condición propia de las ciencias sociales, se advirtió también en las ciencias naturales y particularmente en disciplinas de fronteras, como la etnoecología. Se podría decir entonces, que desde las ciencias sociales hoy día, no habría ningún impedimento para un acercamiento cada vez más integral hacia el mundo indígena y la condición social de Pueblo. El papel del especialista, sin embargo, es clave en esta posibilidad, ya que dependerá de cada uno el modo como practique la disciplina. En el caso de la antropología, por ejemplo, creemos que esta puede no sólo ofrecer un aporte sustantivo al conocimiento, en este caso, de los mapuche a través de la ciencia clásica y moderna, sino que puede también adoptar una visión más interpretativa, más inclusiva, «donde el análisis nos incluye como formando parte de los fenómenos que estudiamos» (Geertz, 1992).

En el caso de los docentes mapuche, al comprobar la recepción amplia de sus aportes por parte de la audiencia, su actitud participativa se vio reforzada. Reconocemos que estos aportes representan la perspectiva individual que los sujetos tienen sobre «la cultura como sistema», y las relaciones con la Sociedad Nacional; no obstante, dado que ellas mismas se han autodelimitado para el área *Wenteche*, ofrecen una base de relatividad interesante de considerar.

En relación al contenido y metodologías de acercamiento a los temas, la participación de los docentes confirmó la hipótesis ya prevista por el CES desde la experiencia de trabajo antropológico preexistente, en el sentido de que cada exposición proporcionó antecedentes para sostener la afirmación de **que nuestro país no asume plenamente su condición de país multicultural y pluriétnico**. Se mostró que este hecho arranca desde la época de la colonización (Casanova, H. *op cit*) avalándose una actitud de desconocimiento e incluso de atropello al fenómeno de la diversidad cultural a través de una política legislativa eminentemente monocultural y etnocéntrica (Vidal, A. *op cit*). En el ámbito del desarrollo, los antecedentes proporcionados por los docentes, particularmente los mapuche, vinieron a refrendar con

creces, por una parte, la vigencia del fenómeno de la diversidad cultural y por otro, de que mientras el referente cultural no sea incorporado en los programas de ayuda, difícilmente se puede transitar hacia logros comprensivos y efectivos para superar el estado de depresión de las comunidades mapuche. No obstante lo anterior, los docentes demostraron que el comportamiento de la gente en las comunidades es dinámico y multidimensional: la identidad se expresa de distinta forma en el tiempo, dependiendo de las condiciones estructurales con que se cuente (Peysner, A. *op cit*) y, además, hoy día aparece atravesado por múltiples factores sociales que previenen contra el uso irreflexivo de referentes teóricos y/o culturales (Perez, E. *op cit*). En otras palabras, paralelo al tratamiento de la relación problemática entre Pueblos Indígenas y Estados Nacionales, debieran configurarse acercamientos metodológicos que recojan la intradiversidad étnica y los desempeños individuales, en concordancia con teorías de orientación interpretativa y multidimensionales. Los acercamientos que hasta hoy resultan los más pertinentes, han sido los de la etnografía reflexiva (Hammersley y Atkinson, 1994).



Foto 1: Grupo de trabajo: Alexia Peysner y estudiantes regionales de las municipalidades de Galvarino e Imperial.

### 1.3. Estudiantes Extranjeros

El Curso se vio enriquecido con la participación de tres estudiantes del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Wisconsin, cada una en la fase de llevar a cabo investigaciones de terreno que les permitieran avanzar en sus estudios de postgrado.

La Srta. Gwynn Thomas, estudiante de ciencias políticas, requería practicar metodologías cualitativas para su disertación, las que conocía sólo a partir de cursos teóricos. En cuanto a su investigación, ella deseaba argumentar que *"las imágenes y el discurso acerca de los roles masculinos y femeninos juegan un papel crucial en el soporte de los regímenes políticos..."* Estaba interesada en *"el uso que los gobiernos hacen del género para ganar apoyo y legitimidad"*; y en esta línea se preguntaba: *¿Por qué los estados conciben a las mujeres como un apoyo?, ¿Cómo comprenden este proceso?, ¿Cuándo y por qué las estrategias de género comienzan a fallar?*

En lo empírico, la tesis pretendía examinar la dimensión del género para su legitimación; comparando el uso de imágenes y discursos de género empleados por los gobiernos de Allende, Pinochet, Aylwin y Frei en el marco de tres tipos de regímenes políticos. Al llegar a Temuco, Gwynn portaba antecedentes generales sobre el tema y la expectativa de lograr visiones importantes para su proyecto. Además de su experiencia con el idioma, que Gwynn evaluó como positiva, ella tuvo que reconocer que el trabajo de campo orientó en otra dirección sus aprendizajes. En este proceso, logró conversar con algunas mujeres del sector, quienes recordaban a los presidentes en relación a cómo facilitaban sus labores hogareñas y/o les aportaban programas de asistencia para la crianza de los niños. Pero la gente no tenía interés en estos temas. Y Gwynn dice: *"no creo que esta sea una lección mala de aprender. Los diferentes individuos, grupos y comunidades tendrán mayor o menor interés en los tópicos que a uno le interesan, dependiendo de su historia y de sus actuales condiciones..."* *Creo que debe haber una conexión entre nuestro interés y lo que el grupo cree que es importante en su vida..."*. En otras palabras, Gwynn sintió que su proyecto no se conectaba con la gente, con ella y/o con sus reales preocupaciones. En suma, ella se vio abocada a escuchar relatos e interpretaciones sobre la edad, que a los ojos de sus integrantes la hacían distinta, dadas sus fuertes creencias evangélicas. Así, Gwynn fue tratada como "una huésped" y debió actuar como tal, entregando información social sobre ella. En relación a su tema inicial, se vio llevada a escuchar mayormente a los hombres; ya que la organización que la acogió - la Agrupación Cultural y Ecológica - estaba compuesta en su mayoría por hombres, contando sólo con una mujer. En este contexto, logró conversar sobre la comunidad y sobre políticas nacionales e internacionales: *"Esta fue una muy frustrante experiencia para mí ... pero no supe como superarla"*, dice, ya que su tiempo de permanencia en la comunidad fue muy escaso (12 días). Así, Gwynn cambió su tema de interés por el de la "participación" de la gente en los grupos funcionales. Describió tres principales razones de sus conversaciones con la gente y de sus observaciones de campo:

- La falta de familiaridad entre la gente de Chapod respecto de las bases organizativas y sociopolíticas generales en el país. En cambio, el sector tenía una historia de activos grupos de iglesia, así como grupos para mejorar la posición económica de la comunidad.
- La desconfianza en este último tipo de grupos, que se caracterizaban por no compartir los beneficios de los proyectos con toda la comunidad.
- La carencia de métodos para generar y organizar discusiones acerca de los problemas que ellos enfrentan y de cómo generar planes concretos para resolverlos.

