

***TRANSFORMACIONES DE LA
POBLACIÓN MAPUCHE EN EL SIGLO XX***

ALEJANDRO SAAVEDRA PELAEZ

LAS TRANSFORMACIONES DEL PUEBLO MAPUCHE EN EL SIGLO XX

Registro de Propiedad Intelectual N° 159.497

I.S.B.N. : 956-310-451-X

461 páginas

Autor: Alejandro Saavedra P.

Serie: Reflexión crítica y propuestas para el Desarrollo Rural

Edición: Grupo de Investigaciones Agrarias

Rafael Cañas 39, 2° Piso, Providencia. Santiago, Chile

Fonos: (56-2) 244 38 32 • 244 38 33

Correo electrónico: capacitacion@gia.cl

Página Web: www.gia.cl

Fotos portada y contra portada: Gentileza archivos GEDES y GIA

Diseño portada y diagramación: Susana García Adrovéz

Impreso: LOM ediciones.

Las opiniones expresadas en este libro son de exclusiva responsabilidad del autor, y pueden no coincidir con las de la institución.

La publicación de este Libro se inscribe en el marco de las acciones de extensión del Programa de Capacitación y Extensión Rural del GIA, y que cuenta con el invaluable apoyo de la Agencia alemana de Cooperación al Desarrollo EED.

Santiago, Mayo 2006.

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	8
--------------------------	----------

CAPÍTULO UNO:

PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA.....	11
---------------------------------------	-----------

1.1. RESEÑA GENERAL DEL TRABAJO	12
1.2. EL PROBLEMA	14
Siete tesis equivocadas sobre los mapuche a fines del siglo XX	14
¿Exclusión de los mapuche?	16
¿Existencia de una cultura mapuche en la actualidad?.....	19
¿Existencia de una sociedad mapuche actual?.....	28
Etnicidad y relaciones ínter étnicas	34
Movimiento étnico y etnonacionalismo	37
Otras ideas equivocadas	38

CAPÍTULO DOS:

CUESTIONES CONCEPTUALES	43
--------------------------------------	-----------

2.1. POBLACIÓN MAPUCHE.....	45
Diferenciación étnica y cultural	45
Concepto censal de mapuche	46
Un concepto histórico de población mapuche	46
2.2. CULTURA.....	49
2.3. SOCIEDAD.....	58
2.4. ETNIA.....	67
2.5. INDIO O INDIGENA.....	69
2.6. IDENTIDADES SOCIALES	71
Identidades sociales	73
El sistema de identidades colectivas	78
Identidad étnica.....	82
Identidad de indio o Identidad de indígena	84
Identidad nacional.....	86
Identidad de clase.....	87

CAPÍTULO TRES:

LA HISTORIA DEL SIGLO XX EN CHILE Y LOS MAPUCHE91

3.1. EL FIN DE LA EXPANSIÓN NACIONAL Y LA CRISIS DE LA SOCIEDAD LIBERAL, (1881-1925).....	94
3.2. EL PERÍODO DEL NACIONAL DESARROLLISMO, (1925-1970).....	102
3.3. EL PERÍODO DE LA “VÍA CHILENA AL SOCIALISMO”, (1970-1973).....	115
3.4. EL PERÍODO DEL GOBIERNO MILITAR NEOLIBERAL, (1973-1990)	120
3.5. PERIODO DEL NEOLIBERALISMO SIN GOBIERNO MILITAR, (1990-?)	130

CAPÍTULO CUATRO:

LOS MAPUCHE EN LA DECADA DE LOS SESENTA133

4.1. TAMAÑO DE LA POBLACIÓN Y LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA.....	135
4.2. ECONOMÍA.....	137
4.3. ASOCIACIÓN Y PARENTESCO	146
4.3.1. Las reducciones	146
4.3.2. La familia	153
4.4. CREENCIAS.....	163
4.5. PODER Y AUTORIDAD.....	168
4.6. SUBCULTURA MAPUCHE.....	175

CAPÍTULO CINCO:

LA POBLACIÓN MAPUCHE A FINES DEL SIGLO XX183

5.1. TAMAÑO Y LOCALIZACIÓN DE LA POBLACIÓN MAPUCHE.....	184
5.2. LA ECONOMÍA.....	194
5.3 ASOCIACIÓN Y ORGANIZACIÓN	209
5.4. MOVILIZACIONES Y CONFLICTOS.....	218
5.5 SITUACIÓN LEGAL	223

CAPÍTULO SEIS :

¿CULTURA MAPUCHE A FINES DEL SIGLO XX?	229
6.1. USO DE LA LENGUA MAPUCHE	231
6.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL.....	239
6.3. AUTORIDADES.....	240
6.4. COSMOVISIÓN Y CREENCIAS	243
6.5. OTRAS PRÁCTICAS CULTURALES	253
6.6. ¿CULTURA MAPUCHE A FINES DEL SIGLO XX?.....	259

CAPÍTULO SIETE:

INTEGRACIÓN POLÍTICA Y CULTURAL

263

7.1. LA REDUCCIÓN DE LOS MAPUCHE	264
7.2. DESINTEGRACION DE LAS SOCIEDADES Y LA CULTURA MAPUCHE	274
7.3. ORGANIZACIÓN, MOVILIZACIÓN Y POLITIZACIÓN DE LOS MAPUCHE EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX.....	281
7.4. ORGANIZACIÓN, MOVILIZACIÓN Y POLITIZACIÓN DE LOS MAPUCHE EN LA SEGUNDA MITAD DE SIGLO XX	288
7.5. INTEGRACIÓN CULTURAL Y SUBCULTURA RITUAL IDENTITARIA.	294

CAPÍTULO OCHO:

INTEGRACIÓN ECONÓMICO-SOCIAL:

CAMPESINIZACIÓN,PROLETARIZACIÓN Y EMIGRACIÓN

297

8.1. CAMPESINIZACIÓN Y SUBCULTURA INDÍGENA DE RESISTENCIA.....	298
8.2. PROLETARIZACIÓN.....	303
8.3. EMIGRACIÓN	315
8.4. EMPOBRECIMIENTO	323

CAPÍTULO NUEVE:	
TRANSFORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES SOCIALES	327
9.1. LA IDENTIDAD ÉTNICA MAPUCHE	332
9.2. LA IDENTIDAD NACIONAL CHILENA DE LOS MAPUCHE	348
9.3. LA IDENTIDAD DE CLASE DE LOS MAPUCHE	353
CAPÍTULO DIEZ:	
EL PROCESO DE ETNIFICACIÓN	363
10.1. ETNIFICACIÓN DE LAS INTERPRETACIONES	367
10.2. ETNIFICACIÓN DE LAS DEMANDAS DE LOS MAPUCHE. ¿ETNIFICACIÓN DE LOS MAPUCHE?	371
10.3. ETNIFICACIÓN DE LAS POLÍTICAS Y LAS PROPOSICIONES	383
CAPÍTULO ONCE:	
CONCLUSIONES.....	397
TESIS 1.....	399
TESIS 2.....	400
TESIS 3.....	402
TESIS 4.....	405
TESIS 5.....	406
TESIS 6.....	407
TESIS 7.....	409
BIBLIOGRAFÍA.....	413

INTRODUCCION

Cuando los españoles llegaron a Chile, a mediados del siglo XVI, los mapuche eran un pueblo formado por unas 800.000 personas que habitaban el territorio comprendido entre los ríos Petorca y La Ligua, por el norte, y la Isla Grande de Chiloé, por el sur, así como el territorio del Neuquén y Chubut, (en Argentina). Esta población estaba formada por numerosas sociedades basadas en el parentesco y que practicaban una economía de caza y recolección combinada con horticultura. La información disponible indica que compartían una cultura común.

A mediados del siglo XIX, 300 años después, una parte de los mapuche, los picunche, habían sido integrados a la sociedad colonial y, como mestizos, formaban parte del naciente Estado nacional de Chile. Otra parte de este pueblo – los mapuche, huilliche y pehuenche- continuaban viviendo al sur de Chile, (entre el río Bío – Bío y el Golfo de Reloncaví), en forma independiente y habían araucanizado las pampas, en lo que hoy es Argentina, desde el sur de Buenos Aires hasta Bariloche.

En la segunda mitad del siglo XIX los mapuche son derrotados militarmente en Argentina y Chile. La mayor parte de ellos, en Chile, fue integrada como indígenas a la sociedad chilena en un proceso conocido como “reducción” de la población mapuche. Con ello se dio inicio a una historia que, a través del siglo XX, nos trae hasta el presente.

En la actualidad los mapuche son unas 700.000 personas. Un 62,4% de ellas viven en ciudades, principalmente en Santiago, y sólo un 33,5% de los mapuche continúa viviendo en los lugares en que fueron radicados. Los pocos restantes se han diseminado por los campos fuera de sus reducciones.

El presente trabajo trata de las transformaciones que ha experimentado la población mapuche en el siglo XX. Postulo que las sociedades y la cultura mapuche han sido desintegradas y que actualmente no existen ni sociedades ni una cultura mapuche. Estas afirmaciones pueden parecer muy obvias y evidentes, para algunos, y, unas herejías inaceptables para otros.

El asunto, y la controversia, tienen pertinencia e importancia. La indiscutible existencia de una numerosa población mapuche étnicamente diferenciada, las manifestaciones de una poderosa identidad étnica y el proceso político que denominó “etnificación” se traducen en concepciones y políticas – predominantes- que consideran que hoy existe una sociedad, una nación y una cultura mapuche.

Intentaré mostrar que los cambios experimentados por la población mapuche en los últimos 120 años la han transformado de cultura y sociedades mapuche en una población, étnicamente diferenciada, que forma parte de la sociedad chilena y que comparte una misma cultura con los chilenos¹ no mapuche. Esta transformación es evidente – desde mi punto de vista- al analizar los cambios ocurridos en la forma de vida de los mapuche. No piensan así aquellos que denomino “eticnistas”.

Por lo anterior, en este trabajo me propongo, entre otras cosas, cuestionar lo que llamo el “eticnismo” y polemizar con este. Ello, en verdad, implica una polémica con muchas ideas que pueden ser consideradas de moda, renovadas, actuales o postmodernas, según como se las mire. Conceptos y concepciones respecto a las ciencias, la antropología, las culturas, las sociedades, la diversidad y las identidades son parte ineludible de esta confrontación de ideas.

El hecho de que todo cambia y que las influencias recíprocas son múltiples no es muy novedoso. Resistir la tentación de quedarse con el culto a la diversidad puede ser una novedad menos compartida. Y de eso se trata: los cambios no son sólo diversificación y una interminable hibridación. Sospecho que hay tendencias y relaciones de poder.

El texto que estoy presentando se basa en varios trabajos de investigación que he tenido oportunidad de realizar y en una prolongada actividad docente en el tema.

Entre los años 1966 y 1968 estudié 18 reducciones mapuche en terreno en el contexto del Proyecto a mi cargo “Situación actual de la población mapuche” que realizó ICIRA. Este trabajo de campo se complementó con estudios exploratorios en otras 15 comunidades y con el análisis de la información secundaria disponible en el tema. El informe con los resultados de este estudio fue publicado por ICIRA en 1971 en un libro titulado “La cuestión mapuche”

Desde 1969 hasta 1973 estuve vinculado a las movilizaciones de los mapuche y a las políticas emergentes en este ámbito.

Después de 1990, con el fin del Gobierno Militar, realicé algunos estudios – de carácter “aplicado”- respecto a los mapuche. Entre ellos destacan una evaluación de los “Proyectos FOSIS – CEPI”² dirigidos a superar la pobreza de los campesinos mapuche, un “Diagnóstico de 162 escuelas del Programa de Educación Intercultural

1 Y también con buena parte de los “no chilenos” del mundo contemporáneo.

2 Saavedra P. Alejandro; 1993.

Bilingüe del Ministerio de Educación”³ y un estudio, encargado por el Ministerio de Educación, para proponer la “Incorporación de contenidos culturales mapuche”⁴ al currículum de estudios de la Educación Básica.

En estudios más “académicos” pude estudiar algunos casos de hogares mapuche en la investigación “Campesinos y reemplazo generacional”⁵ realizado con el apoyo de FONDECYT, y he estado haciendo trabajo de investigación sobre los mapuche durante los últimos cinco años⁶.

En el ámbito de la docencia he dictado numerosos cursos sobre los mapuche que incluyen algunos, ya lejanos, dictados en Berlín, hasta los cursos que he hecho en los últimos doce años en la Universidad Austral de Chile y en Cursos del Grupo de Investigaciones Agrarias así como la dirección de varias Tesis sobre los mapuche. Este trabajo me ha permitido un persistente y renovado diálogo acerca de los mapuche así como el acceso y la sistematización de información que – junto a la obtenida en las investigaciones realizadas- sustentan este trabajo.

El presente libro está formado por los siguientes 11 capítulos:

- Presentación del problema
- Cuestiones conceptuales
- La historia del siglo XX en Chile y los mapuche;
- Los mapuche en la década de 1960
- Los mapuche a fines del siglo XX
- ¿Cultura mapuche a fines del siglo XX?
- Integración política y cultural
- Integración económico social: campesinización, proletarización y emigración
- Transformación de las identidades sociales
- El proceso de etnificación
- Conclusiones

Por último, este libro es parte de la Tesis de Doctorado en Antropología Social y Cultural que realicé en el Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África de la Universidad de Barcelona, con el valioso apoyo del Dr. Joan Bestard Camps.

3 Saavedra P. Alejandro; 2005a.

4 Saavedra P. Alejandro; 2005b.

5 Saavedra P. Alejandro: “Sociedad Rural en la Región de Los Lagos: campesinos y reemplazo generacional”. Proyecto FONDECYT No 1941241. Universidad Austral de Chile. Valdivia, Chile. 1994-1995. (Investigador Principal)

6 Uno de los productos de este trabajo es el libro “Los mapuche en la sociedad chilena actual”, Publicado por LOM en el 2002. Ese libro, destinado a la polémica ideológica y política en el tema, pretende ser complementado por este trabajo en sus aspectos más teóricos o “académicos”.

CAPITULO I

CAPITULO I

PRESENTACION DEL PROBLEMA

CAPÍTULO UNO

PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA

1.1

Reseña general del trabajo

Este trabajo trata de la “reducción” de los mapuche, de su transformación en “indígenas chilenos” y de los cambios que estos experimentan en el siglo XX.

La tesis central postula que los mapuche, con el proceso de su reducción a fines del siglo XIX, dejaron de ser una cultura y un conjunto de sociedades étnicas y se transformaron en población indígena mapuche, (una población indígena particular), al interior de la sociedad chilena.

Sostengo que el proceso de reducción de los mapuche significó, a lo menos, cuatro grandes transformaciones en la población mapuche:

- Los mapuche dejaron de ser un conjunto de sociedades mapuche y pasaron a ser parte de la sociedad chilena como población indígena chilena;
- Se transformaron de una cultura, (la cultura mapuche), en una subcultura subordinada, que también resultó ser transitoria; y,
- Adquirieron, por imposición primero y socialización después, varias identidades sociales -además de su identidad étnica redefinida- entre las que destacan: a) la identidad de indio o indígena, b) la identidad de chileno, c) la identidad de clase; y d) la identidad de pobre.
- La persistente y significativa identidad étnica adoptó diferentes formas entre los mapuche y se redefinió en tanto su identidad de indígena y un sistema, ritualizado, de referencias culturales.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, con la conquista y colonización española, los mapuche comienzan a ser parte de la historia de Europa. Progresivamente serán integrados a la historia del capitalismo. Un capitalismo y una historia que han sido significativamente europeos.