En relación a los métodos participativos, Gwynn destaca tres lecciones:

- La confianza como elemento crítico en los grupos, factor que ella trabajó ofreciéndose como colaboradora en un programa para niños en la escuela.
- La extranjería favorece las relaciones, ya que éstas no se fundan en creencias de discriminación y/o racismo esperables de parte de los “chilenos”. Por otra parte, el sector recordaba positivas experiencias con misiones Estadounidenses, lo que fue favorable en su estadía.
- La conversación permite establecer mejores relaciones que la entrevista estructurada, aunque se requiere preparación especial para mantener el foco de interés propio sin descuidar el interés de la gente. Entonces, la importancia del uso de los métodos cualitativos es que ellos exigen flexibilidad ante la gente y ante los propios propósitos del investigador.

No obstante lo anterior, Gwynn Thomas afirma que *“el Programa de Temuco llenó mis expectativas en cuanto mejoré mi español, me introduje a la cultura chilena y tuve una oportunidad de experiencia en trabajo de campo, de lo que destaco la importancia del intercambio cultural... Al sentir muy profunda la diversidad cultural y aún la diferencia cultural entre Santiago, Temuco y la comunidad... pude explorar el racismo de la cultura chilena aun presente en su propia educación... así, para tener una visión más completa acerca de la realidad política de Chile, se debe ampliar mucho más la mirada y apreciar las grandes diferencias, pero también las similitudes, en relación a la realidad que viven las comunidades mapuche en el país, lo que influirá en mi trabajo futuro”*.

Yesenia Pumarada y Tatiana Rizova vivieron experiencias parecidas en lo que a impactos en sus proyectos originales se refiere, aunque debido a un manejo idiomático más expedito, tuvieron resultados abiertamente más significativos. Si bien citaremos sólo algunos párrafos del trabajo de Yesenia, no podemos dejar de reconocer que sus conclusiones no sólo son experienciales y metodológicas, sino también conceptuales. En efecto, Yesenia, originaria de Puerto Rico, venía con una experiencia particular de interculturalidad al estar estudiando en Estados Unidos. Como ella lo dice: *“mi experiencia intercultural principal ha sido “el exilio” en un país distinto, de diferente cultura, idioma, insertada ahí, en un país extranjero,*

por razones de estudio". Su tesis se centraba en el concepto de ciudadanía, el que revisaría de modo particular con el sector de mujeres en la comunidad que había elegido. Su experiencia sin embargo, la llevó por otro camino: simplemente revisar de modo crítico su concepto de ciudadanía.

Inicialmente, Yesenia consideraba que este concepto de ciudadanía *«tiene muchas definiciones e implicaciones, desde pertenencia política a una nación soberana particular, hasta posesión de derechos humanos y civiles reconocidos por un estado»*. Para propósitos de su investigación, delimitó que *«ciudadanía se refiere a la relación entre un estado y las personas dentro de la jurisdicción del mismo»*, y en este mismo plano formal, el concepto que examina críticamente agrega que *«la ciudadanía no puede tener significados distintos para grupos diferentes, puesto que no se puede dar en «grados». Un país en el que se establece una jerarquía de ciudadanía por nacionalidad, etnicidad, raza, género, religión, clase social, herencia cultural, ideología política, orientación sexual, edad, lugar de procedencia (acento, forma de vestir), y estilo de vida, deja de ser por definición un estado democrático, puesto que carece de una ciudadanía real, que por definición debe ser equivalente»*.

Dado que esta estudiante, al igual que las demás, no contaba con la experiencia de haber examinado empíricamente este marco conceptual con connotaciones universales, la experiencia de terreno le permitió llevar a cabo esta revisión con antecedentes directos, provenientes de la propia forma en que la gente de la comunidad de Nicolás Ailfo 2, con los cuales ella pudo compartir, vive su «ser ciudadano y ser indígena en el Estado chileno».

Considerando todos los antecedentes históricos y políticos relevantes - en particular de la comunidad de Ailfo y del Pueblo Mapuche en general - Yesenia obtiene resultados analíticos significativos, en tanto el concepto inicial es necesaria y refinadamente cuestionado, luego de la observación empírica. Tras un recorrido por las distintas etapas vividas por la comunidad, considerando sus alianzas políticas con movimientos y partidos de izquierda, hasta su división entre Nicolás Ailfo 1 (Tranapunte) y Nicolás Ailfo 2 (Huellanto Alto, Gorbea), Yesenia concluye que: *«... se necesita un marco distinto, y más tiempo, para incorporar en el proyecto a los miembros de la Comunidad que están fuera, ya sea en espacios urbanos o rurales. En el caso de Ailfo, hubiera sido productivo también poder visitar las familias que regresaron a Tranapunte, además de las que decidieron no participar del subsidio. Obviamente la falta de tiempo (y recursos) no permitieron esto... La juventud en Ailfo afronta problemas completamente distintos a los afrontados por sus padres. Hay varias fuentes de frustración y conflictos, en especial relacionados a la emigración, a una escuela mucho más «fuerte» y con más poder de aculturación, al desajuste socioeconómico global de los procesos neo-liberales contemporáneos, etc. El llamado de la emigración es mucho más fuerte, y aunque sus oportunidades de educación sean mejores, la situación económica apremiante limita las opciones inmediatas sin necesariamente disminuir los deseos por estudiar; la migración cíclica a la ciudad amplía las diferencias entre jóvenes y adultos, particularmente entre las mujeres y sus hijas y nietas, posiblemente generando conflictos de identidad o*