En este estudio intentaremos situar la historia de los mapuche en la historia de Chile, de Iberoamérica y del mundo en cuatro períodos históricos. Estos son:

- El período del Imperio y el liberalismo, (1875 – 1914)¹;
- El período de los grandes conflictos inter burgueses, el socialismo y el nacional desarrollismo; (1914 – 1945);
- El período de hegemonía de los Estados Unidos de América, de luchas por el socialismo y la Guerra Fría; (1945 – 1990);
- El período del gran capital transnacional, con hegemonía de los Estados Unidos de América, sin socialismo y con neoliberalismo. (1990- ?)

La investigación se focaliza en el siglo XX, “siglo” que, para los fines de este trabajo, se inicia en 1881 y termina en el 1991. Se buscará identificar y analizar los principales procesos históricos que afectan a los mapuche durante estos años así como las principales transformaciones que estos experimentan. En esta perspectiva se comparará la situación de los mapuche, (una breve reseña), en dos momentos:

- Entre 1964 y 1973;
- Hacia el año 2000

En los últimos 119 años los mapuche han experimentado enormes cambios que pueden ser visualizados y estudiados a partir de transformaciones como las siguientes:

- De mapuche a indígena chileno;
- De agricultor incipiente, maloquero y conchavador, a campesino;
- De unas 300.000 personas a unas 700.000;
- De habitante rural a urbano;
- De campesino a proletario y pobre urbano
- De “comunero” a pequeño agricultor

Las transformaciones mencionadas, así como varias otras, ocurren en un contexto de cambio cultural generalizado de nuestras sociedades que no podemos dejar de lado. El desarrollo de las ciencias y el conocimiento; la innovación y transformación tecnológica; los cambios ideológicos; la transformación de las formas de vida y los

1 Corresponde a lo que Hobsbawm llama “La era del Imperio” (Hobsbawm E. 1998)

principales procesos e instituciones socioculturales, junto con numerosos otros cambios, han afectado también y de una manera significativa a los mapuche de Chile.

En la larga historia de la etnia mapuche, (unos 2.500 años hasta ahora), es posible identificar una serie de procesos de especial importancia:

- Conquista y colonización española;
- Araucanización de las pampas;
- Formación del Estado Nacional de Chile;
- Derrota militar de los mapuche; su sometimiento y reducción;
- Campesinización forzosa;
- Descampesinización, proletarización y empobrecimiento;
- Emigración rural – urbana
- Movilización social y política
- Represión y neoliberalismo
- Transición negociada a la democracia
- “Etnificación”

El presente trabajo remite especialmente a los últimos siete procesos mencionados considerando a los cuatro primeros como antecedentes.

1.2. El problema

El estudio tiene como objetivos identificar, describir y analizar un conjunto de transformaciones de la población mapuche, en Chile, entre los años 1881 y 2000. Sus resultados debieran permitirnos responder a una serie de ideas, discursos y políticas que considero erróneas.

Siete tesis equivocadas sobre los mapuche a fines del siglo XX

En términos generales, las tesis que proponemos en este trabajo son una alternativa a siete tesis que, a mi juicio, son equivocadas respecto a los mapuche,

(así como probablemente respecto a otras poblaciones indígenas de Iberoamérica). Estas siete tesis equivocadas serían:

1. Los mapuche están excluidos de la sociedad chilena;
2. Los mapuche son, o tienen, una cultura distinta: la cultura mapuche;
3. La identidad mapuche es su identidad étnica;
4. La cuestión mapuche es un asunto de relaciones interétnicas;
5. La historia de los mapuche es una historia étnica;
6. Los mapuche son actualmente un pueblo, (una sociedad o una nación), luchando por un proyecto etnonacional mapuche;
7. Los mapuche rechazan la cultura “occidental”.

Junto con estas tesis equivocadas se reproducen, difunden y aceptan algunas ideas - que también considero erróneas- tales como las siguientes:

a) Los mapuche habrían iniciado, en la década de los noventa, un nuevo ciclo de reivindicaciones y demandas caracterizadas por su carácter étnico y etnonacional. Ello formaría parte de la “emergencia de la cuestión indígena en América Latina”.

b) El movimiento mapuche se habría orientado hacia lo étnico, (e incluso hacia lo etnonacional), porque se habría desilusionado de sus alianzas con los políticos huincas y porque ahora, con la posmodernidad, se abre un espacio para las “nuevas identidades”.

c) La desconfianza y desilusión de los mapuche respecto a los políticos huinca estaría significativamente asociada a:

- una persistente actitud étnica que llevaría a los mapuche a relacionarse con la política en términos de alianzas con los huincas y no en términos de una efectiva politización de los mapuche.

- el predominio de aspiraciones y objetivos nativistas entre los mapuche. La identidad étnica mapuche no habría sido considerada por los políticos huinca quienes los habrían reducido a otras identidades considerándolos campesinos, pueblo de Chile, ciudadanos chilenos etc.

¿Exclusión de los mapuche?

La idea de una primera inclusión – a principios de la Independencia- que desemboca en una exclusión está bastante difundida. En su libro, que no casualmente se llama “De la inclusión a la exclusión”, Jorge Pinto afirma:

“O’Higgins, Carrera, Freire, Camilo Henríquez y varios hombres de la época invocaron el pasado indígena pensando que ello hacía bien a la causa de la Independencia. A nivel ideológico y de sentimientos la Independencia se inicia con respecto y admiración hacia los mapuche así como con la idea de incorporar a los indígenas, de esta y la otra banda de la cordillera, a Chile. Se valoraba al mapuche y se trataba de incluirlo en el proyecto de nación que se estaba fundando “para construir con el y sus territorios el nuevo país que surgía de las ruinas del mundo colonial”².

Y más adelante

“...Los mapuche, originalmente incorporados al proyecto de país formulado en la primera mitad del siglo XIX, muy pronto empezaron a percibir señales de una política que terminaría excluyéndolos.”

“El caso de la Araucanía, cuya ocupación se hizo precisamente a partir de estos años, deja en evidencia cuán interesado estaba Chile en ejercer aquí soberanía...Para esto optó por excluir a los mapuche y reemplazarlos por colonos nacionales y extranjeros, más sumisos a la norma jurídica que los grupos dirigentes habían elaborado para los “chilenos”. La exclusión del mapuche resolvía, además, el problema de la ocupación de sus tierras, fundamentales para distribuir las entre los colonos que se estaban enviando desde el Valle Central y Europa...el discurso antindigenista que está detrás de estas acciones sólo constituye la justificación ideológica de un proceso de agresión y despojo al mapuche...”

“El progreso parecía incompatible con el mundo indígena...se presentó a los indios como una barrera que impedían alcanzarlo...había que legitimar la ocupación de sus

² Pinto J. 2000: 47

tierras y el camino que se eligió fue el de su exclusión del proyecto nacional, mostrándolo como un salvaje de barbaridad insuperable que debía reducirse por la razón o la fuerza”³.

“Se podría decir que se elaboró una especie de “ideología de la ocupación”... En verdad se trató de planteamientos que no sólo se expusieron en Chile sino en todo el continente... Fuertemente influenciada por el positivismo, la intelectualidad latinoamericana confundió el progreso con las formas de vida alcanzadas en Europa Occidental y percibió al indígena como una barrera que impedía alcanzar esa meta. Sus tierras se consideraban vacías y se proclamó, como deber de los gobiernos, poblarlas y erradicar la barbarie”⁴.

Por otra parte, en la actualidad del año 2004 -y en un ámbito con muchas implicancias políticas- la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato⁵ (en adelante Comisión VHNT), considera a los indígenas, en general, como excluidos.

Denomina, por ejemplo, al período que va de 1931 a 1973 Como “período de la integración frustrada”. Este “pretendió integrar a los indígenas a la sociedad... esta propuesta política no tiene éxito...Las políticas denominadas de “integración” no tuvieron los resultados esperados por el Estado y, por el contrario, condujeron a aumentar las contradicciones entre las sociedades indígenas y la sociedad nacional”⁶.

En opinión de esta Comisión – formada por el Presidente de la República- la sociedad chilena habría intentado primero integrar a los mapuche para luego, y en

3 Pinto; 2000: 129. El autor hace una interesante –aunque discutible- comparación con los conquistadores ibéricos: “En los siglos XVI y XVII lo que interesó a la sociedad europea en América fueron sus habitantes. Con toda propiedad se podría hablar de un “proceso de conquista de personas” que puso el énfasis en los primitivos pobladores de este continente. Para el conquistador el indígena constituía la mano de obra sin la cual ningún proyecto tendiente a articular la economía colonial con la economía metropolitana podía tener éxito; y, para los misioneros, los protagonistas de la “otra conquista”, el indio sería el pilar de la nueva cristiandad que se quería fundar. Sin el indígena, los dos proyectos se derrumbaban. Por eso, a pesar de las descalificaciones o de la “barbarización” y “demonización” de los indios, estos estuvieron en el centro de la “conquista”. Durante los siglos XVI y XVII la presencia europea irrumpió como una conquista de sujetos” “Las cosas cambiaron a partir de 1850...el indígena pasó a un segundo plano; lo que interesó entonces fue su territorio. La vieja conquista dio paso a una invasión que se tradujo en un desenfundado proceso de usurpación de tierras” (Pinto;2000:130)

4 Pinto; 2000: 130-131

5 CVHNT; Informe Final; 2003.

6 CVHNT; Informe Final; 2003, Introducción : 8-9

contradicción con lo anterior, optar por excluirlos. En este sentido el Informe Final señala:

“Esta actitud contradictoria por parte del Estado, queda reflejada en la promulgación de leyes, las cuales, puede decirse, presentan un cuadro bastante peculiar, pero determinante en este intento de integración de parte del Estado chileno hacia los mapuches. Por una parte el año 1822, en la constitución de O’Higgins, se expresa claramente quienes serán chilenos, estableciendo que dicha condición será para todos los nacidos en el territorio de Chile, y que dichas personas serán iguales ante la ley, sin distinciones de rango ni de privilegios. Pero, por otro lado, en esa misma constitución, se expresa claramente que no todos los chilenos podrán tener la calidad de ciudadanos, sólo podrán serlo, quienes cumplan con una serie de requisitos: “...son ciudadanos todos los que tienen las calidades contenidas en el artículo 4 con tal que sean mayores de veinticinco años o casados y que sepan leer y escribir, pero esta última calidad no tendrá lugar hasta el año de 1833...””.

Y la Comisión agrega entusiasmada:

“Evidentemente, los mapuches de la época, en su inmensa mayoría, no saben leer ni escribir el castellano, no es ocioso recordar que poseían una cultura distinta, donde no existía la escritura, dado, como fue mencionado, que se trataba de una cultura basada en la oralidad, poseedora de una lengua propia: el mapudungun . Por otra parte, la constitución no hace ninguna mención a los indígenas, simplemente son todos chilenos, pero los menores de 25 años no podrían ser ciudadanos; los mapuches comienzan a ser vistos con los ojos del evolucionismo, el que por aquellos años había tomado forma en los ámbitos científicos, y donde se concebían a los grupos indígenas como niños, como grupos que se encontraban en una etapa primaria, primitiva, donde, su padre -occidente- , debía guiarlos en el camino hacia el desarrollo, progreso y civilización.”

Esta situación de exclusión – de acuerdo a la opinión de la Comisión cuyo informe estoy comentando- se repetiría en 1823.

7 CVHNT; Informe Final, 2003: 75. El Informe cita a Gallardo, Viviana; 2001

“La constitución de 1823, presenta restricciones aún mayores para acceder a la ciudadanía chilena: “... Es ciudadano chileno con ejercicio de sufragio en las asambleas electorales, todo chileno natural o legal que habiendo cumplido veintiún años, o contraído matrimonio tenga alguno de estos requisitos: Una propiedad inmueble de doscientos pesos, un giro o comercio propio de quinientos pesos; el dominio o profesión instruida en fábricas permanentes; el que ha enseñado o traído al país alguna invención, industria, ciencia o arte, cuya utilidad apruebe el gobierno; el que hubiere cumplido su mérito cívico, y por último, todos deben ser católicos romanos...”

Nuevamente se evidencia la negación del “ser mapuche”; dado que de acuerdo a estos requisitos, prácticamente se estaba diciendo a los mapuches: “usted no podrá ser ciudadano”. En el trasfondo, se buscaba borrar todas las diferencias existentes entre los habitantes del territorio chileno, y homogeneizar aun desde el discurso público, a los “chilenos”; pues como se verá, las fronteras entre unos y otros siguieron presentes en las cotidianidades de la vida nacional.”

Desde mi punto de vista, el problema respecto a estas supuesta “exclusiones” es que serían válidas, también, para todas las personas que no pertenecían a la elite dominante de la época. Se trata de una cuestión de poder en una estructura de clases y no una exclusión étnica. Por otra parte; no se excluyen a estos sectores sino que, justamente a la inversa, se los integra como dominados. Esta dominación se legitima en tanto son ciudadanos chilenos con menos derechos a participar que otros.

¿Existencia de una cultura mapuche en la actualidad?

No pocas personas piensan – o tienen la sensación- de que entre los mapuche perdura una especie de alma, espíritu o “inconsciente colectivo” mapuche asociado a una cosmovisión y una manera de ver las cosas. Están convencidos que esta cultura mapuche se manifestará, apenas tenga la oportunidad de hacerlo; probablemente en términos incompresibles para quienes no son mapuche.

Muchas otras personas opinan que si los mapuche se consideran a si mismos como mapuche y otros los consideran como tales entonces existe una cultura mapuche, que es lo que los hace diferente.

Algunos antropólogos, por su parte, confunden la reconstrucción teórica de una (o varias) cultura mapuche del pasado con la existencia de esa cultura en el presente. Este es el caso, por ejemplo, de Esther Grebe, que ilustraremos más adelante, de Carlos Aldunate, de Rolf Foerster y Hans Gundermann, entre otros.

En un reciente trabajo – y bajo el apartado denominado “sociedades indígenas contemporáneas”- Carlos Aldunate nos presenta a los “Mapuche: gente de la tierra”⁸. Estos, según el autor, se destacarían por el uso del mar, (lafken mapu), del bosque y del campo (lelfunmapu)⁹. En términos generales, sin saber si habla del pasado o el presente, nos cuenta de duwekafe: la tejedora; huidufe: la alfarera; negutrafe: el platero y mamulche: hombre de la madera¹⁰.

A continuación Aldunate describe la organización social de los mapuche en base a “el patrilineaje, la exogamia, y la patrilocalidad” afirmando que “el sistema tradicional del matrimonio es el de primos matrilaterales cruzados, en virtud del cual el hombre debe casarse con la hija del hermano de su madre, mujer a la que denomina “madre”, ñuke, al igual que las demás representantes femeninas del patrilineaje de su progenitora”¹¹. Para Aldunate “El asentamiento mapuche, con las características familiares y de parentesco descritas, se mantienen hasta hoy con pocas modificaciones”¹².

Foerster y Gundermann, por su parte, nos presentan la “Religiosidad mapuche contemporánea”¹³ afirmando que “para los mapuches, tanto en el pasado como en el presente, lo sagrado es sinónimo de poder, (de don), y lo profano sinónimo de carencia, (de conflicto, de lucha entre el bien y el mal, de precariedad). En este escenario no sólo los ritos son fundamentales sino también aquéllas instancias

8 Aldunate del Solar, Carlos, 1996

9 Aldunate del Solar, Carlos; 1996: 112-116

10 Aldunate del Solar, Carlos 1996: 124 - 127

11 Aldunate del Solar, C. 1996: 127

12 Aldunate del Solar C. 1996: 130

13 Foerster R. y Gundermann, H. 1996.

más “personales” de acceso a lo sagrado: el peuma (sueño) y los perimontún (visiones)”¹⁴. Sin ser muy explícitos respecto a la vigencia actual del sistema de creencias “tradicional” estos antropólogos exponen una reconstrucción teórica de la cosmovisión, la simbología religiosa, el panteón, los ritos y la mitología mapuche. En el trabajo “muestran” una religión mapuche. ¿Existe tal religión a fines del siglo XX? ¿Es esta la religión de los actuales mapuche?.