*definiciones distintas a la identidad comunitaria, y quizás fricción en las relaciones familiares. Sin embargo, la dinámica y la metodología para trabajar con los jóvenes tendría que seguir una línea distinta a la usada para trabajar con los adultos, y quizás se puedan realizar talleres que incorporen el desarrollo de esta metodología y enfoquen a la población joven mapuche de las comunidades... Es distinto el grado de participación de las mujeres en proyectos de investigación que no traten específicamente temas como la relación entre los géneros o a la mujer mapuche, y cada investigador o estudiante debe al menos estar consciente de esta limitación. Esto es, si se está intentando realizar un proyecto verdaderamente participativo, hay que buscar formas de incorporar a las mujeres, teniendo en cuenta tanto la cultura de las mujeres como la relevancia de los objetivos para ellas».*

En el caso de Tatiana, originaria de Bulgaria, contaba también con una experiencia de interculturalidad en Estados Unidos, voluntaria y forzada a la vez, de la que había aprendido que *“el diálogo entre representantes de culturas distintas no se optimiza por la claridad del idioma común, sino por la claridad del conocimiento y tolerancia”*. En su informe oral enfatizó con fuerza su experiencia de vivir “el choque cultural” en Reñico, más allá de la buena voluntad de la familia que la acogió. “Decidió participar en el curso porque le interesó la metodología, pero también porque estaba empezando a pensar un proyecto de investigación doctoral que tratara la relación entre la legalización de los títulos a la tierra y el desarrollo sustentable. Se le conectó con la comunidad de Reñico Grande justamente porque en ese sector se está viviendo, en propiedad, la problemática introducida por las empresas madereras y la falta de un desarrollo sustentable y viable. Como anota en su informe, al comienzo había pensado su proyecto en forma altamente abstracta”<sup>4</sup>.

Tatiana organizó su informe en “10 lecciones que aprendió en el proceso de investigación”, definiendo su experiencia como un “diálogo entre saberes”, posible sólo a partir de la “flexibilidad de la investigadora y de su capacidad de escuchar y respetar los conocimientos y opiniones que no andaba buscando”. Tatiana, en su trabajo de terreno, en la comunidad de Reñico Grande vivenció como parte de la metodología a la reflexión, sensibilidad, y cariño que incorpora luego a un proyecto más abstracto y “científico”. “Como ella misma concluye, son lecciones que podrá aplicar a futuro en cualquier contexto de investigación”<sup>5</sup>.

El psicólogo comunitario canadiense Silvain Goudreau, radicado temporalmente en la zona por una consultoría académica<sup>6</sup>, asumió también el rol de “estudiante extranjero”, dado que en su estadía no había tenido la oportunidad de conocer comunidades mapuche en un plan formativo como el propuesto. Dada su especialidad, fue propuesto para el sector Puente Negro, interesado en un proyecto de salud intercultural, el cual acompaña el CES desde 1998. En su informe escrito declarará, luego de conocer a la machi María, de 115 años:

<sup>4</sup> Ver Anexo I.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> El Sr. Goudreau estuvo adscrito a la Carrera de Servicio Social de la Universidad Católica de Temuco hasta enero del año 2000.

*«Fue un instante mítico... Cómo explicar las sensaciones derivadas de las vivencias en este rincón de la tierra, donde todo parece estar quieto. Una ruka, lugar de convivencia de perros, pollos y un fuego cuyo humo abrazaba surcos de más de 120 años de historia, por donde corren caudales de sabiduría. Es ella, la Machi dotada de poderes capaces de establecer puentes entre dos mundos, uno lleno de desafíos terrenales y el otro, donde los espíritus danzan en perfecta armonía. Afuera, un Rewe acariciado por los rayos del sol rojo que se ocultaba en el horizonte dio inicio a la oración, rogativa de la Machi en su idioma materno, deseando parabienes al extranjero que quiso tocar su tiempo. Rodeado de amigos, como en casa, el desafío fue llenarme de las riquezas que me presentaba la nueva tierra. Esta travesía a través del corazón y alma de una rica, hermosa y aún subestimada cultura fue, de hecho, una travesía que no ha concluido aún y que continúa desafiando mi mente y mi alma».*

En efecto, “Este proyecto - acompañado por el CES- intenta acercar la medicina occidental y la mapuche, en la actualidad, profundamente disociadas. Contempla el componente de la organización social y el de los sistemas médicos en acción, específicamente el conocimiento de cada uno. A la variable anterior se agrega la participación de la estructura administrativa del Estado (municipio) interesado en implementar una política de desarrollo indígena en el sector”<sup>7</sup>. ¿Cuál era la visión de la comunidad respecto de su propia vivencia holística de salud y particularmente en relación al sistema oficial?, Silvayn contaba con el concepto de “empoderamiento”, muy utilizado en Estados Unidos y Canadá los últimos años. Este concepto se justifica *«al constatar la presencia en comunidades de una pérdida de poder sobre sus propios procesos y sobre su entorno; empoderar es el proceso inverso, el colaborar en la re-apropiación del poder por parte de la comunidad sobre aquellos aspectos que se habrán perdidos o bloqueados»*. El sector constituido de alrededor de 140 familias, conforma 10 comunidades mapuche, en una de las cuales el estudiante se radicó, particularmente en la posta o Estación Médico de Rural. A diferencia de sus compañeros, Silvayn no llevaba proyecto propio; su tarea consistía en contribuir al proyecto en marcha desde su multilingüismo y sus deseos de conocer el mundo mapuche. Fue así como se inserta en el estilo de investigación acción *«en que las diversas etapas de la investigación van siendo definidas por el investigador en conjunto con la comunidad estudiada, pudiéndose replantear objetivos, actividades y las conclusiones presentes*. Un procedimiento que el autor plantea de gran importancia fue la manera en que se insertó en y con la comunidad, y que consistió en el estilo de acercamiento validado. Acercarse a la señora que estaba sentada que no era líder o dirigente, acercarse a hablarle, a preguntarle por cómo estaba ella, su familia, de compartir la comida y aprender el nombre de éstas en su lengua... En esta investigación, como técnicas se emplearon la observación participante, la utilización de informantes expertos pertenecientes a las comunidades, entrevistas grupales, entrevistas individuales semi-estructuradas y la recolección de testimonios vía grabación y redacción escrita». Percibe a quienes lo hospedan como *“Felices y cariñosos a pesar de la mala economía (sequía, precios bajos de los pro-*