Por otra parte, las ideas y políticas de una supuesta biculturalidad y/o interculturalidad en la educación, la salud y la religión¹⁵ – mencionando ámbitos muy visibles- suponen la existencia de una cultura mapuche.

En el contexto de la última Reforma Educacional, en 1996, se inició el Programa Intercultural Bilingüe, como programa piloto en cinco regiones del país. Este Programa, entre otros objetivos, se propone “la incorporación del conocimiento indígena a los planes de estudio”.

El año 2000, en la reunión de el Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas la posición de las organizaciones indígenas participantes fue la de *“oficializar la Educación Intercultural (EI) en todo el país y decretar la incorporación de la lengua indígena en los Contenidos Mínimos Curriculares a lo menos en las regiones indígenas, y no esperar a que sea iniciativa de los sostenedores públicos o privados y de las comunidades escolares”*¹⁶.

En la EIB se pretende asumir la educación como una relación entre dos “culturas” consideradas, a estos efectos, como iguales.

Se considera en relación a la educación, en este caso- que actualmente en Chile, existen dos culturas: una es la cultura mapuche y la otra la “cultura occidental”. La educación debe socializar a los alumnos en ambas culturas; privilegiando la cultura mapuche, que debe ser “recuperada”.

14 Foerster R. y Gundermann H.; 1996: 189

15 Existe una línea de acción educativa que se denomina “educación intercultural bilingüe” y se considera que este tipo de educación constituye una demanda relativamente generalizada entre los mapuche siendo una propuesta recurrente de sectores intelectuales. Algo similar sucede en relación a la salud. Respecto a la religión se ha generalizado –especialmente entre los católicos- la idea de una versión mapuche de la religión “universal”.

16 MIDEPLAN: 2000. Informe del Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas: 15

En este sentido, en los programas de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación, es frecuente encontrar afirmaciones tales como que los contenidos respecto a la unidad educativa correspondiente a la comprensión del medio natural, social y cultural:

“...debe integrarse desde la perspectiva de los pueblos indígenas, que es diferente a la manera de integrar el mundo y la vida de la sociedad occidental...La sociedad, la cultura y la historia se conciben como un gran organismo o sistema en que conviven fuerzas humanas, telúricas y sobrenaturales”¹⁷.

De hecho se considera que los mapuche de hoy, especialmente sus niños, tienen (o debieran tener) otra cosmovisión y que ella corresponde a las interpretaciones que se hacen de una cultura que, en mi opinión, pertenece al pasado.

Al mismo tiempo se publican, difunden y enseñan textos acerca de la cultura mapuche que se refieren a la reconstrucción teórica –en buena parte hipotética- de lo que fue la cultura mapuche en un pasado ya lejano transpolándola al presente. Se cuenta, como si ello ocurriera hoy, lo que es la cultura mapuche y se describen y analizan sus características atribuyéndolas en forma deliberada, o por omisión, a los mapuche de hoy.

Un ejemplo de lo anterior es el Texto de Ester Grebe, publicado por el Ministerio de Educación, con el título de “Culturas Indígenas de Chile”¹⁸.

En la contratapa de este libro se lee: *“En esta obra se intenta identificar, caracterizar y comprender a las culturas indígenas vigentes de Chile”* y, ya en el texto se afirma que los mapuche constituyen *“...la tercera sociedad indígena actual más numerosa de América...y la cultura indígena mayoritaria y mejor conservada de Chile”¹⁹*. Describiendo esta sociedad y esta cultura la autora afirma. *“En la actualidad los mapuches y sus tres ramas regionales comparten una economía básica de*

17 Gobierno de Chile; MINEDUC, 2001; Programa de Educación Intercultural Bilingüe. “Análisis de los contenidos de los libros de texto de educación básica desde la perspectiva de la diversidad cultural”. 154. Santiago de Chile, enero del 2001.

18 Grebe M. E. 1998: “Culturas Indígenas de Chile: un estudio preliminar” Pehuén Editores. Santiago de Chile; 1998. Texto que el Programa Intercultural Bilingüe del MINEDUC distribuye a todas las escuelas rurales del Programa Básica Rural y a las escuelas en comunas con alta concentración indígena.

19 Grebe M. E. 1998: 55

subsistencia basada en una producción agro pastoril intermedia en la cual destaca el cultivo de hortalizas y el pastoreo de pequeños rebaños...” Y continua describiendo esa supuesta sociedad actual relatando que todo hijo casado debe “*permanecer en la unidad residencia paterna, trayendo consigo a su esposa desde su propio lugar de origen*”²⁰.

Respecto al sistema religioso Grebe afirma que “*ha logrado mantener su continuidad cultural a pesar del proceso de cambio cultural en marcha*” y presenta un conjunto de aspectos de la cosmovisión y el sistema de creencias que tenían –hipotéticamente– los mapuche hace muchos años como si fueran rasgos de las creencias, la religión y la cosmovisión de la supuesta “*sociedad*” mapuche actual.

Es así como expone que “*la principal portadora y transmisora de la religión mapuche es la machi, que desempeña diversos roles al servicio de la comunidad*” y que “*la cosmovisión mapuche proporciona un modelo explicativo del universo*” en que el cosmos se compone de siete tierras cuadradas etc.²¹.

En definitiva la autora está presentando lo que pudo haber sido la cultura mapuche antes de la integración forzada de los mapuche a la sociedad chilena. El problema, es que atribuye esta cultura a los actuales mapuche.

Con estas enseñanzas sobre la cultura mapuche actual es imposible no imaginar a los mapuche de hoy – o imaginarse a sí mismo, si se es mapuche- como muy distintos a los no mapuche²². Ello, además de no ser cierto, es dañino para las relaciones sociales entre las personas y para la educación de los niños.

Con relación a la “biculturalidad” en el ámbito de la salud: en el Informe Final del Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas, de mayo del año 2000, no sólo se consigna la demanda indígena de un “reconocimiento oficial de las medicinas indígenas”, que incluya “cátedras en las Universidades”, sino que se propone

20 Grebe M.E.1998: 60

21 Grebe M. E. 1998: 59-64

22 O no nos creemos el cuento - lo que afortunadamente ocurre en virtud de la sabiduría del conocimiento práctico - o desarrollamos estereotipos e idealizaciones respecto a personas con respecto a las que somos extraordinariamente parecidos.

incorporar un “modelo de salud intercultural” el cual, entre otras cosas, reconozca el rol de las machis, a través de una credencial de salud ²³.

Es evidente que existe una tensión entre quienes pretenden poner en un pie de igualdad a la medicina mapuche, en este caso, y a la llamada medicina moderna. Más aún respecto a aquellos que postulan las medicinas indígenas como “medicina alternativa”. Es también evidente que el Grupo de Trabajo se inclina a aceptar esta igualdad y a reconocerla oficialmente, a lo menos en el discurso.

En una perspectiva semejante respecto a la existencia actual de una cultura mapuche se sitúan varios otros trabajos.

Se sostiene, por ejemplo que *“Es en las comunidades rurales...donde hasta el día de hoy se reproduce la cultura mapuche, la lengua indígena, (el mapudungún), las manifestaciones religiosas, las prácticas tradicionales en medicina; en fin, los usos y costumbres que dan lugar a la existencia viva de una cultura”* ²⁴.

Refiriéndose a los Pehuenche, Roberto Morales afirma que “...son parte de la sociedad y cultura mapuche” Estos, junto otros sectores como los huilliche, lafquenche etc. serían parte de un “grupo étnico” indígena definido como “...agrupaciones humanas que comparten referencias de origen, idioma, sistemas productivos, significaciones simbólicas, estructura social y política y que se autodefinen diferencialmente de los otros”²⁵.

Morales²⁶ hace varios alcances sobre un supuesto sistema de parentesco – considerado vigente- de los mapuche. Agrega que los pehuenche son “pequeños productores agrícolas” que se podrían identificar, inicialmente, como “economías campesinas”. Ello no es así por “...la asociación que los pewenche hacen de sus actividades económicas a ceremonias, rituales y creencias que son distintas al modelo de economía campesina”. Expone una serie de expresiones de la tradición cultural tales como las creencias en el espíritu del volcán, lo epeu, los saludos

23 MIDEPLAN; 2000: 15, 21 y 79

24 Bengoa, José; 1997a: 13.

25 Morales Roberto; 1998: 135.

26 Morales Roberto; 1998: 136- 152

ceremoniales, los *weupin*, los *peuma* etc. Los pewenche mantendrían “...diversas vías ritualizadas de la transmisión oral del conocimiento tradicional: *epeu*, *pentukun*, *weupin*, *perimontún*, *peuma*”.

Y concluye:

“Según lo planteado, constatamos la permanencia de y desarrollo de una sociedad y cultura, cuya vigencia está dada por sus indisolubles relaciones con el entorno. Comunidades pewenche que se pueden sustentar y proyectar en la medida que han podido controlar culturalmente las relaciones internas y externas, o sea, han podido tomar decisiones acerca de lo que les afecta, siguiendo la dinámica de los recursos materiales y simbólicos que usan, manejan, se apropian y resignifican”²⁷.

La idea de que existe una cultura mapuche en la actualidad se repite en numerosas expresiones académicas, políticas e ideológicas.

En los considerandos del Decreto Supremo N° 19 del 18 de enero de 2001, firmado por el Presidente Ricardo Lagos, se señala que “...se requiere formar una Comisión...que permita generar las bases para un reencuentro de las diversas culturas que viven en el país”.

La presentación del informe final de esta Comisión afirma que “Los pueblos indígenas sienten su cultura amenazada...” y sugiere “...contribuir a la preservación de su cultura”.

En las propuestas y recomendaciones se vuelven a hacer varias referencias a la cultura mapuche en la actualidad. Se menciona, por ejemplo, la vigencia de las categorías territoriales de Lof, Rewe, Ayllerewe y Fütä el Mapu para los mapuche²⁸. Se destaca la sugerencia de “Promover la educación intercultural en las regiones donde existe una importante concentración de población indígena” reiterando la existencia de “culturas distintas”²⁹.

27 Morales Roberto; 1998: 152

28 Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato; Informe Final: 128

29 Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato ;Informe Final : 129

Por otra parte, Isabel Hernández, en su reciente libro “Autonomía o Ciudadanía Incompleta” se resiste a aceptar la destrucción de la cultura mapuche y prefiere afirmar su existencia sosteniendo que esta se habría “desmovilizado”.

“Al destruirse la vida comunitaria, se produjo en el pueblo mapuche una desmovilización cultural autodestructiva, que obstaculizó y debilitó su larga lucha reivindicativa por el libre ejercicio de su etnicidad”³⁰.

Enredosa y obstinada forma de entender procesos que no se quieren reconocer.

Otra forma de sostener la existencia actual de una cultura mapuche es aquella que destaca la actual recuperación de esta cultura en un proceso que se habría iniciado hace unos veinte años atrás y que formaría parte de la llamada “etnificación”.

Los párrafos siguientes del libro de Isabel Hernández – y la cita a Foerster a pié de página- son ilustrativos de este punto de vista.

“La gran mayoría de los mapuche, que vivía de alguna forma en comunidad (rural o urbana), paulatinamente, comenzó a definir para sí, estrategias cotidianas de sobre vivencia cultural autónoma (disimuladas, subyacentes, a veces clandestinas). Estas estrategias, paralelamente, pusieron en evidencia la conservación de aspectos esenciales de la organización social ancestral, basada en la reciprocidad y la solidaridad y el respeto por los derechos y la dignidad humana, en su relación con el hábitat natural”³¹.

“Muchas de estas prácticas cotidianas comenzaron a expresarse en la recuperación del imaginario y se simbolizaron, colectivamente, de diversas formas: ofrendas y retribuciones entre lof, con motivos de encuentros, viajes largos o visitas de importancia, para luego practicarlas en otros encuentros sociales o celebraciones colectivas: las veranadas e invernadas festivas, los ‘tijerales’ (wasipichai, en quechua) enramadas (diferentes formas de trabajo colectivo y encuentros comunitarios). Paulatinamente, se

30 Hernández Isabel; 2003: 203.

31 “Posiblemente en Chile, sean pocos los grupos que manifiestan con tanta claridad como los mapuche, que su identidad, su ser (inseparable de las condiciones de vida de la tierra: mapu), los animales, la naturaleza, se ligan hasta confundirse con lo sagrado” (Foerster R.; 1993: 17).

fue retomando el ejercicio de prácticas ancestrales, tales como los Nguillatun (rogativas que, más allá de su carácter religioso ritual, ofrece espacios para el ejercicio directo de la reciprocidad familiar o inter-comunitaria), los F'uta Trawün (parlamentos de decisión comunitaria, los Machitun y la celebración del Wexipanxu (Año Nuevo-24 de julio, equinoccio de invierno)”³².

Por mi parte me parece necesario preguntarse si estas prácticas culturales – que efectivamente se hacen de vez en cuando- no tienen otras funciones, más asociadas a esfuerzos por congregarse que a la mantención o recuperación de una cultura ¿No será que se aprovecha la oportunidad de desarrollar rituales identitarios para articular sujetos colectivos?

Por otra parte también sería conveniente preguntarse cuantos mapuche participan de estas prácticas, quienes son y qué piensan al respecto los mapuche que no participan de ellas.

El error de asumir la existencia actual de una cultura mapuche, de la que formarían parte los mapuche, tiene – en mi opinión- graves consecuencias tales como ³³:

- a) imaginar que la población mapuche actual es una sociedad, un sistema social, un gran grupo social, (grupo étnico), separable de la sociedad chilena.
- b) atribuir a los actuales mapuche una identidad correspondiente a un pasado fuertemente idealizado. Encasillar a la actual población mapuche en una identidad pretérita estereotipada.
- c) valorizar, e intentar socializar, a los mapuche en la contraposición entre una cultura ideal distintiva, (supuestamente la propia), y la cultura “huinca”, igualmente idealizada.

32 Hernández Isabel; 2003: 206 - 207

33 Me permito reproducir las consecuencias negativas de esta postura que menciono en “Los mapuche en la sociedad chilena actual” (Saavedra A. 2002)

- d) asociar la cultura a una suerte de espíritu o alma que llevarían los mapuche en la sangre o que se transmitiría como un soplo de una generación a otra. Las supuestas “miradas”, o formas distintivas de ver las cosas, se vinculan implícitamente a actitudes, conocimientos y cosmovisiones que parecieran persistentes por una magia inescrutable y no como construcciones ideológicas, históricas y culturales.
- e) fomentar, o permitir, las ilusiones respecto a la posibilidad de una cultura, de una sociedad autónoma organizada en torno a una identidad correspondiente a otra realidad histórica ya pasada.
- f) encubrir y subordinar otras identidades sociales que objetivamente tienen los mapuche en la sociedad chilena actual.
- g) aislar, separar a los mapuche respecto a otros sectores sociales. Dificultar la construcción de sujetos históricos realmente alternativos.
- h) echar leña al fuego de la frecuente y recurrente irracionalidad de las relaciones interétnicas. Sobrevalorar la diversidad por encima de los rasgos y características culturales compartidas por la humanidad.

¿Existencia de una sociedad mapuche actual?

Una variante de las ideas respecto a la existencia de una cultura mapuche en la actualidad es la idea de que existe una sociedad mapuche actual; idea que generalmente aparece asociada al uso del concepto de “pueblo indígena”. Considerar a los mapuche como un “pueblo” equivaldría a considerarlos como una sociedad distinta a la chilena³⁴.

Varios antropólogos consideran, o han considerado, que existe una sociedad mapuche en la actualidad. Entre ellos Stuchlik sostuvo la existencia de una sociedad mapuche “específica”:

³⁴ El problema, en este caso, no tiene nada que ver con la soberanía nacional o cualquier supuesto “deber ser”. Se refiere a algo empírico: La actual población mapuche: ¿constituye una, o varias, sociedades mapuche?

“...aún cuando los mapuches contemporáneos no puede reproducir integralmente los grupos existentes hasta antes del proceso de radicación, ellos no dejan de conformar una sociedad específica, debido a las relaciones intraculturales que se establecen a nivel familiar en las reducciones y en las comunidades en general...la identidad mapuche ha ido cambiando a través del tiempo, la cultura original ha sufrido transformaciones...a estos mapuches contemporáneos se los debe interpretar como individuos que poseen una nueva forma de vivir”³⁵.

Algunos intelectuales mapuche consideran a la etnia mapuche como una nación. Esto es lo que sucede por ejemplo con Marimán quien – pensando quizás en un futuro deseado y no en el presente- afirma:

“...he decidido usar el concepto nación para designar a la etnia mapuche. El uso repetido del concepto lleva a un reforzamiento de él en la psique de los mapuche, y contribuye a aproximar la meta de alcanzar algún día su conversión en una sociedad políticamente cerrada. Como en general, los conceptos usados en las ciencias sociales no son más que convenciones, nosotros podemos -y debemos- permitirnos nuestro propio manejo conceptual. En otras palabras, si la ideología estado- nación -en cualquiera de sus manifestaciones (izquierda, centro, derecha)- dice que los mapuche son “indios” y no un “pueblo” o una “etnia” o una “nación”, es su problema. Nosotros no estamos obligados a usar ese lenguaje, sino por el contrario, a levantar el propio e imponerlo en la lucha ideológica y particularmente en el grupo para el cual el proyecto de liberación étnica ha sido pensado”³⁶.

Parte del problema de estudio de este trabajo es saber si existe o no una sociedad mapuche actual. En esa perspectiva me parece importante destacar las ideas de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, ya mencionada, respecto la existencia actual de una sociedad mapuche – que en general llama “Pueblo”- y las eventuales consecuencias políticas de estas ideas.

La Comisión recomienda que *“...un Nuevo Trato entre los Pueblos Indígenas, el Estado y la sociedad chilena... debe fundarse, ante todo, en el reconocimiento que la*

35 Stuchlik, Milan: 1985.

36 Marimán, José; 1997.

sociedad chilena es culturalmente diversa, que al interior de la actual configuración de nuestra comunidad nacional co- existen diversas agrupaciones – los Pueblos Indígenas- que reivindican para sí una identidad histórico cultural particular y diferente a la del común de los chilenos...Un Nuevo Trato supone ...un nuevo tipo de relación entre los Pueblos Indígenas, la sociedad chilena y el Estado”³⁷.

“La Comisión deja constancia de la especial importancia que para los Pueblos Indígenas reviste su reconocimiento como “Pueblos”, categoría que no es reemplazable en el ámbito del reconocimiento por ninguna otra expresión. Lo propio ocurre con la utilización y reconocimiento de “Territorios Indígenas”, concebido como un espacio jurisdiccional donde los Pueblos Indígenas hacen efectivo los derechos colectivos que son atribuibles a su condición de Pueblos”³⁸.

El texto es lo suficientemente claro como para que queden dudas de que se está hablando de un colectivo de personas considerado semejante a la sociedad chilena. Se está pensando en el pueblo mapuche entendido como en una sociedad con un sistema cultural propio y que remite a un territorio mapuche.

¿Se está pensando en una o varias sociedades mapuche?

La Comisión propone, derechamente, el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas a través de “perfeccionar la Constitución Política del Estado, introduciendo una regla incorporada en las Bases de la Institucionalidad, que:

- declare la existencia de los Pueblos Indígenas, que forman parte de la nación chilena, y reconozca que poseen culturas e identidades propias.
- declare que los Pueblos Indígenas de Chile son descendientes de las sociedades pre- coloniales que se desarrollaron en el territorio sobre el que

³⁷ Y agrega: “Lo anterior entraña la definición y puesta en vigencia de un estatuto jurídico especial, que recoja un amplio reconocimiento de los Pueblos Indígenas, el cual comprende un conjunto de derechos cuya titularidad corresponde a los Pueblos Indígenas; que tiene por finalidad garantizar que el principio de reconocimiento que la Comisión recomienda consagrar a nivel constitucional, se exprese en la posibilidad de los Pueblos Indígenas de vivir y desarrollarse de conformidad a sus propias identidades y sistemas culturales. Porque el reconocimiento no pasará de tener realidad discursiva, si no existen condiciones institucionales para que dichas particularidades culturales - que la regla constitucional pretende cautelar - puedan ser ejercidas por los Pueblos Indígenas.” (CVHNT; Informe Final, 2003: 126).

³⁸ Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato; Informe Final; 203:126

actualmente el Estado chileno extiende su soberanía, a las que están ligadas por una continuidad histórica.

- Establezca el deber del Estado de garantizar la preservación de la diversidad étnico cultural de la nación y, por consiguiente, la preservación y el ejercicio de la cultura y la identidad de los Pueblos Indígenas, con pleno respeto de la autonomía de sus miembros...”

El Pueblo Mapuche tendría sus propias “instituciones e instancias organizativas” las que se recomienda reconocer.

Otra proposición, estrechamente relacionada con la anterior es el reconocimiento de los derechos territoriales *“Referidos a la capacidad de los Pueblos Indígenas para gestionar, utilizar, gozar, disponer y contribuir a la conservación de sus territorios, tierras y de los recursos naturales que éstos albergan, de los que la especificidad cultural de los Pueblos Indígenas es en todo indisociable. Lo anterior se expresaría en el reconocimiento de un conjunto de derechos, en tres ámbitos distintos y complementarios: el territorio, la tierra y los recursos naturales que dichas tierras y territorios albergan.”*

Hasta ahí la proposición parece muy “radical” y consistente con la idea de “Pueblo”. No obstante la Comisión se apresura en aclarar que: *“que ninguno de los derechos que se enuncian a continuación, entran en conflicto con la propiedad superficial, entregada plenamente al derecho común”*³⁹.

Se trata, en verdad y más allá del discurso, de reconocer derechos territoriales “simbólicos”, asunto que por lo demás señala el Informe, y de que el Estado le proporcione más tierras – no territorio- a unidades sociales – las comunidades- bastante más pequeñas que el Pueblo Mapuche si no es que a personas individuales. Respecto al subsuelo y otros recursos los mapuche tendrían una opción “preferencial” de inversión que – en términos prácticos- difícilmente pasa de ser otro reconocimiento “simbólico”.

39 CVHNT 2003:127.

Los “derechos territoriales”, en la propuesta de la Comisión, terminan transformándose en un cambio de nombre de las actuales “Áreas de Desarrollo Indígena” que pasarían a llamarse “Territorios Indígenas”

*“...la Comisión recomienda introducir modificaciones a lo dispuesto en la Ley 19.253, reemplazando la noción de Área de Desarrollo Indígena, por la de Territorio Indígena”*⁴⁰.

Los indígenas tendrían el derecho a “participar en la gestión de dichos espacios territoriales”.

En la medida en que la Comisión trata de concretar sus propuestas quedan en evidencia sus contradicciones respecto a la consideración del Pueblo Mapuche como un todo – como una sociedad- y se termina pensando en las “comunidades”, (otra asociación bastante ficticia), y, de hecho, en los mapuche que pueden beneficiarse de estas propuestas a título individual.

Un ejemplo: *“Se recomienda conceder a los Pueblos Indígenas, a través de sus comunidades legalmente reconocidas, el derecho preferente para la obtención de concesiones del Estado que le permitan la explotación de los recursos naturales concesibles, cuando éstos estén localizados en sus tierras y territorios”*⁴¹.

La unidad social de referencia en todas estas propuestas son “las comunidades”.

Las ideas en el sentido de que existiría una sociedad mapuche formada por comunidades y que esta tendría una expresión territorial culturalmente diferenciada queda de manifiesto cuando la Comisión señala que *“...la demarcación de “territorios indígenas” deberá considerar muy especialmente, las categorías y concepciones territoriales propias de cada pueblo indígena. Así por ejemplo, para el caso Mapuche, deberá considerarse las siguientes categorías territoriales: Lof, Rewe, Ayllarrewé, Fūta el Mapu”*⁴².

40 CVHNT 2003 :127

41 CVHNT 2003 :128.

42 CVHNT 2003 :128

¿Cuáles Butamapu reconocería la Comisión? ¿No estaba todo el territorio al sur del Bío Bío formado por estas unidades? ¿Existen ahora? Y al nivel más pequeño: ¿Cuáles son los Lof que existen hoy día?.

Junto con proponer el reconocimiento de derechos en el ámbito territorial también se propone reconocer derechos – al “Pueblo Mapuche”, en el caso en que trabajamos- respecto a la educación de los niños y la salud.

El Pueblo Mapuche tendría el derecho a “incidir en la educación de sus miembros”.

“La Comisión estima que, en la medida que la educación contribuye a crear y reproducir la identidad personal y resulta clave para reproducir la cultura propia, fortalecer el sentido de pertenencia... existen buenas razones para diseñar formas institucionales que favorezcan que los Pueblos Indígenas gestionen por sí mismos la educación de sus nuevos miembros. Esto podría favorecer, además, el derecho de los individuos de esos pueblos, a ser educados o instruidos en una perspectiva intracultural”⁴³.

La Comisión reitera las orientaciones ya existentes respecto a la educación intercultural bilingüe⁴⁴.

Respecto a la salud se insiste en que debería reconocerse la validez de las prácticas médicas de la machi “para los efectos del otorgamiento de licencias médicas”⁴⁵.

Por último, la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato hace un par de otras recomendaciones dirigidas, aparentemente, a construir políticamente una “sociedad” o colectivo político: un “pueblo indígena”:

43 Por supuesto que en seguida la Comisión valida que esto suceda en el contexto del buen mercado: “Con todo, la Comisión estima que el derecho a educar a las nuevas generaciones es un problema de recursos, antes que una cuestión de derechos bajo la actual Carta Constitucional en Chile. La Comisión estima que ese derecho podía ser ejercitado hoy día por los Pueblos Indígenas en base al principio de libertad de enseñanza que reconoce la Carta Fundamental. De conformidad con ese principio, es posible que, con pleno respeto a la autonomía familiar e individual que en estas materias la Carta Fundamental recoge, se pueda promover la educación gestionada por los propios pueblos originarios.” (CVHNT; Informe Final, 2003:129)

44 Se propone promover el desarrollo de Sostenedores de Escuelas que tengan origen indígena, de tal manera que aseguren la preservación de las culturas originarias y la formación de las nuevas generaciones en el marco de sus tradiciones. Estos sostenedores funcionarían en aquellos sectores con un alto porcentaje de población indígena y deberían pertenecer a la comunidad en la que están ubicadas las escuelas.

45 Se propone reconocer a los agentes de salud indígenas (machis, yatiris, etc.). Estos agentes podrán trabajar en coordinación con el personal de salud del sistema público y operar en sus espacios tradicionales, no siendo necesario que se trasladen a los centro de salud especialidad para proveer sus prestaciones.

- Participación de los Pueblos Indígenas en la formación de la voluntad general de la nación, a través de la elección de sus propios representantes en el Senado y la Cámara de Diputados.
- Creación de un Registro Electoral Indígena de carácter público, nacional y único, en el que se inscriban los indígenas según un criterio de autoidentificación.

En resumen:

La Comisión considera que existe un Pueblo Mapuche con una lengua propia, con derecho propio, con un territorio identificable, con una medicina propia. Imagina, también que este Pueblo tiene una organización sociopolítica que le permite relacionarse, en conjunto, con el Estado y la Sociedad Chilena. Se los piensa como otra sociedad. Y si esta no tiene una expresión centralizada se asume que su forma son las “comunidades” (¿cuáles?) o que persiste la estructuración social mapuche de antes de la reducción, como se lo menciona en forma explícita en relación a las tierras.

Etnicidad y relaciones inter étnicas

Se ha hecho habitual considerar las relaciones de los mapuche con los no mapuche como relaciones entre los mapuche y la sociedad chilena. O entre estos y el Estado.

En el primer caso se supone – aunque se hable de pueblo mapuche- que es una relación entre dos sociedades étnicamente diferentes, dicho con claridad de relaciones interétnicas entre mapuche y chilenos.

En el segundo caso, al referirse al Estado, se hace un uso impreciso de este concepto –y por supuesto se ocultan cuidadosamente las relaciones de este con las clases sociales- que a veces significa el Estado de todos, incluidos los mapuche, y otras el Estado de los chilenos, la expresión de una nación chilena diferente a la “nación” mapuche.

Una muestra de lo que estamos afirmando es la reciente “Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato” y uno de cuyos objetivos ha sido “avanzar hacia el nuevo trato de la sociedad chilena” hacia los pueblos originarios.

La sociedad chilena se relaciona con los mapuche: una nación – étnicamente diferenciada a estos efectos- con un “grupo étnico”. En todo caso, trata a los “pueblos indígenas” como algo distinto de la “sociedad chilena”. Entre muchas expresiones ello queda de manifiesto en el título de una parte del informe de esta Comisión: “Propuestas y recomendaciones para un nuevo trato entre el Estado, los Pueblos Indígenas y la Sociedad Chilena”.

Por otra parte, las relaciones que los mapuche establecerían con los huincas serían relaciones de un pueblo o etnia respecto a otros. Una interpretación de este tipo es la que hacen Foerster y Montecino en su libro “Organizaciones, líderes y contiendas mapuches”⁴⁶. También lo es la de Bengoa al analizar las relaciones de los mapuche con los españoles y chilenos⁴⁷.

En las Propuestas y Recomendaciones de la CVHNT se dice: “...es necesario admitir que el Estado y la sociedad chilena están en deuda con los Pueblos Indígenas...Un Nuevo Trato, supone, entonces, un nuevo tipo de relación entre los Pueblos Indígenas, la sociedad chilena y el Estado”⁴⁸.

Otra expresión de la postura que considera las relaciones de los mapuche con el Estado y el resto de la sociedad chilena como relaciones inter étnicas es el planteamiento de Bengoa – recogido por la CVHNT- respecto al carácter de las movilizaciones mapuche de la década de 1960 y los primeros años de la de 1970 en el sentido de que los mapuche no se movilizaron por una politización sino como expresión de su nativismo.

En el Informe Final de la CVHNT se lee:

“Efectivamente, durante la Unidad Popular el movimiento mapuche actuó de dos formas distintas; un movimiento tendía hacia el diálogo y participación en políticas

46 Foerster y Montecino; 1988.

47 Bengoa José; 1985,2000 y 2001

48 CVHNT 2003: 126

indígenas, basadas, principalmente en la participación del proceso de Reforma Agraria y en un apoyo a la educación; y, otro sector actuaba por la vía de los hechos, formando consejos campesinos y tomándose los predios de la zona. Estos últimos actuaron, de preferencia, en conjunto con los grupos de izquierda, fundamentalmente, bajo el apoyo del Partido Comunista Revolucionario. En este punto de la historia se forma un nuevo imaginario respecto de los mapuches, se les empieza a ver como revolucionarios, guerreros, subversivos, etc. Sin embargo, una lectura distinta de este proceso, se relaciona más con la idea del nativismo, que ocupa un lugar importante en el accionar mapuche del siglo XX. Es decir, las tomas de fundos, más que un intento revolucionario, fue un intento de los indígenas de recomponer la comunidad destruida en la Araucanía, era un intento de volver a las raíces, a la época en que las tierras eran de ellos, "... fue una reconstrucción del lof, de la comunidad perdida. Por eso fue tan fuerte esa movilización. Tocó la fibra más profunda del pueblo mapuche: retornar a la vida verdadera destruida por la colonización. Por eso cuando vieron la posibilidad de salir de sus reducciones y ampliarse a las tierras que les pertenecieron a sus abuelos, lo hicieron..." (Referencias a Bengoa) ⁴⁹.