---

<sup>7</sup> Documento Interno CES - UCT.

ductos agrícolas), de la opresión social y del racismo institucional... ¡Demostración de resiliencia!”<sup>8</sup>.

Logra comprender que la «visión multidimensional y ecosistémica de la salud incluye cuerpo, mente, sociedad, cultura, espíritu, medioambiente, economía de grupo y educación de los niños. Este nivel de inclusión demuestra un pensamiento complejo, comunitario, preventivo y a largo plazo ... El pueblo Mapuche de Puente Negro puede apreciar algunos elementos positivos de su Servicio de Salud, también tiene críticas y recomendaciones para el mejoramiento: Primero, el tiempo de atención médica les parece insuficiente. Dos de las sugerencias frente a esta insatisfacción fueron que el médico mejorara su puntualidad y que la ronda médica se hiciera 2 veces al mes. Otra crítica fue la falta de un especialista que pudiera ayudar con los problemas bucales y de visión. Entonces, la recomendación fue la de incluir un oculista y un dentista 4 a 6 veces al año. Aunque fue una de las sugerencias más populares, la última en presentarse fue la relacionada al mismo tema de la insuficiencia de atención médica: tener un auxiliar en la posta de manera permanente en caso de emergencia y para cuidar el jardín de plantas medicinales».

Silvayn registra cuidadosamente las propuestas de la gente de ambos sistemas medicinales, fundados en relatos de experiencias vividas. Concluye diciendo que: «Considerando las limitaciones de ambos sistemas médicos y de su inter-complementariedad, todos ven la sabiduría y las ventajas de combinar el servicio médico winca con la medicina tradicional mapuche. Efectivamente, las comunidades del sector de Puente Negro tienen un interés marcado por mejorar la colaboración entre el médico y la machi, de tal manera que por medio del dialogo, pueda nacer un intercambio “bi-direccional”.

Pero en ningún caso se afirma que “la machi y el médico puedan ó deban trabajar juntos en el mismo día”. Así, Silvayn, concluye que «aquí no se trata de una competición entre el médico y la machi, ni tampoco de solamente tolerar la presencia del otro sino de valorar el aporte de cada uno para, finalmente, mejorar la ayuda ofrecida a nuestros peñi y lamuen<sup>9</sup>... Este esfuerzo para el acercamiento intercultural, no se limita al servicio de salud ofrecido en territorio mapuche, sino también al Hospital de Imperial, que en la actualidad es deficiente... Dentro de la cosmovisión mapuche, el concepto de la salud no está limitado a la dimensión corporal sino que se presenta más bien holístico, incluyendo también los niveles espiritual, emocional, social, medioambiental y cultural. Entonces, cuando se exploró el tema de la salud y de cómo la población mapuche quería mejorar el desarrollo de la salud y su servicio intercultural, se hablaron los temas de la religión, la agricultura y la educación».

<sup>8</sup> La resiliencia es la capacidad de una persona o un grupo de resistir a las situaciones difíciles y de construir positivamente en la adversidad.

<sup>9</sup> Del mapudungun que significa: “hermano y hermana”

En conclusión, Silvayn evalúa el curso como *«excelente y de una sobresaliente estrategia pedagógica: las poderosas integraciones de la teoría a la práctica, de la población indígena al equipo académico, de alumnos extranjeros a otros, que ya trabajan en la región y al final, de la integración del proceso de aprendizaje a la contribución comunitaria real. Aunque esta retroalimentación fue muy positiva, una recomendación que podría ayudar al curso sería preparar mejor al alumno haciendo el taller en terreno mapuche, para que durante su visita, comprenda la comunidad, el proyecto y la logística... Un elemento importante para el investigador y los dirigentes del curso fue asegurar que esta “investigación - acción”, en colaboración con las comunidades mapuches, no se limite al crecimiento del conocimiento del alumno sino también en la traducción de este proceso en beneficio concreto a las comunidades que invirtieron mucho tiempo y esfuerzo...»*<sup>10</sup>

Finalmente, Gesine Kaiser, enfermera y etnóloga alemana, radicada en la zona de Imperial desde 1997, participó en el curso con el objetivo de prepararse para formar parte del proyecto de desarrollo integral que se llevaría a cabo en Rüpükura con la intermediación del CES<sup>11</sup>. Ella se insertó en el sector a través del dirigente principal de la Asociación Indígena con el propósito de “conocer el contexto de salud de Rüpükura, y ponerlo al servicio de las tomas de decisión por parte de la gente del sector y del servicio municipal”.

En su informe primero ante los dirigentes, Gesine demuestra haber reconocido ciertas áreas de riesgo en la población, así como fortalezas, estas últimas provenientes de los conocimientos de la gente acerca de cómo enfrentar las enfermedades, optando por el Servicio Oficial y/o el sistema médico mapuche. Aunque esta última opción es más dificultosa que en Puente Negro, ya que en Rüpükura existen menos machi, la gente puede ir a otros sectores y/o a recurrir a otros agentes en salud, de larga trayectoria en el sector.