Estas interpretaciones de las movilizaciones mapuche – y en general indígenas – como “conflictos interétnicos” continúa hasta el presente. En relación a estos, incluso, existiría un “nuevo escenario”.

“Los últimos tres lustros transcurridos, en el proceso de reconstrucción de la democracia en Chile y Argentina, abren un nuevo escenario, en el cual los conflictos interétnicos producidos por las demandas mapuche sobre autodeterminación, autogobierno y autonomía, cobran relevancia” ⁵⁰.

No cabe duda de que en la actualidad existe otro escenario para las movilizaciones indígenas, distinto al que existía hace 40 años, pero me permito dudar respecto a que sus diferencias se deban a:

“Las mutaciones en el concepto y en la práctica de la ciudadanía: El impacto de la globalización en el ámbito económico y político; la post-modernidad en el campo cultural, así como las transformaciones tecnológicas producidas por la revolución informática,

49 CVHNT 2003: 92.

50 Ver Hernández Isabel; 2003 : 209

han definido un nuevo escenario de ciudadanía⁵¹ que contempla la aspiración por el pleno ejercicio de los derechos económicos, sociales y culturales, así como el respeto por la identidad étnica de los ciudadanos”⁵².

Movimiento étnico y etnonacionalismo

Foerster y Lavanchy consideran que:

“El tema central de los últimos nueve años es el del reconocimiento. Desde 1990 el gobierno, apoyado por un sector importante del movimiento indígena, inició una política de reconocimiento que incorporó la dimensión étnica, yendo más lejos que gobiernos anteriores, para los cuales la demanda mapuche era vista como demanda campesina (o de campesinos pobres)”⁵³.

Los autores mencionados afirman que:

“Es posible distinguir tres tendencias o formas de búsqueda de reconocimiento en el seno del pueblo mapuche. Una es la campesina, muy fácil de detectar en el universo de las demandas como también en las movilizaciones... Una segunda tendencia es la étnica... Una tercera tendencia es la “etnonacional”, más reciente y que merece que le demos un mayor espacio por tratarse además del discurso que domina hoy en las organizaciones más activas en los conflictos con empresas privadas, propietarios de tierra y el Estado”⁵⁴.

Por otra parte Foerster afirma:

“Las demandas del pueblo mapuche pueden (y deben) ser clasificadas como étnicas. Sin embargo, hay procesos en gestación en el seno del pueblo mapuche que escapan al

51 Referencias a Anderson, 1993; Kymlicka, 1996; Hopenhayn, 2000 y 2001; Hilbert y Katz, 2003; Hernández y Calcagno, 2003; entre otros.

52 Ver Hernández Isabel; 2003 : 209.

53 Foerster y Lavanchy; 1999: 65.

54 Foerster y Lavanchy; 1999: 93.

ámbito de lo étnico y se desplazan al escenario de lo “nacional mapuche”, o si se quiere a lo etnonacional, o en el lenguaje de Hobsbawm, de lo proto-nacional a lo nacional”⁵⁵.

En la parte final de la introducción al Informe Final de la CVHNT se afirma, refiriéndose a finales de la década de 1980:

*“El discurso mapuche cambia de línea, dándose nacimiento a un movimiento étnico de larga duración, en cuyo discurso y accionar se observa una fuerte reafirmación étnica. Al contrario de lo que había ocurrido a lo largo del siglo XX...a partir de los ochenta los mapuches van a mostrar su diferencia y distancia con los otros movimientos sociales, formando asociaciones y reivindicaciones autónomas...la cuestión étnica se va a separar de la cuestión social en general...comienzan a surgir voces, organizaciones y movimientos indígenas que plantean con fuerza la demanda por “reconocimiento”. La así llamada globalización por otra parte, ha contribuido crecientemente a ver estos temas de una forma totalmente diferente a los períodos anteriores”*⁵⁶.

Por otra parte, las reivindicaciones asociadas a las llamadas “identidades territoriales” y que demandan “autonomía” suelen ser consideradas como parte de “...una nueva corriente del pensamiento internacional, que tiende a cuestionar el modelo político hegemónico de la modernidad: el Estado Nacional”⁵⁷.

Otras ideas equivocadas:

Asociadas a las tesis equivocadas respecto a los mapuche que hemos presentado existen numerosas otras ideas que – buscando apoyar o fundamentar esas tesis- son igualmente erróneas.

Algunas de estas otras ideas equivocadas son:

1. Los mapuche no eran guerreros ni vivían en una situación de guerras permanentes antes de la llegada de los conquistadores españoles.

Respecto a esto el Informe Verdad Histórica dice:

⁵⁵ Foerster R. 1996 a.

⁵⁶ CVHNT; Informe Final, 2003:10. No es casualidad que el párrafo citado empiece destacando la creación de los Centros Culturales Mapuches, “apoyados fuertemente por sectores de la Iglesia Católica” ni tampoco la referencia a la globalización (por no decir posmodernidad). Estas muestran las relaciones entre la “etnificación” y ciertas ideologías. Estas afirmaciones se hacen – en los mismos términos- en el informe sobre los mapuche, (ver p.94).

⁵⁷ Hernández Isabel; 2003: 245

“La sociedad mapuche que hasta ese momento era cazadora, recolectora, y horticultora, se transformará en una sociedad guerrera, y en la que comenzará a tener una importancia creciente la maloca”⁵⁸.

2. Con la política de los parlamentos, se producirá una suerte de reconocimiento del “pueblo- nación” mapuche y de una frontera entre ambas naciones ⁵⁹.

Según la Comisión de VHNT: *“...durante la colonia se habría logrado constituir un equilibrio entre dos “naciones independientes”, que mantenían relaciones, pero eran autónomas y se reconocían mutuamente”⁶⁰.*

Y a continuación agrega:

“Las organizaciones indígenas mapuches han asumido con mucha fuerza la importancia de los Parlamentos, como fuente de legitimación de sus demandas territoriales y culturales. Desde una perspectiva histórico- jurídica, se sostiene que los parlamentos que tuvieron lugar durante la colonia, dentro de los cuales destacan el de Quilin de 1641 y 1647 y más tarde el de Negrete - 1726-, significa un reconocimiento del estatus independiente del Pueblo Mapuche y de su territorio, la Araucanía. Si bien es cierto que en estos tratados los mapuches debieron asumir múltiples obligaciones, los parlamentos coincidieron en reconocer la frontera en el Bío- Bío, la que ninguno podía cruzar sin el permiso del otro, diferenciando así los territorios y jurisdicciones de ambos pueblos. Se trataría entonces, de un tratado internacional entre naciones soberanas. En los últimos años ha sido apoyado por distintas instancias nacionales como internacionales ⁶¹.

58 Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato; Informe Final, 2003:73.

59 El informe Final de la Comisión, que estamos comentando, destaca respecto a este asunto que: “El debate acerca de la importancia jurídica contemporánea de los Parlamentos indígenas está planteado no solamente en Chile. En el caso del Acuerdo de Waitangi, entre los maoríes de Nueva Zelanda y la Corona Británica, como en muchos otros, la Corte Suprema de ese país lo ha reconocido, no como tratado internacional, sí como un elemento de criterio en el análisis de los debates, juicios y asuntos relacionados con los Pueblos Indígenas. En el caso chileno, los tribunales los han desestimado cada vez que han sido presentados como argumentación... los Parlamentos deben ser analizados como evidencia jurídica, que se trata de una relación reconocida y respetada y aunque aún no tengan valor probatorio en los tribunales debieran ser tomados en cuenta como un antecedente de la mayor importancia frente a situaciones de controversia contemporánea.” (CVHNT, 2003: 74)

60 CVHNT; Informe Final, 2003: 73.

61 CVHNT, 2003: 74. En el Informe de la Comisión se menciona a la organización mapuche Consejo de todas las Tierras (Aukiñ Wallmapu Ngulam) y se cita al Relator Especial de las Naciones Unidas Miguel A. Martínez.

Los miembros de esta Comisión discuten largamente respecto al carácter de estos Parlamentos⁶².

3. La sociedad chilena negó la existencia del pueblo mapuche por los efectos de una ideología “homogeneizante” que llevó a una “ceguera” frente a la diferencia.

El Informe Final de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato afirma que el desarrollo del Estado Nacional *“...es resultado de un proceso guiado por un proyecto político que - en conformidad a los ideales republicanos - tuvo por objeto erigir una comunidad sobre la cual fundar el universalismo de la ciudadanía. La “ceguera frente a la diferencia” que subyace a ese tipo de universalismo, se tradujo en la negación de la identidad y de la existencia de los pueblos originarios como entidades socio históricas.”*

“La “ceguera frente a la diferencia” condujo – mediante la fuerza y la letra- a la negación de la identidad y de la existencia de los Pueblos Indígenas” ⁶³.

Por mi parte, sostengo que no hubo ceguera y que, históricamente, “la diferencia” era incompatible con la formación de los estados nacionales en esta zona. Se negó la autonomía e independencia y no “se negó la existencia de Pueblos Indígenas” sino que se los destruyó en tanto tales.

4. Los Mapuche, antes de su reducción eran una nación. Esto habría que quedado reconocido en los Parlamentos ⁶⁴.

62 Foerster, según el Informe, piensa que acerca de los parlamentos existe una doble lectura; una primera lectura que es la que señala Leonardo León, pero también habría otra que se relaciona con lo que ha señalado Boccara, y donde se ve al parlamento, también, como un instrumento de dominación, de control étnico, en términos de Foucault, como un aparato disciplinario, que le permite al estado colonial mantener controlada a una población rebelde. Sin embargo, más allá de la voluntad de los españoles, lo cierto es que imposibilitados de conquistar a los mapuches, se ven en la obligación de pactar, parlamentar con el pueblo mapuche, lo que lleva al reconocimiento de su territorio, de sus autoridades, de sus derechos, de sus actividades culturales, etc. Por otro lado se destaca que los Parlamentos debieran dejar de ser vistos “como una estructura sociopolítica implantada por la corona española, y que, por lo tanto, supone un mecanismo de aculturación y subordinación de los mapuches hacia los españoles. Sin embargo, un análisis diferente, podría liberar al parlamento de esta perspectiva unidireccional, considerando el carácter interactivo de todo contacto interétnico. Se hace referencia a Zavala, José Manuel, 1998. (CVHNT, 2003: 73-74)

63 CVHNT, 2003: 126.

64 Ver Hernández Isabel; 2003: 104; quien titula un apartado en su libro como: “Soberanía en Meli Wixan Mapu: La Nación Autónoma Mapuche es reconocida por la Corona Española”.

En esta perspectiva se sostiene que la batalla conocida como “Desastre de Curalaba” habría establecido en los hechos la frontera entre mapuche y españoles en el río Bío – Bío y que esta se habría reconocido “de derecho” en el Parlamento conocido como las “Paces de Quilín” el 6 de enero de 1641⁶⁵.

Según Hernández: “Los Acuerdos surgidos de este Parlamento, establecían el Río Bío-Bío como frontera establecida entre dos naciones soberanas. Así, “el territorio comprendido entre el Bío-Bío y el Toltén se constituyó en una jurisdicción no perteneciente a la Gobernación de Chile, “relacionado directamente -como nación independiente- con la colonia”⁶⁶. Al decir de Rolf Foerster y Jorge Vergara: “esta instancia diplomática se posibilitó porque los mapuche pudieron constituirse como ‘nación étnica,’ capaz de negociar, en términos políticos”. En cada Parlamento: “...la marcación de la alteridad era lo central”⁶⁷. Según esta autora, con los Parlamentos “el Pueblo Mapuche seguía constituyendo una Nación Soberana, reconocida por las metrópolis de América y de Europa.”

5. Por último quiero mencionar que otras ideas – que considero erróneas- se refieren a la llamada “postura epistemológica”.

En relación a esto se sostiene en forma recurrente la imposibilidad de un conocimiento científico respecto a “otros” que no pertenecería a la cultura de la cual forman parte las ciencias. Existe la creencia que las ciencias pertenecen a la cultura occidental y no “al otro” – mapuche en este caso- por lo que no servirían para conocerlo. En esta postura se ubica, con ambigüedades, Isabel Hernández cuando afirma que comparte la aseveración de Peter Winch: “*no podemos comprender ni explicar una cultura con las herramientas epistemológicas de otra*”⁶⁸.

Dejaré hasta aquí la relativamente extensa cita y referencia a afirmaciones que dan cuenta de lo que considero son ideas equivocadas respecto a los mapuche.

65 Lavanchy: 2000: 3

66 Bengoa José; 1985: 38

67 Foerster R. y Vergara J. 1996: 24-25

68 Winch Peter, 1994: 19 en Hernandez Isabel; 2003: 62

Su exposición ha buscado mostrar el conjunto de problemas – simultáneamente académicos y políticos- que dan lugar a este trabajo y que ilustran en buena medida las siete tesis que considero equivocadas respecto a los mapuche. El estudio de las transformaciones de la población mapuche durante el siglo XX me permitirá proponer otras ideas respecto a lo que es la población mapuche en la actualidad. Eso espero.

CAPITULO II

CAPITULO II

CUESTIONES CONCEPTUALES

CAPITULO DOS

CUESTIONES CONCEPTUALES

Estudiar las transformaciones de la población mapuche en el siglo XX implica utilizar una gran cantidad de conceptos y recurrir a numerosos cuerpos teóricos. Resulta imposible presentar y definir todos estos conceptos así como intentar resumir y analizar las teorías que se relacionan con los asuntos de este trabajo sin extenderse más allá de lo prudente.

No obstante lo anterior, me ha parecido conveniente presentar algunas de las cuestiones conceptuales que forman parte de las principales ideas que se exponen en el libro. El propósito de hacerlo es contribuir a la comprensión del sentido, la perspectiva y el significado que tienen tanto las críticas que hago a lo que considero tesis o ideas equivocadas sobre la población mapuche como las ideas que propongo en su reemplazo.

2.1. POBLACIÓN MAPUCHE

Parece conveniente iniciar este capítulo intentando precisar el concepto que delimita el objeto de estudio de este trabajo, vale decir el concepto de población mapuche. Este concepto nos debe permitir definir aquellos indicadores que hacen posible distinguir y diferenciar a los mapuche respecto a quienes no lo son.

Diferenciación étnica y cultural

Algunas características étnicas y culturales permiten identificar a los mapuche a partir del siglo V y hasta mediados del siglo XIX. Rasgos biológicos, una lengua y formas de vida distintivas permiten su identificación como una etnia y una cultura particular. En la segunda mitad del siglo XX, y hasta la actualidad, estos criterios van perdiendo progresivamente su utilidad como identificadores de aquellas personas que podemos considerar como mapuche.

Los rasgos físicos hereditarios no son diferenciadores de una población que los comparte con la mayor parte de un pueblo chileno que no puede ser considerado mapuche. Tampoco son diferenciadores los nombres y apellidos emergentes de la relación con los españoles y chilenos.

La lengua mapuche – el mapudungun- se ha dejado de aprender y utilizar por cientos de miles de personas que, por otros indicadores, aún son mapuche. Algo semejante sucede con las formas de vida y las prácticas culturales. Desde hace unos treinta años la mayor parte de los mapuche viven en las ciudades a las que emigraron o donde han nacido, no están asociados principalmente con otros mapuche y apenas si realizan algunas prácticas culturales distintivas como conducta identitaria.

Pareciera que no queda sino la “alteridad”: la autoidentificación y la percepción que otros tienen de los mapuche. Eso y supuestas características subjetivas difíciles de observar y fáciles de idealizar.

Después de dar un vistazo al concepto que utiliza el Censo presentaré el concepto que propongo y que es el utilizado en este trabajo.

Concepto censal de mapuche

El Censo de Población de 1992 define como mapuche a aquellas personas que se consideran a sí mismas como pertenecientes a la cultura mapuche¹.

El Censo de Población del 2002 consideró mapuche a todas las personas que declararon pertenecer al “pueblo originario o indígena” mapuche².

Los datos censales no nos dicen nada respecto a sí las personas hablan o entienden el mapudungún, ni de sus costumbres y formas de vida, ni de sí son más o menos mestizas. Menos aún nos dice algo respecto a sus creencias. Los datos censales registran exclusivamente una *declaración de pertenencia a la cultura mapuche*, en el caso del Censo del 92 y una declaración de pertenencia al pueblo originario o *indígena mapuche* en el Censo del 2002.

El concepto censal de mapuche no permite sacar conclusiones sobre las características étnicas y culturales de una población así definida. Estos datos no muestran la existencia actual de un grupo étnico, ni de una cultura mapuche en un sentido antropológico más preciso. Los datos censales no dicen nada respecto a formas de vida, tradiciones e instituciones.

Un concepto histórico de población mapuche

Propongo que en la actualidad consideremos como mapuche a aquellas personas que viven o que nacieron en “comunidades mapuche”, (*reducciones, ex reducciones*

1 La pregunta N° 16 del XVI Censo Nacional de Población y Vivienda, para todas las personas de 14 años y más, dice: “Si Usted es chileno, ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas?” Y se proporcionan cuatro alternativas: 1) mapuche, 2) aymara, 3) rapanui y 4) ninguna de las anteriores. (INE, 1992).

2 Pregunta nro. 21 (“¿Pertenece usted a alguno de los siguientes pueblos originarios o indígenas?”) en Sección E. Personas en el hogar /Para todas las personas. Esta pregunta reemplazó a la nro. 16 del Censo de 1992.

y comunidades sin título³) así como a sus hijos, nietos y otros descendientes directos excluyendo a los considerados “particulares”⁴.

Información respecto a si viven, han vivido o son descendientes de personas que han vivido en las reducciones nos permitiría identificar a las actuales personas mapuche.

Según este concepto serían mapuche aquellas personas que son descendientes directos de quienes vivieron el proceso histórico de “reducción” de la población mapuche y sus procesos de resistencia subcultural.

Este concepto de población mapuche pone el énfasis en la identificación de una población étnica, históricamente constituida y transformada en pueblo indígena, y no en la existencia actual de una supuesta cultura persistente a través de los tiempos.

Las reducciones, y otras “comunidades”⁵ del mismo tipo, fueron el destino directo de una población indiscutiblemente mapuche con anterioridad a la “pacificación de la Araucanía” a fines del siglo XIX.

Este concepto alternativo de mapuche privilegia las formas históricas concretas que asume la diferenciación étnica respecto a los mapuche en la sociedad chilena. Considera que la vida social en común, en asociaciones étnicas redefinidas en el contexto de “reducciones” impuestas, ha sido un rasgo definitorio de la calidad social de indígena mapuche.

Por mi parte, me parece más correcto considerar como mapuche a todas las personas nacidas en “reducciones” o descendientes directos de estas con independencia de si se consideran a sí mismos como tales.

3 Estas “comunidades mapuche” corresponden a las agrupaciones de personas mapuche establecidas en espacios territoriales delimitados, que se impusieron, o formaron históricamente, a partir del proceso de “reducción” y radicación de la población mapuche entre 1884 y 1927 y, en algunos casos, antes a partir de tierras “otorgadas” por los Reyes de España. Incluye a las reducciones con Títulos de Merced otorgados por la Comisión Radicadora y a otras reducciones a las que no se les concedió este título así como a otras agrupaciones de mapuche preexistentes legalizadas o no por otras leyes. Estas “comunidades” corresponden aproximadamente a la definición que hace la Ley Indígena (No 19.253) al respecto.

4 Estos “particulares” son personas que han vivido en las reducciones pero no se consideran mapuche ni son considerados por otros como mapuche.

5 Es conveniente tener presente que estas “comunidades” fueron impuestas por el Estado de Chile y que los mapuche se las apropiaron como espacios comunitarios. (Ver Capítulo Nueve).

Esta población mapuche, así definida, incluiría desde aquellos que tienen una conciencia de su descendencia directa de antecesores mapuche hasta aquellas personas que tienen una identidad étnica definida y redefinida por una historia compartida, incluyendo las persistencias posibles de la cultura tradicional, aún cuando ello no se manifieste en una autoidentificación como mapuche.

El concepto de población mapuche actual no significa población portadora de la cultura mapuche; no significa sociedad mapuche ni “grupo” étnico mapuche.

2.2. CULTURA

El concepto de cultura involucra dos grandes preocupaciones: la de identificar y explicar la especificidad del fenómeno humano y la de dar cuenta de la diversidad de formas de vida de la especie humana. No hay ser humano sin cultura, (y es esta la que lo diferencia respecto a los otros animales), y los seres humanos han vivido y viven en múltiples y diversas culturas.

“En el lenguaje de la antropología, la palabra “cultura” tiene dos acepciones principales, que por otra parte son inseparables la una de la otra, según se hable de “la” cultura en general, o de las formas de cultura colectivamente pensadas y vividas en la historia: se habla entonces de “las” culturas”⁶.

No es difícil encontrar varias definiciones de cultura en textos generales relativamente especializados⁷. Estas definiciones, sin embargo, remiten a muy diferentes conceptos de cultura. Mientras unos se refieren a conductas socialmente adquiridas, otros remiten a los símbolos, a lo superorgánico, lo extrasomático o los significados.

Desde las clásicas definiciones de Tylor⁸ y Malinowski⁹ se han producido muchas y muy diferentes definiciones de un concepto que, con el mismo nombre, se refiere a objetos muy diferentes. El proceso de establecer la “naturaleza de la cultura” se tradujo en conceptos de cultura que incluían, o excluían, las conductas, sociedades y objetos materiales y en conceptos de cultura que la reducían a las ideas, los

6 Bonte e Izard, 1996: 201

7 Batzan A. 1993; Galaty J. 1996; Pratt H. 1997; Sills D. 1974. J.S. Kahn, en la introducción a su conocida recopilación titulada “El concepto de cultura: textos fundamentales” (1975) menciona los trabajos de Stocking (1963,1965), Boon (1973), Weiss (1973) y Bohanan (1974) respecto al estudio de la evolución de este concepto. El trabajo de Kroeber y Kluckhohn (1963), es otra referencia en el tema.

8 “La cultura... es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (Tylor , E. B.(1871), 1995: 29)

9 Para Malinowki la cultura es la “herencia social”...La cultura incluye los artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. La organización social no puede comprenderse verdaderamente excepto como una parte de la cultura...” (Malinowski B. 1931 (1975): 85)

fenómenos psicológicos, los símbolos y significados cuando no a una abstracción más o menos arbitraria¹⁰.

Definir que es la cultura – y las culturas- no sólo es complejo si no que, además, imposible de hacer sin una extensa exposición de la historia de los conceptos en base a los que la definimos¹¹. Así y con todo es posible, y necesario, delimitar tentativamente de que estoy hablando cuando me refiero a la cultura en este texto.

Por mi parte, en este trabajo estoy utilizando un concepto “totalizador”¹² de cultura que la considera como un sistema no genéticamente transmitido de instituciones, conductas, ideas y objetos materiales resultantes del trabajo humano.

Asumo que las culturas tienen carácter ontológico y que son susceptibles de conocer a través de las ciencias. Esta perspectiva es opuesta a la de posmodernistas como James Clifford y sus ideas de las culturas como “textos” y “verdades parciales”¹³.

El concepto de cultura que estoy adoptando difiere, también, del de Geertz a lo menos en dos cuestiones centrales: no se reduce a la “trama de significados”¹⁴ ni tampoco a la distintividad de una cultura respecto a otras. Por otra parte, la idea de que “la cultura de cada grupo humano es como su huella digital”¹⁵ es, en mi opinión, un reduccionismo inaceptable del concepto de cultura.

En términos generales – y destacando que no soy un “materialista cultural”- coincido con Harris cuando señala que “...el giro que ha dado la teoría –alejándose de los enfoques procesuales de orientación científica y aproximándose a un postmodernismo del “todo vale”- ha sido mucho más influyente de lo que había creído...Pero la victoria del postmodernismo dicta de ser absoluta y en modo alguno

10 Los conceptos de Tylor, Kroeber, White, Sapir, Boas, Kluckhohn, Benedict, Mead, Linton, Herskovitz, Radcliff Brown, Goodenough, Harris, Geertz, Turner y otros muestran estas distintas exclusiones y reducciones del concepto de cultura.

11 Un análisis del concepto de cultura nos lleva directamente a una revisión de la historia de la antropología. Un conocido ejemplo de ello son los trabajos de Marvin Harris; (1981 y 2000),

12 En este sentido no es un error – como pretende Geertz- utilizar expresiones como “ese todo”, “sistema complejo” etc. en la medida en que muestren sus componentes y características principales. (Geertz, C.1997)

13 Clifford James, 1986: 10 – 23 .

14 Esta conceptualización de la cultura provendría de Weber para quien “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido” (en Geertz, 1992:20)

15 Austin 2000: s/p

permanente. Se multiplican los ejemplos de que el interpretacionismo, la etnopoética y otros enfoques “crítico – literarios” han tocado techo”¹⁶.

En todo caso, el concepto de cultura que estoy adoptando en este trabajo se acerca mucho más al de Harris y al de los “clásicos”¹⁷ que a los conceptos reduccionistas de los últimos años.

“...una cultura es el modo socialmente aprendido de vida que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluidos el pensamiento y el comportamiento” ¹⁸.

Desde mi punto de vista una cultura estaría formada por:

- a) El lenguaje que utilizan las personas para comunicarse,
- b) los sistemas normativos, organizados en instituciones sociales, que establecen pautas de conducta , formas de vida, costumbres¹⁹;
- c) las conductas, grupos, asociaciones y procesos sociales, incluyendo las actitudes, motivaciones y otras manifestaciones subjetivas e ínter subjetivas de las personas que se manifiestan como prácticas culturales;
- d) Las ideas y creencias de las personas y su objetivación en sistemas normativos, prácticas culturales y objetos materiales ²⁰;
- e) Los objetos materiales producidos por intermedio del trabajo humano.

Todos y cada uno de estos componentes de las culturas implican símbolos y significados – son también “simbolados”²¹, “redes de significados”²², “memes”²³-

16 Harris M. 2000: 11

17 Expresiones como “cultura es la parte del ambiente hecha por el hombre” o “una cultura es el modo de vida de un pueblo” , así como las ocho “proposiciones” que hace Herskovits en su “Teoría de la Cultura” (Herkovits, 1947 (1973)) son más cercanos a la perspectiva en que nos situamos para definir cultura que otras expresiones más “actuales”.

18 Harris M. 2000: 17

19 Este componente correspondería al nivel normativo, al “sistema social” de Linton, (Linton, Ralph, 1959 (1936)) a la “estructura social de Radcliff – Brown. (Radcliff Brown , 1952)

20 Incluye las cosmovisiones e ideologías, (ver Dillehay, 1990, por ejemplo), así como diversas formas de conocimiento

21 White, Leslie A. 1975, (1959),

22 Geertz , Clifford, 1997 (1973)

23 Durham, 1991

los cuales no constituyen un componente “alternativo”, (los “sistemas simbólicos”), separado de los cuatro mencionados si no que parte consustancial de cada uno de ellos.

De manera análoga, todos estos componentes de las culturas tienen una autonomía relativa respecto a las personas ejerciendo una cierta sobredeterminación sobre las personas y no pudiendo ser reducidos a procesos psicológicos individuales. En este sentido las culturas podrían ser consideradas como supraindividuales, o simplemente colectivas; término que me parece más correcto que el de “súper orgánicas” o “extrasomáticas”²⁴.

Los “componentes” de una cultura están estrechamente interrelacionados y sólo son analíticamente separables. De manera semejante, las interrelaciones entre ellos son generalmente de retroalimentación; las “determinaciones” de uno por otro son discernibles sólo en secuencias analíticamente separables y en contextos de significación acotados²⁵. En este sentido la importancia otorgada al “discurso” y a la “dimensión simbólica” por autores como Bordieu no se contraponen necesariamente a otras líneas de determinación²⁶.

Las caricaturas que se hacen del llamado “materialismo marxista” respecto a las determinaciones entre los distintos componentes de la cultura²⁷ no contribuyen a la comprensión de este problema.

En relación con lo anterior asumo un concepto de cultura que se explica por procesos naturales –evolutivos e históricos- que nada tienen que ver con factores

24 La idea de lo superorgánico de Kroeber, (Kroeber, A.L. (1917), 1975) – como la de “tratar los hechos sociales como cosas” de Durckheim - destacan el carácter “objetivo” de los fenómenos culturales y sociales respecto a los individuos. El término de Kroeber, sin embargo, tienen connotaciones que apuntan a lo no biológico y favorecen la brecha que algunos establecen entre “naturaleza” y “cultura”; brecha que no comparto. Lo mismo sucede con la expresión de extrasomático que utiliza White en su esfuerzo por explicar las variaciones culturales en términos culturales y no biológicos o psicológicos.

25 Así como las ideas y las normas “determinan” las conductas, (o los objetos); estas, las conductas, (o los objetos), también las conductas hacen las ideas y pautas de conducta. Al respecto es interesante ver Harris M. 2000.

26 Ver Escobar A. 1999.

27 Alexander J. y Seidman S (eds). 1990.0

sobrenaturales y que busca superar la brecha, (ruptura o divorcio), generada a nivel teórico entre naturaleza y cultura²⁸.

Por otra parte, las culturas son dinámicas y van cambiando históricamente. Junto con ello, las culturas existen, se reproducen y transforman en relación con otras culturas; a través de relaciones y procesos históricos que involucran a varias sociedades y sus culturas. Son estos procesos históricos – que involucran y afectan a más de una cultura- los que nos permiten comprender la formación, existencia y transformación de las culturas²⁹.

La observación o estudio de las culturas muestra –sin dudas- una notable diversidad cultural tanto si las miramos a través del tiempo, en una perspectiva histórica, como si las comparamos al mismo tiempo.

Las diferencias entre una y otra cultura pueden llevarnos a aquellos rasgos o aspectos que son distintivos de cada cultura en particular en un momento dado de su existencia. Esta distintividad particular momentánea (o la sucesión de estas) – por interesante que sea su estudio- no corresponden al conjunto de la cultura particular de que se trate ni, tampoco, dan cuenta de su identidad cultural.

Cada una de las diversas culturas particulares puede tener rasgos o características distintivas y rasgos culturales compartidos con otras culturas o persistentes en esa misma cultura durante un cierto tiempo. La identidad cultural no se reduce a la distintividad de una cultura en relación a otras si no que incluye rasgos culturales compartidos (o más generales) junto con los distintivos.

A esta altura de la exposición parece necesario resaltar que estoy pensando las culturas de sociedades concretas; estoy utilizando el concepto de culturas para referirme a culturas históricas concretas y no a abstracciones. Cada sociedad diferenciada tiene una cultura diferenciada, a lo menos, en aquellos rasgos culturales que configuran la diferenciación de esa sociedad respecto a otras. Pueden existir

28 El "salto cualitativo" tampoco resuelve bien este asunto. Es una perspectiva y no la respuesta al problema. En esa línea el trabajo de E. Morin, 1983 (1973), resulta especialmente estimulante.