Así, las experiencias de los estudiantes extranjeros fueron diversas, no sólo por su inserción en sectores distintos, que tenían problemáticas propias, sino porque su propio condicionamiento cultural y “científico” también varió. La regla común, no obstante, fue haber reconocido la importancia de la práctica intercultural, no sólo para ellos mismos, sino también para establecer relaciones más equilibradas y que aun podían ser provechosas para la gente mapuche.

#### **1.4. Estudiantes Nacionales – Regionales**

Se contó con la participación total de 40 personas interesadas de la región, la mayoría de ellas profesionales. La Municipalidad de Nueva Imperial, que dinamiza un proceso de definir políticas indigenistas para su sector rural, se hizo presente con nueve funcionarios prove-

<sup>10</sup> Las comunidades recibieron un aporte de retroalimentación por la inversión de su tiempo y dedicación, acorde con las necesidades expuestas, principio que debiera ser sostenido.

<sup>11</sup> En la fecha de edición de este texto, este proyecto se encuentra en ejecución, contando con la participación en el equipo de Gesine Kaiser.

nientes del agro, la educación, el desarrollo y la salud; siguió en número de participantes la Municipalidad de Galvarino, ambas comunas con alta concentración de población mapuche, con cuatro funcionarios; la Municipalidad de Lautaro, con tres; y la Municipalidad de Padre Las Casas, Ercilla y Vilcún con dos.

Con asistencia menos representativa se hicieron presentes las Municipalidades de Melipeuco (1), Cunco (1) y Lumaco (1); en este último caso a través de un funcionario del Departamento de Cultura. Participaron, además, dos organismos no gubernamentales, como también una institución de Iglesia; el cupo de asistentes se completó con estudiantes tesistas de ingeniería forestal (2). En cuanto a funcionarios de representatividad institucional, el curso contó con la participación de un Concejal de la Municipalidad de Vilcún y con un representante de la Asociación de Municipalidades de la Región de la Araucanía, AMRA; esta última, institución patrocinante de la jornada.

¿Con qué conocimientos sobre la sociedad y cultura mapuche contaba este tipo de participantes a su ingreso al curso? Estudiando las respuestas del test de entrada, se distinguen varias tendencias entre las que predominan dos: aquella descriptiva que reconoce rasgos particulares y la adscribe a una población entendiéndola como diferenciada, que se denomina “indígena”, “sociedad con una organización propia”, y otra, que calificamos de interpretativa ya que se construye sobre la base de afirmaciones que profundizan ya sea en la posición que esta sociedad minoritaria tiene en la mayoritaria y desde la perspectiva de los Derechos Humanos. Un matiz de esta tendencia es reconocer la actitud que a juicio de quienes opinan, “luchan por no perder su identidad”. Otro matiz es asumir que esta sociedad es de naturaleza social diferente y que hoy día lucha por su autogobierno, por ejemplo. En otro extremo, localizamos aquellas opiniones que se basan en imágenes generales, del decir más generalizado, así como aquéllas que expresan la autoevaluación de quienes las formulan. Mientras la primera tendencia viene de participantes, que en tanto funcionarios otorgan servicios específicos a la población, en el campo del desarrollo, de la salud, del agro; la segunda proviene, en uno de sus matices, de personeros políticos y en otro, mayoritario, de profesionales de las ciencias sociales y humanas.

¿Conciben estos participantes que sus experiencias de trabajo y/o de convivencia, con la población mapuche son de carácter intercultural?

En este campo se aprecia que quienes han “descrito” externamente a la sociedad y cultura mapuche, tienden a interpretar que sus contactos de trabajo con la población son de orden intercultural. En cambio, los “interpretativos” dudan o no creen haber tenido este tipo de relaciones, o las relacionan con oportunidades especiales, tales como participación en ceremonias, o bien creen tener relaciones interculturales a través de las investigaciones o estudios. En el caso de los participantes de origen mapuche, ellos no dudan en que sí han tenido estas experiencias “y cultivan las dos culturas dentro de la sociedad chilena”.

Estos matices diferentes también se aprecian en las evaluaciones. Aunque la mayoría de los participantes evaluaron positivamente la iniciativa, y particularmente la interdisciplinariedad con que se llevó a cabo, así como el dominio de los expositores y su esfuerzo por incorporar la perspectiva mapuche y su condición marginal, los sectores tecnocráticos enfatizaron las cuestiones administrativas relacionadas con la ejecución del curso. En los términos positivos en que la Dra. Mallon recogió estas evaluaciones, este sector habría solicitado “más coordinación previa entre los expositores”...mejores formas de aprovechamiento del tiempo... ..mayor presencia de todos los profesores en las exposiciones de sus demás colega... etc. Los sectores interpretativos se pronunciaron por profundizar la perspectiva intercultural para favorecer la relación entre las dos culturas y por “disponer de más espacios para la discusión”. La evaluación específica de los temas y de las exposiciones no varió sustancialmente. En general, los asistentes valoraron positivamente las metodologías participativas y la entrega sistemática de información sobre la realidad de los pueblos indígenas por parte de los docentes no mapuche; en cambio, todos valoraron sin restricción el aporte de los docentes mapuche, tanto por el contenido mismo de los temas, como por la atención que lograron concitar estos docentes respecto de sus exposiciones.



Foto 2: De izq. a derecha: Dra. Florencia Mallon, Profs. José Quidel, Héctor Mora, Aldo Vidal, Dra. Teresa Durán y Silvayn Groudeau.

En cuanto al tema de la interculturalidad, al final del curso teórico, se observa un aumento parcial de la capacidad reflexiva de los participantes, ya que:

a) Sólo un grupo afirma que la interculturalidad se da por el simple hecho de vivir en la IX Región, al relacionarse a diario con mapuche... sobre todo en el ámbito laboral, ya que en las comunas donde trabajan prevalece a lo menos un 40% de población mapuche;

b) Otros dos grupos creen que al menos tal condición se da en forma casual a través del lenguaje utilizado por los términos en transferencia tecnológica, el cual incorpora elementos de la cultura mapuche, a través de proyectos de promoción de salud donde se ofrecen estudios de salud a los grupos sociales de las comunidades y/o se orienta en aspectos de la normativa y legalidad vigente.

c) Tres grupos, en cambio, dudan de protagonizar relaciones interculturales y/o de reconocerlas en la región. En cambio sí, actitudes de respeto hacia las costumbres y tradiciones mapuche y/o porque los propios mapuche se han abierto considerablemente a la cultura occidental, lo que posibilita intercambios.