29 No se trata sólo de una concepción "histórica" de las culturas si no que de una concepción "sistémica" de procesos históricos que involucran a diversas sociedades y culturas. (Ver Wolf, E. 1987 y Friedman Jonathan (1994); 2001)

muchos rasgos o características culturales compartidos por varias sociedades -vecinas o no vecinas- en cuyo caso podríamos hablar de un área cultural más o menos homogénea.

Para referirnos a las características culturales compartidas por un conjunto de sociedades particulares (y sus correspondientes culturas) podemos elaborar una cultura abstracta (distinta de sus referentes particulares concretos) que de cuenta de los rasgos culturales compartidos. Esto puede hacerse no sólo respecto a culturas vecinas sino que también respecto a diversas formas de identificar y tipificar las culturas. La elaboración teórica de una cultura abstracta puede hacerse a distintos niveles de generalidad – particularidad.

La identidad cultural de una cultura abstracta es distinta a las identidades culturales de las culturas concretas.

El estudio y conocimiento de las culturas implica – desde mi punto de vista- los movimientos cognitivos entre las culturas concretas particulares y las elaboraciones teóricas de culturas (o tipos de cultura) que en su abstracción se centran en los rasgos compartidos o generales separándolos (en forma expresa y sin olvidarlo) de las particularidades.

Por otra parte, las culturas son sistemas que incluyen una significativa diferenciación cultural en su interior. Respecto a esta heterogeneidad interna de las culturas es útil recordar la propuesta de Linton:

“Si observamos la cultura de cualquier sociedad homogénea, veremos como su contenido puede dividirse en tres categorías, derivándose estas del grado en que los miembros de la sociedad comparten los elementos de cada categoría....En primer lugar existen las ideas, hábitos y reacciones emotivas condicionadas que son comunes a todos los miembros adultos normales de la sociedad. Llamaremos a estos factores universales... En segundo lugar tenemos aquellos elementos de cultura que comparten los individuos pertenecientes a ciertas categorías socialmente reconocidas, pero no a la totalidad de la población. Llamaremos a estos especialidades... En tercer lugar existe en toda cultura un número considerable de

características que comparten ciertos individuos, pero que no son comunes a todos los miembros de la sociedad ni a todos los que pertenecen a cualquiera de las categorías reconocidas socialmente. Les llamaremos alternativas... Más allá de los límites de la cultura se encuentra una cuarta categoría de hábitos, ideas, y reacciones emotivas condicionadas: lo que llamaremos peculiaridades individuales”³⁰.

Y Linton propone otro concepto que tiene una especial pertinencia para los asuntos en que estamos trabajando. Este es el concepto de subcultura.

“Aunque los etnólogos suelen hablar de las tribus y las nacionalidades como si fueran las principales unidades portadoras de cultura, la cultura total de una sociedad de este tipo es en realidad un conglomerado de sub-culturas”³¹.

El concepto de subcultura se refiere a una parte de una cultura y su diferencia está en que la segunda es un sistema que articula y contiene al conjunto de las subculturas que la forman. En especial, la cultura estructura y da forma a la “sociedad homogénea” que constituye la sociedad particular como unidad social relativamente autónoma.

Por otra parte, y siempre en relación al concepto de cultura, suscribo las ideas de que las culturas se desarrollan y difunden. Ello no significa que no comparta buena parte de las críticas que se han hecho a los “evolucionistas” y “difusionistas” clásicos³². Quiere decir que no sólo existe cambio y diversidad en las culturas sino que también un desarrollo histórico de estas cuando las miramos en su conjunto³³. Los procesos de difusión cultural, por su parte, difícilmente pueden ponerse en duda; en especial cuando dejamos de tratarlos como una “mancha de aceite” y los relacionamos con el poder.

En el contexto de este trabajo interesa más el concepto de cultura como formas de vida diferenciadas, como cultura particular de una sociedad concreta, que los

30 Linton, Ralph, 1959 (1936):271

31 Linton, Ralph, 1959 (1936):271

32 Como a Morgan, (1877), Frazer, (1922) y Tylor, (1871), entre los primeros y a Smith, (1933), Graebner, (1924) y Schmidt, (1923) entre los segundos.

33 Julian Steward, (1955) y Marshall Sahlins, (1960) considerados “neoevolucionistas”, han hecho importantes aportes en esta dirección. Otros, sin este calificativo, como Marvin Harris, (1968, 1974, 1977, 1979), Eric Wolf, (1982), Maurice Godelier (1984, 1970) y muchos más asumen esta posición.

problemas de la naturaleza de la cultura. ¿Qué significa cultura mapuche? ¿Es lo mismo que cultura de los mapuche? ¿Cómo definir, y describir, la identidad de una cultura? ¿Cuál es la cultura en que viven los actuales mapuche?

Para responder a las interrogantes anteriores asumo que las culturas particulares y concretas son culturas de una sociedad y que, por tanto, uno de sus componentes imprescindibles es el sistema social, o la organización social, que hace que esa sea una sociedad diferenciada de otras.

Es erróneo, desde mi punto de vista, reducir el concepto de cultura exclusivamente a aquellos aspectos distintos y diferentes de una forma de vida social respecto a otras. Hacerlo es confundir la “distintividad” de una cultura con la identidad de una cultura.

En la medida en aceptemos que el concepto de cultura, (las culturas particulares y concretas), remite a las formas de existencia, reproducción y transformación de las sociedades humanas; incluiremos en él a las conductas de las poblaciones humanas, a sus idiomas y simbolizaciones, a sus instituciones, a sus creencias, a su cultura material y a todos aquellos aspectos ampliamente conocidos respecto a las “formas de vida” de quienes pertenecen a una cultura.

Las culturas, como formas distintivas de existencia y reproducción de las sociedades humanas constituyen sistemas estructurados -que permiten la subsistencia y reproducción biológica y cultural de la población que forma esa sociedad- diferenciados respecto a otros sistemas que forman otras culturas. Este concepto de cultura es algo más que el de rasgos, elementos o complejos culturales: cada uno de ellos, por sí solos, no hace una cultura.

Una cultura es propiamente tal en la medida en que es un sistema, objetivamente diferenciado respecto a otras culturas, que permite la existencia y reproducción, biológica, social y cultural, de su población.

Establecer esta diferenciación entre una cultura y otra puede ser difícil. Especialmente si numerosos rasgos culturales son semejantes o los mismos. ¿Qué

elementos o rasgos culturales son suficientes para diferenciar a una cultura de otra? ¿Cuál es el sistema que diferencia a una cultura respecto a otra? ¿Es suficiente la alteridad intersubjetiva entre los miembros de una y otra cultura?

Dicho de otra manera: el problema que se plantea es el de la delimitación de una cultura respecto a otra y el de cómo definir la identidad de una cultura. Nociones como control cultural, aculturación, sincretismo, hibridación³⁴ e identidad cultural son referentes conceptuales inevitables a este respecto³⁵.

El concepto de una “cultura propia” definida por el “control cultural”, propuesto por Bonfil Batalla es tentador. No obstante, en mi opinión, no resuelve el problema.

Tampoco lo resuelve la noción de alteridad de Barth, quien en realidad se refiere a las “fronteras étnicas” y no a la identidad y delimitación de una cultura.

La identidad de una cultura corresponde a las características que esta tiene en tanto sistema que integra todos aquellos rasgos y prácticas culturales que constituyen las formas de vida de las personas que, por ello, pertenecen a esa cultura. La distintividad de esa cultura estará dada por las diferencias culturales que presente en comparación con otras culturas.

La delimitación de una cultura está dada por los límites que separan a una sociedad concreta y particular respecto a otras sociedades. Cada una de ellas tiene una cultura distinta aunque entre ellas no sean muy diferentes.

34 Ver García Canclini N. 1989 (2001): Introducción a la edición 2001.

35 El capítulo sobre “transculturación” de Herskovits sigue siendo interesante al respecto. Herskovits; 1947 (1973): 565-585.

2.3. SOCIEDAD

Las sociedades son conjuntos de personas, de ambos sexos y diferentes edades, que mantienen entre sí interacciones y relaciones sociales más frecuentes e intensas que con personas de otros conjuntos y que tienen la capacidad de subsistir y reproducirse en términos biológicos y culturales³⁶. Estas congregaciones humanas desarrollan y manifiestan formas de conciencia y sentimientos de pertenencia respecto a esta asociación que es considerada como un nosotros respecto a otros, (identidad colectiva y alteridad), así como conductas de cooperación y solidaridad.

Las sociedades – así entendidas- son las unidades poblacionales, (poblaciones particulares concretas), a través de las cuales ha existido, y existe, la especie humana³⁷. Las sociedades son inseparables de la cultura que encarnan y que les da forma. En esta perspectiva el estudio de las sociedades debe incluir en forma destacada el estudio de las “formas de organización social” con sus necesarias referencias al “sistema social”, la “estructura social” o las instituciones³⁸.

No obstante, el concepto de sociedades remite a las personas y sus conductas a nivel factual. Remite a las prácticas culturales.

El concepto de sociedad, referido a poblaciones humanas concretas, no significa que esté reduciendo las sociedades a las conductas de los individuos. Muy por el contrario las sociedades están constituidas, especialmente, por conductas y

36 “... una sociedad es un grupo de gentes que han vivido y trabajado juntos durante el tiempo suficiente para organizarse y considerarse como una unidad social, con límites bien definidos...las sociedades comunes incluyen ambos sexos.” Dice Linton: “La agrupación de individuos es la base de toda sociedad. Esto constituye la materia prima de donde la sociedad, como tal, puede desarrollarse. La persistencia de esta agrupación, es, asimismo, básica para la existencia de la sociedad. Las fuerzas integrantes que eventualmente transformarán la agrupación en sociedad no tendrán oportunidad de actuar, a menos que la asociación entre los individuos que la componen perdure durante un período considerable...una multitud reunida para presenciar un partido de fútbol constituye una agrupación de individuos, pero no una sociedad” (Linton, Ralph, 1959 (1936): 102 - 103

37 Como fenómeno no son una abstracción; son una realidad ontológica. Su conocimiento – como todo conocimiento- implica abstracciones.

38 Las sociedades –en tanto sistemas sociales- implican “...una serie de pautas o patrones para lo que debe ser la conducta entre los individuos o clases de individuos”; vale decir un “orden normativo”, pero no se reducen a este. Para Linton: “La suma total de las pautas ideales que controlan la conducta recíproca entre los individuos y entre el individuo y la sociedad constituyen el sistema social bajo el cual vive una sociedad determinada” (Linton, Ralph, 1959 (1936): 114). “Los sistemas sociales abarcan las pautas ideales mutuamente ajustadas, de acuerdo con las cuales se han organizado las actividades y la conducta de los miembros de una sociedad. Una sociedad es una organización de individuos; un sistema social es una organización de ideas. Representa un orden determinado de status y funciones que existe aparte de los individuos que ocupan los status y expresan las funciones por medio de su conducta pública “ (Linton, Ralph, 1959 (1936): 252)

acciones colectivas³⁹, por historias compartidas y por relaciones entre poblaciones de diferentes sociedades.

Utilizo un concepto de sociedad en la perspectiva del estudio de los “sistemas políticos” en tanto formas de organizar las relaciones al interior de una población humana.

En este libro, no obstante, estoy más interesado – al igual que con el concepto de cultura- en la utilización del concepto de sociedad para referirme a sociedades particulares y concretas que al análisis de la naturaleza de las sociedades. Interesa saber cuando un conjunto de personas constituye una sociedad y cuando no lo es. Se orienta a delimitar que aspectos debemos considerar en una descripción y análisis de las sociedades. El concepto de sociedad debe ayudar a establecer si en el pasado había una o múltiples sociedades mapuche, si en la actualidad existe o no una sociedad mapuche. Debe permitirnos mostrar los cambios y transformaciones de esta (s) sociedad (es).

Estoy pensando en sociedades entendidas como formaciones económico-sociales cuya población es capaz de subsistir y reproducirse. En este sentido las sociedades son agrupaciones persistentes y diferenciadas de personas que viven y trabajan juntas dentro de límites culturalmente definidos.

Se trata de conjuntos de personas, (de poblaciones formadas por hombres, mujeres y niños), agrupadas, asociadas, congregadas en términos de interacciones e interdependencia. En este sentido son personas integradas en un sistema diferenciado, y relativamente autónomo, que se transforma en la unidad social capaz de sobrevivir y reproducirse en términos biológicos y culturales. Estoy pensando en “bandas”, “tribus” y “naciones”, (o sociedades con estado), como referentes del concepto de sociedades humanas⁴⁰.

39 Las conductas, prácticas, acciones colectivas son una “objetivación” de la cultura de distinta naturaleza que las buscadas con las nociones de lo superorgánico (Kroeber) o extrasomático (White).

40 En los diferentes tipos de sociedades particulares y concretas en que han vivido los seres humanos.

En esta perspectiva resulta necesario diferenciar entre tipos de sociedad sin estado y sociedades con estado⁴¹. Las “jefaturas”, como sociedades de un tipo intermedio entre las anteriores también resultan pertinentes en relación a este trabajo.

Llamaré bandas a las sociedades sin estado constituidas por “grupos locales integrados socialmente, con un número de miembros mas o menos estable”⁴², que tienen la capacidad de sobrevivir y reproducirse en términos biológicos y culturales en base a las actividades de la caza, la recolección y , eventualmente, una agricultura incipiente. Las bandas forman, además. “...lo que los sociólogos llaman in group; saben que comparten los mismos intereses y lealtad y tienen una idea perfectamente clara de cuales son las familias, entre las que conocen, que pertenecen a la unidad, y cuales no pertenecen a ella...”

Cada banda tiene, en realidad su cultura propia. “Las diversas bandas dentro de una tribu pueden tener culturas muy semejantes pero nunca idénticas en todos sus puntos...las bandas dentro de una sola tribu pueden diferir profundamente en actitudes y valores básicos de cultura, aún cuando sus culturas sean casi idénticas en sus aspectos superficiales... La existencia de estas diferencias entre las bandas hace muy inseguro el generalizar acerca de la cultura de cualquier tribu, como entidad, hasta que no se hayan estudiado individualmente las culturas de varias unidades”⁴³.

En este texto se entenderá por tribu, (o sociedad tribal), a aquella sociedad sin estado formada por varias bandas interrelacionadas que se consideran a sí mismas como una unidad social diferente a otras sociedades y que se comporta en esos términos. Una forma de estructurar estas interrelaciones es el parentesco consanguíneo y simbólico de sus miembros.

41 Al interior de estas sociedades se dan ,o pueden darse, otras agrupaciones o asociaciones como las familias nucleares y extensas, los clanes, las fratias, las mitades, etc. (Linton, Ralph, 1959 (1936): 193- 210) o las clases, las etnias, localidades etc. de las sociedades con estado.

42 “Se les ha denominado de diversos modos: hordas, poblados y bandas. El término horda inmediatamente sugiere las hordas promiscuas propuestas por los sociólogos evolucionistas como punto de partida para el desarrollo de todas las instituciones sociales, o peor aún, una masa desorganizada de salvajes. El poblado nos hace pensar en habitaciones permanentes y vida sedentaria. Como el término banda no incluye tantas ideas para la mayoría de la gente, lo utilizaremos para designar todas las unidades sociales del tipo en cuestión” (Linton, Ralph, 1959 (1936) 212).