El tema de la interculturalidad, por cierto, era clave en el Curso, aunque no se abordó en forma directa por los expositores. Puede entenderse la coherencia que el Curso mostró en los resultados, propuestas y sugerencia de trabajo, por cuanto la mayoría de los participantes enfatizó la carencia de propuestas de interculturalidad en la región, así como falta de formación de los agentes del desarrollo en estas materias. Estas propuestas creemos que en gran medida se justificaron por la participación de los docentes mapuche, particularmente del machi Víctor Caniullan, quien afirmara que las relaciones interculturales son muy complejas y difíciles de lograr *“sino se conversa la lengua mapuche... y no existe el real interés en profundizar en la cosmovisión y en la medicina mapuche”*, previniendo, además, en contra de diversas formas tecnológicas de obstaculizar la expresión de estos conocimientos por parte de la ciencia, la religión y la educación de corte occidental.

## 2. IMPACTOS CERCANOS Y PROXIMOS DEL CURSO

Entenderemos por impactos en este contexto a los cambios de la conducta en una perspectiva relativamente cercana de tiempo que los actores identificados – o algunos de ellos – demostraron en su calidad de participantes en el Curso, concebido éste como proceso de cambio planificado. Desde luego, una primera manifestación de este proceso creemos que se dio, para los participantes regionales, al término de la jornada, cuando la mayoría evaluó la conveniencia del Curso argumentando las razones ya expuestas y aún más, al solicitar nuevas experiencias similares y/o más profundas para mejorar su trabajo y/o contribuir a superar la condición de marginación del pueblo mapuche. Esto último ocurrió, por ejemplo, con el equipo de Salud Municipal de Imperial (Directora y médico general), quienes sin haber tenido la oportunidad antes de conocer antecedentes directos y/o indirectos acerca de la cultura mapuche y de la condición de este pueblo, aprovecharon al máximo la ocasión de iniciar la comprensión del sistema médico mapuche y de intentar acercamientos desde el sistema médico oficial. Esta sensibilidad se tradujo, en efecto, en que se conformó un programa de Salud Municipal inicialmente dispuesto a dar sus primeros pasos.<sup>12</sup>

Fue, sin embargo, el taller de Práctica Intercultural el que arrojó cambios más evidentes tanto en el plano teórico como en el aplicado. Como ya se mostró, las tres estudiantes del Instituto de Estudios Latinoamericanos variaron su proyecto de tesis y, especialmente una, inició una interesante etapa de profundización<sup>13</sup>. En el plano aplicado, una de las estudiantes se incorporó a un proyecto integral de desarrollo en el que proyecta su experiencia y el otro, lo hace en su labor docente.

En el caso de los actores mapuche, además de la utilización de los espacios que brindó la jornada evaluativa con la que se cerró el taller de Práctica Intercultural para intercambiar la perspectiva étnica, surgió en ellos la aspiración de continuar con estas jornadas por el valor que le atribuyeron a la revalorización de su identidad, la que ya no tenían que coartarla, como es habitual en los ambientes urbanos. Los propios asesores culturales reforzaron su actitud de apoyo a los sectores tan segmentados que representan las comunidades mapuche, carentes de comunicación entre sí y de oportunidades de discutir los problemas existenciales de un pueblo oprimido.

Para el CES, por su parte, el Curso y sus resultados más cercanos representan otro hito para elaborar de mejor modo el tipo de antropología aplicada que desarrolla, así como para mejorar el servicio de extensión universitaria que le corresponde.

---

<sup>12</sup> Este Programa fue parcialmente presentado en el Tercer Encuentro Nacional de Salud y Pueblos Indígenas, organizado por el DAP –DPP y AMRA, en Noviembre de 1999, en Villarica.

<sup>13</sup> Este trabajo será presentado al Comité Editorial de la Revista CUHSO para su eventual publicación.

### 3. SINTESIS

La experiencia de este Curso ha significado un estímulo para avanzar en la senda de la interculturalidad. Desde luego, debemos agradecer a quienes asistieron a este Curso y, particularmente a nuestros asesores culturales, Sr. José Quidel y Sr. Víctor Caniullán. Queremos cerrar este libro con dos referencias: una, la que expone Pilar Monreal, (1996), al citar a Leacock (1987) y otra, precisamente con las palabras del machi Caniullán al concluir la evaluación del Taller de Práctica Intercultural. En efecto, Monreal afirma al igual que Leacock, que el compromiso que el antropólogo adquiere respecto de una temática y del enfoque para abordarla no necesariamente socava su labor científica, especialmente si explicita estos fundamentos; antes bien, el antropólogo puede adquirir “mayor responsabilidad para perfeccionar su teoría y dar solución a los problemas”. Aunque no creamos que esto último sea posible, porque el problema étnico en el mundo y en Chile, nos sobrepasa, nosotros creemos que debemos asumir tales problemas como parte de la sociedad, porque la antropología, en efecto, refleja estas contradicciones. En este sentido, quisiéramos que este libro sea un testimonio de que, aunque el sistema de relaciones interétnicas se reproducirá inevitablemente aunque éste se haya escrito; al menos quienes lo implementamos estamos de acuerdo en que este es un problema estructural, lo que también consideramos una opinión de corte antropológico.

En cuanto a las palabras del machi, ellas hablan por sí solas del rol que debiéramos adoptar si queremos abordar el tema de las relaciones interétnicas e interculturales tomando en cuenta la visión de la gente que las sufre.

*“... yo creo que hay también que comenzar a romper algunas barreras como algunos dicen, a romper con un esquema que la sociedad occidental nos ha estado imponiendo, el esquema de la escritura, por ejemplo, el esquema que nos dicen grupo étnico, el esquema que a nuestro idioma le llaman lengua, las personas que estudian, las personas que escriben, deben romper ese esquema... Finalmente si somos informantes de nuestro pensamiento, finalmente somos informantes de nuestra visión mapuche, somos informante de nuestra religión mapuche, somos informantes de nuestra vida cotidiana mapuche, pero finalmente para producir un acercamiento real, porque finalmente en el Curso se hablaba de la metodología, yo pienso para producir un acercamiento real y para ver esta cuestión de la interculturalidad el tema es que debemos conocernos. Nosotros podemos decir que conocemos el sistema wigka, sabemos cómo se mueve y qué interés hay detrás, pero al mismo tiempo, ellos no nos conocen a nosotros, y de eso yo me pude dar cuenta acá, pero sí tener informaciones a través de bibliografías, a través de libros, y también se tienen informaciones bastante erradas, entonces al mismo tiempo en nuestras mentes está*

*ese paternalismo que debemos ir superando y la única forma de ir superándolo es rompiendo con los esquemas en que estamos.”*

**Machi Víctor Caniullan**

Agosto 21, 1999.

Clausura Taller de Práctica Intercultural

## **Bibliografía consultada**

---

**Casanova, H.** (1999), ob. cit.

**CES - SSAN** (1999), Video Antropológico «Equilibrio y perturbación en esta vida».

**Goudreau, S.** (1999), Informe de experiencia en sector Puente Negro.

**Hammersley, M., y Atkinson, P.,** (1994), «Etnografía. Métodos de Investigación», Editorial Paidós, España.

**Mallon, F.** (1999), ob. cit.

**Monreal, P.** (1996), «Antropología y pobreza urbana», México.

**Pérez, E.** (1999), ob. cit.

**Peyser, A., y Pérez, G.,** (1999), ob. cit.

**Pumarada - Cruz, Yesenia** (1999) «Derechos Humanos y Derechos Indígenas: Redefiniendo ciudadanía en la comunidad mapuche Nicolás Ailfo II» Informe de experiencia en sector Ailfo II.

**Vidal, A.** (1999), ob. cit.

## ANEXO 1

# Una experiencia intercultural de investigación: Los efectos del Curso Internacional y el Taller de Práctica Intercultural sobre tres estudiantes extranjeras

Florencia E. Mallon  
Universidad de Wisconsin-Madison

Al conceptualizar y organizar el Curso Internacional y el Taller de Práctica Intercultural sobre métodos participativos de acercamiento a 5 sectores Mapuche de la IX región, una de nuestras metas más importantes era tratar de formular métodos interculturales de investigación que partieran de un diálogo horizontal entre los participantes. Como parte de este proceso, se establecieron relaciones pares entre tres estudiantes de la Universidad de Wisconsin y tres sectores Mapuche. Yesenia Pumarada Cruz, estudiante de maestría en Estudios Latinoamericanos hizo su trabajo de investigación en la comunidad de Nicolás Ailío II, Huellanto Alto, en la comuna de Gorbea. Tatiana Rizova, estudiante de doctorado en Ciencias Políticas, trabajó en la comunidad de Reñico Grande, en la comuna de Lumaco. Y Gwynn Thomas, estudiante de doctorado en Ciencias Políticas, trabajó en Chapod, sector de Maquehue.

Como se puede constatar de los informes de las tres estudiantes, la experiencia de trabajo e investigación en estos tres sectores Mapuche, aunque en muchos sentidos resultó demasiado corta, les ayudó a las tres a repensar lo que es la investigación y a reflexionar sobre cómo les afectó personalmente la experiencia

intercultural. Por cierto, cada estudiante trajo consigo un pasado distinto, en términos de su propia cultura, su manejo del castellano, sus propios intereses académicos o intelectuales. Pero en los tres casos podemos constatar que, desde el momento de partida hasta el final del Curso, cada una de ellas supo aplicar su experiencia a su propia situación y, como resultado, aprendió muchísimo.

Yesenia Pumarada Cruz participó en el curso porque le interesó la metodología participativa, y porque está interesada en escribir un trabajo sobre conceptos y prácticas de ciudadanía entre las poblaciones indígenas de América Latina. Dado su interés en conceptos de ciudadanía pareció relevante que fuera a trabajar a la comunidad de Nicolás Ailío II, que a través del siglo XX y con diversas estrategias ha intentado sistemáticamente, como Yesenia misma lo señala en su informe, reivindicar sus derechos frente al Estado chileno. En términos de su proyecto sobre ciudadanía, Yesenia pudo constatar que la experiencia de la comunidad de Ailío II los ha llevado a expandir su idea de derechos e identidad ciudadana para incluir, no solamente su identidad como pueblo Mapuche, sino que también como seres humanos en general. En este contexto, los derechos ciudadanos existen, no solamente como derechos específicos de un pueblo oprimido, sino que también como derechos humanos universales.

En el caso de Yesenia, parecería que el aprendizaje más intenso fué en las metodologías de historia oral y de investigación participativa. Yesenia demuestra, en su discusión sobre su presencia en la comunidad de Ailío II, que una parte importante del proceso de investigación fué para ella adquirir una nueva conciencia acerca de su propia cultura puertorriqueña. En su informe Yesenia también reflexiona en forma compleja e importante acerca de las limitaciones inherentes en los métodos utilizados, señalando la profundidad de las contradicciones que traspasan cualquier intento de comunicación o coalición intercultural. Ofrece además, a nivel práctico, varias sugerencias relevantes y puntuales sobre cómo se podría democratizar más efectivamente el proceso de investigación intercultural, involucrando más completa y profundamente a las comunidades en la formulación y evaluación de los proyectos.

Tatiana Rizova, de origen búlgaro pero estudiando en Estados Unidos, decidió participar en el curso porque le interesó la metodología, pero también porque estaba empezando a pensar un proyecto de investigación doctoral que tratara la relación entre la legalización de los títulos de la tierra y el desarrollo sustentable. Se le conectó con la comunidad de Reñico Grande justamente porque en ese sector se está viviendo, en propiedad, la problemática de las empresas madereras y la falta de un desarrollo sustentable y viable. Como anota en su informe, al comienzo había pensado su proyecto en forma altamente abstracta. Su experiencia en Reñico Grande, y las cosas que aprendió de las personas que le dieron la bienvenida y aceptaron generosamente su presencia, transformaron su perspectiva al enseñarle que la investigación es un proceso de intercambio humano y de mutuo aprendizaje.

Al organizar su informe en “10 lecciones” que aprendió en el proceso de investigación, Tatiana ya nos indica que su trabajo fué, en muchos sentidos, un trabajo de apertura a un diálogo entre saberes. La posibilidad de establecer tal diálogo, insiste, parte de la flexibilidad de la investigadora y de su capacidad de escuchar y respetar los conocimientos y opiniones que no andaba buscando. Para Tatiana, por tanto, el trabajo en la comunidad de Reñico Grande le ayudó a agregar dimensiones de reflexión, sensibilidad, y cariño a un proyecto más abstracto y “científico”. Como ella misma concluye, son lecciones que podrá aplicar a futuro en cualquier contexto de investigación.

Entre las tres estudiantes que viajaron de Estados Unidos para participar en el curso, Gwynn Thomas era ya la más avanzada, con un proyecto de investigación doctoral en Ciencias Políticas que proponía investigar el uso que distintos gobiernos chilenos entre 1970 y 1999 había hecho de discursos de género y de la familia. Aunque en Chapod el tema de género no era el más importante para la comunidad, como Gwynn tenía bastante experiencia escribiendo proyectos, y la comunidad quería escribir un proyecto, se pensó que Gwynn podría ayudarles a cambio de poder conversar con ellos

su tema de interés. En este sentido, el trabajo de Gwynn en Chapod necesitó, desde el comienzo, un diálogo muy nutrido sobre las bases más apropiadas de su mutua colaboración.

Gwynn participó en el curso porque le interesaban los métodos participativos, y también porque le interesó la posibilidad de salir de Santiago a trabajar en otras partes del país, algo que muchos científicos políticos extranjeros no hacen. Como ella misma dice en su informe, sus esfuerzos de diálogo en las comunidades de Chapod, a pesar de sus frustraciones con el castellano, le enseñaron la importancia de la flexibilidad y de la confianza humana en el trabajo participativo. Por un lado, ella pudo contribuir algo al trabajo de la Agrupación de Chapod al ofrecerles una reflexión acerca de los métodos para incrementar la participación de la comunidad en la Agrupación. Por otro lado, se dió cuenta en sus entrevistas con la gente que la presencia del Estado, y las razones por las cuales las personas a nivel local apoyan o no apoyan a gobiernos específicos, son muy complejas y no se pueden entender en una investigación macro que no sale de la capital del país. Según lo que dice Gwynn en su informe, la expansión de su proyecto de investigación para incluir otras partes del país, muy probablemente a la IX Región, es quizá el resultado más importante de su trabajo en el Curso Internacional.

Con todo, a nivel general queda claro que un trabajo participativo en sectores Mapuche, aunque demasiado corto y con limitaciones importantes en cuanto a su carácter completamente participativo, enseñó mucho a estas tres investigadoras extranjeras. Más allá de lo específicamente intelectual –aunque este aprendizaje fué por sí crucial– es interesante notar que las tres enfatizan los aspectos personales y de interacción humana como sus lecciones más importantes. En este sentido, como lo remarcaron en nuestra última evaluación el profesor José Quidel y el machi Víctor Caniullan, las tres investigadoras lograron aprender un principio importante de la cultura Mapuche: que el conocimiento no solamente pasa por el cerebro, sino que también por el corazón; y que por tanto en el trabajo participativo e intercultural, si no se siente el problema, el compromiso no funciona.

## **ANEXO 2**

### **Nómina participantes Curso Internacional AMRA**

#### **Municipalidad de Galvarino**

1. Natividad Carrasco Cabrera
2. María Angélica Cañete Huaiquil
3. Angélica Huilcaman Huilcaman
4. Carola Cordero Cordero
5. Sonia Vallejos Méndez
6. Sebastián Soto

#### **Municipalidad Padre Las Casas**

1. Harry Mardones
2. Lincoyan Collipal

#### **Municipalidad de Cunco**

1. José Saavedra

#### **Municipalidad de Lautaro**

1. César Quilapan Gaminao
2. Marcelo Ibañez Leiva
3. Juan Antonio Escobar Cerda
4. Luis Gajardo Muñoz

#### **Municipalidad de Vilcun**

1. Karina Mansilla
2. Eduardo Ibañez

### **Municipalidad de Ercilla**

1. Sergio Bravo
2. Paula Díaz

### **Municipalidad de Nueva Imperial**

1. René Hola Chami
2. Blasco Muñoz Fernandois
3. Oriana Leal Salazar
4. Marisa Sandoval Seguel
5. Verónica Mora Órdenes
6. Alfonso Somoza Guillaumont
7. Nelson Mella Salazar
8. Adan Ancamil Quintremil
9. María Teresa Aguilar Lienqueo
10. Lizbeth Bolivar Bravo
11. Ximena Solís Gutierrez
12. Sergio Catricura
13. Mario Riquelme

### **Municipalidad de Lumaco**

1. Alicia Araneda

### **Municipalidad de Melipeuco**

1. César Barros Cofré
2. Pamela Cuevas
3. Diego Bonfi De los Rios

### **AMRA**

Carlos Pacheco Venegas

### **Otros participantes**

Patricia Camelio

Patricia Aravena

Ruth Cifuentes

Oriana Vargas, FOSIS, IX Región

Moisés Yañez, Provincial de Educación - Angol

### **Estudiantes extranjeros**

Participantes Taller de Práctica Intercultural

Gwynn Thomas, U.S.A

Yesenia Pumarada Cruz, Puerto Rico

Tatiana Rizova, Bulgaria

Sylvain Goudreau, Canadá

Gesine Kaiser, Alemania.