43 Linton, Ralph, 1959 (1936) 223. En relación con esta afirmación es pertinente recordar el llamado de atención de Dilehay respecto a la subestimación de la variación cultural existente en la cultura mapuche anterior a la conquista. “Un estudio detallado podría revelar que el sentido de unidad fue ocasional y altamente fragmentario, y que la uniformidad cultural que vemos hoy día puede ser una imposición determinada externamente”.

“En ausencia de medios de comunicación, fáciles y rápidos, el grupo local es la única unidad de población que puede organizarse como una sociedad estrechamente integrada y constantemente funcional. Sin embargo, hay una tendencia casi universal, por parte de los miembros de las bandas, a reconocer la existencia de una entidad mayor, la tribu, y a establecer diferencias en sus actitudes y conducta entre las bandas que pertenecen a su propia tribu y las que no pertenecen. En su forma más sencilla, la tribu es un grupo de bandas, que ocupan territorios contiguos y que tienen un sentimiento de unidad derivado de sus numerosas semejanzas en cultura, de sus contactos amistosos frecuentes y de una cierta comunidad de intereses. Sobre esta base pueden crearse superestructuras más o menos complicadas de organización tribal, pero los grupos tribales pueden existir y funcionar sin ellas... Lo que verdaderamente distingue a una tribu de un simple agregado de bandas es el sentimiento de unidad entre sus miembros y las distinciones que hacen entre ellos y los que no lo son”⁴⁴.

Pareciera que la ocupación de un territorio continuo; la comunidad de lenguaje, cultura y origen y una sólida autoridad central no son suficientes para transformar un agregado de bandas en una tribu. “...faltándoles el sentimiento de unidad, la organización se disolverá en sus unidades componentes...”⁴⁵.

Es, sin duda, discutible si la asociación tribal existe y perdura por los “sentimientos” o por otros factores sociales no psicológicos. Lo importante, en el contexto de este capítulo, es que las tribus son sociedades – que reúnen a más de una banda – y que se diferencian respecto a otras tribus, o sociedades de cualquier tipo, en términos objetivos, subjetivos e intersubjetivos. La unidad de las sociedades tribales se apoya frecuentemente en matrimonios entre miembros de diferentes bandas y en el trato a los no miembros como extranjeros a quienes no se aplican las normas de los humanos que forman la sociedad propia.

Las sociedades estatales son aquellas sociedades en que la congregación y unidad social de sus miembros se establece en base al ejercicio del poder político instituido en el estado⁴⁶.

44 Linton, Ralph, 1959 (1936): 232-233.

45 Linton, Ralph, 1959 (1936):234.

46 Respecto al origen de estas sociedades con estado existen no sólo diferentes teorías sino que también diferentes procesos históricos que incluyen confederación voluntaria, conquista, diferenciación interna y otras vías.

En el contexto de este trabajo interesan especialmente las sociedades denominadas “estados nacionales”. Me referiré a estas sociedades un poco más adelante al abordar el concepto de nación⁴⁷.

Pueblo indígena⁴⁸

En la actualidad: ¿Son sociedades los pueblos indígenas? ¿Podemos utilizar este concepto de pueblo en el sentido de una sociedad en los términos que la hemos definido más arriba?.

Pareciera que aún existen algunas poblaciones de indígenas que constituyen bandas o sociedades tribales. En esos casos, los pueblos indígenas correspondientes pueden ser considerados como sociedades. Pero la inmensa mayoría de los indígenas, que pueden ser llamados pueblos indígenas, no constituyen sociedades indígenas de ningún tipo sino que forman parte de los estados nacionales de América.

Las referencias de carácter normativo o legal que con frecuencia se invocan en relación al supuesto carácter de sociedades que se asociaría al concepto de pueblo indígena, en verdad, no hacen esta asociación.

La definición de “pueblos indígenas” que ha hecho Martínez Cobo, (relator de la ONU), establece la conquista como un elemento central. La definición es la siguiente:

“Son Comunidades, Pueblos y Naciones Indígenas, los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación

47 Considero que una nación es un colectivo humano – generalmente un sujeto colectivo- que se constituye en base a un tipo de sociedad determinado, los estados nacionales. Ver “nación”, más adelante en este Capítulo.

48 En este breve apartado no nos referimos al concepto de indio o indígena si no que al de “pueblo indígena” en tanto pudiera considerarse como sociedad. Para el concepto de indio o indígena ver más adelante, en este mismo capítulo.

de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales, y su identidad étnica como base de su existencia continuada como Pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales”⁴⁹.

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo “Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes”, define a los pueblos indígenas en el mismo sentido de la referencia anterior:

“...considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la Conquista o la Colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas...”⁵⁰.

En Chile, la ley indígena N° 19.253, vigente, de 1993, señala en su Art. 1°:

“El Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura”⁵¹.

Asociado a concepto de “pueblo indígena” está el concepto de “territorio indígena” y, más precisamente el de “identidades territoriales”.

Según Hernández⁵² “durante las últimas décadas, se ha logrado, relacionar mucho más el sentido de “territorio”, con los seres humanos y su medio ambiente, con la intención de que éste no se reduzca a su noción tradicional de un concepto meramente espacial (cuyo objetivo es conquistar, subdividir, administrar, explotar o transformar) sino como una realidad socio-cultural y una dimensión histórica” Y agrega “...el concepto de etno-territorios de Raúl Molina (1995) es válido en la medida que se lo complementa desde una perspectiva dinámica, es decir, una

49 E/CN.4 / Sub. 2 / 1986/7 /Add. 4, párr. 379).

50 Convenio 169 OIT. Parte 1. Política General.

51 Chile: Ley Indígena Nro. No 19.253 de 1993; Título I.

52 Hernández Isabel; 2003: 245; con referencias a Fabien Le Bonniec, 2002: 33. Fremont, 1976 y Raul Molina, 1995.

dimensión cambiante, propia de la temporalidad política a la cual están sujetos estos territorios. La relación entre “territorio” e “identidad” no está dada (como tampoco lo está la relación entre medio ambiente y cultura) sino que se va construyendo en el tiempo... La noción de territorialidad ha sido definida como: “Las concepciones y usos de los espacios materiales, culturales y de ejercicio de poder, de las sociedades humanas en un contexto temporal”⁵³.

Respecto al uso del concepto de “identidades territoriales” en las reivindicaciones de los movimientos mapuche comenta que “a partir del momento que surge el plural en el concepto de territorio⁵⁴, y el movimiento mapuche comienza a expresar sus reivindicaciones en términos de “identidades territoriales”, se produce un cambio conceptual profundo, que algunos han querido entender sólo como estrategia y otros, como mera fragmentación”.

Según Le Bonniec “...tal fragmentación, no corresponde a una división (siempre interpretada en términos de debilitamiento), sino que se relaciona con una realidad histórica vinculada a la existencia, la permanencia y la reconfiguración de unidades socio-políticas autónomas, estructuradas en redes de relaciones económicas, religiosas, militares (Lof, Rewe, Ayllarewe, Buta Mapu), cuya funcionalidad era claramente perceptible, antes de la invasión del territorio Mapuche por el ejército chileno”⁵⁵.

La noción de “identidades territoriales” pareciera asociarse a la supuesta existencia de sociedades mapuche (las “unidades socio-políticas autónomas de que habla Le Bonniec). Pienso – y espero mostrarlo con claridad en el texto- que las identidades territoriales de los mapuche no corresponden a sociedades mapuche y que los *Lof, Rewe, Ayllarewe, Buta Mapu* fueron unidades socio-políticas que desaparecieron hace ya muchos años.

¿Es suficiente la etnogamia étnica – que por cierto supone una cierta asociación- para hablar de una sociedad? ¿Es suficiente considerarse como sociedad para serlo?

53 IEI-UFRO, 2001 y IEI-UFRO, 2002: 32 y 396.

54 En el sentido de “dispositivo discursivo identitario”, véase, al respecto, Zúñiga, 2000: 141.

55 Le Bonniec, 2002: 31 citado por Hernández:

Nación

El término **nación** se usa con diferentes significados en distintos ámbitos. Considero que es más adecuado utilizarlo, en el contexto de este trabajo, como un concepto que remite a un tipo de sociedad, históricamente definido, que tiene una serie de características definitorias. No todas las sociedades, o conjuntos de personas, son naciones en distintos momentos de su historia.

Estoy consciente de que la consideración de los mapuche como “pueblo nación”⁵⁶ utiliza un concepto de nación distinto al que yo utilizo. Pienso que la utilización del término “pueblo-nación” es errónea y que falsea la realidad aún cuando ello se haga con buenas intenciones.

Me parece necesario reservar el concepto de nación para las sociedades políticamente organizadas en que existe el estado y, aún más precisamente para aquellas en que existe el estado nacional; para los denominados Estados Nacionales.

De acuerdo a este concepto de nación es incorrecto considerar naciones a las sociedades tribales, y a todas las sociedades sin estado. Por otra parte, también es incorrecto confundir etnia con nación⁵⁷.

Según estas precisiones la nación es un tipo de sociedad organizado en base a relaciones económicas y de poder político de clase en que sus miembros, definidos como ciudadanos, constituyen el “pueblo” en que radicaría la soberanía y la autodeterminación.

Las naciones son un tipo de sociedad que se produce históricamente en determinados contextos y condiciones, y, muy especialmente, corresponden

56 Según Pablo Marimán, (2002:54) “...ser Pueblo-Nación es contar con un territorio, una historia común, una organización socio-política, creencias particulares, sistemas comunicacionales y simbólicos propios, y sobre, todo, sentido de pertenencia, es decir identidad propia frente a otros grupos humanos... Nación y Estado ya no son sinónimos”, citado por Isabel Hernández, quien agrega: “Si el gobierno es sustancial a todo los tipos de sociedades humanas, el Estado republicano (y sus tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial) es una de sus manifestaciones, pero no la única. Es la más conocida y extendida, a nivel contemporáneo y en nuestras latitudes, pero no la única”. (Hernández Isabel; 2003: 255).

57 Ver más adelante el concepto de etnia.

a aquellas sociedades que se constituyeron como parte del advenimiento del capitalismo y las revoluciones burguesas. Los estados nacionales son un producto histórico concreto⁵⁸.

Un pueblo puede transformarse en una nación sin constituir un estado nacional, (una sociedad nacional) pero, en estos casos, ello ocurre antes, después o en relación con un estado nacional⁵⁹.

El concepto de nacionalidad se refiere a la pertenencia de las personas a una *nación*. La nacionalidad es una posición social, adscrita o adquirida, que está formalmente instituida por la sociedad nacional y que es reconocida como tal por otras naciones.

El término nacionalismo implica ideas, sentimientos y otros símbolos así como actitudes y conductas que fomentan, promueven, protegen o desarrollan la identidad nacional y buscan hacer lo mismo respecto a la nación correspondiente. Una muestra del “nacionalismo mapuche” sería el uso del concepto de nación que propone José Marimán⁶⁰.

58 El trabajo de Pinto es un valioso aporte respecto a los mapuche en este sentido. (Ver: Pinto, Jorge: 2000).

59 En este sentido Consuelo Sánchez distingue lo que denomina grupo étnico, grupo etno – nacional y grupo nacional. Los grupos étnicos no logran delinear proyectos políticos propios en tanto no logran convertirse en unidades socio- políticas mayores que comunidades o pueblos sin transformarse en sociedades de clase. (Sánchez, C.1987). Un proyecto nacional sólo es posible en y a través de una sociedad de clases. Bengoa , considera que los indios, en general, no tienen sino “un sentido y una noción vagos de la nacionalidad” porque “el ámbito de su mundo está reducido a una comunidad parroquial homogénea y preclasista” (Bengoa, 2000: 205).

60 Marimán, José; 1997. Citado en Capítulo Uno, Pág. 12

2.4. ETNIA

Las etnias son poblaciones humanas diferenciadas a partir de una cultura, considerada “original”, distintiva y que mantienen su continuidad a través de la endogamia⁶¹ y la formación histórica de una alteridad que permite una historia común compartida.

Las actuales etnias tienen su origen histórico en culturas correspondientes a sociedades del pasado en que –después de muchos años– cristalizó una “cultura étnica original”. En esta etnia, sociedad y cultura coincidieron por un tiempo prolongado y formativo, (etnogénesis). Uno de sus resultados notables fue la formación y/o adopción de un idioma distintivo de lo que sería la etnia.

El concepto de etnia es diferente al de cultura. Es así como las etnias persisten mientras cambian las culturas. Una cosa es la identidad étnica y otra las identidades culturales.

Por otra parte, los conceptos de etnia y sociedad tampoco son idénticos. Ello es observable al constatar que existen sociedades pluriétnicas y etnias formadas por múltiples sociedades.

Estamos utilizando el término de etnia o población étnicamente diferenciada para referirnos a un conjunto de personas de distinta edad y sexo, (población), que practica una significativa endogamia, al interior de ciertas fronteras étnicas, lo que permite la persistencia de rasgos biológicos hereditarios y, lo que es más importante, la legitimidad de una filiación como descendientes y continuadores de una subjetividad colectiva, de la adscripción a un grupo de pertenencia por herencia.

Se trata de personas que se consideran, y son, descendientes de un grupo étnico y de una cultura claramente identificada: la etnia y cultura mapuche, en este

⁶¹ Esta va acompañada, en algunos casos, de formas de “adopción étnica”, relacionadas con el parentesco, la residencia y, en especial, a la adopción de prácticas culturales, que forman parte de la identidad étnica correspondiente, y a la suscripción de un sistema de lealtades para con la etnia.

caso. Una población formada por personas que reconocen aspectos importantes de la cultura de sus antepasados como propios, aunque no los compartan o practiquen, y que tienen consciencia de una historia común compartida.

Una etnia no es necesariamente un *grupo étnico*⁶². No siempre las etnias son una sociedad étnica. Pueden no ser sociedades.

Por otra parte las etnias pueden ser consideradas como actores sociales, en términos de Touraine⁶³, y su etnicidad en términos de fronteras respecto a otras etnias, en el sentido de Barth⁶⁴.

62 El concepto de grupo étnico que estamos utilizando remite a un tipo de sociedad, (grupo), entendida como un sistema de interrelaciones sociales entre personas y no como un agregado o conjunto de personas. El término grupo étnico designa algo distinto, además, al de población étnica o etnia. El término "grupo" se usa, también, para connotar "grupo de pertenencia"; en este sentido a veces se utiliza el término grupo étnico para referirse a grupos de pertenencia étnicamente definidos. No estamos utilizando en concepto de grupo étnico en este sentido. Los grupos étnicos son unidades socioculturalmente diferenciadas (sociedades particulares) correspondientes a sociedades sin clases sociales (no agrarias, no excedentarias, no estatales). En este mismo sentido son las reflexiones de Consuelo Sánchez respecto al carácter etnocida del indigenismo, (Ver Sánchez C: 1987). Otros autores, como Barth y Batalla otorgan un significado diferente a al concepto de grupo étnico; Barth enfatiza la autoadscripción y la adscripción por otros, (Ver Barth, F. 1976 y Batalla, B: 1988).

63 Touraine, A. 1988.

64 Barth F. 1989.

2.5. **INDIO O INDIGENA**

Los mapuche, junto con su identidad étnica, adquirieron, por imposición, la identidad de **indio o indígena**. Ser indio, o indígena, es una identidad social que designa a una categoría de personas –que por ello tienen esa identidad – al interior de la sociedad colonial, primero, y de las actuales sociedades de América, después.

*“La categoría de indio...es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial”*⁶⁵.

Esta categoría social de personas, los indios o indígenas, no son una clase social ni reemplazan a alguna clase social en las estructuras sociales de las actuales sociedades euro americanas pero se relaciona muy directamente con la formación y desarrollo histórico de estas estructuras y sistemas de clase.

En mi opinión, la categoría y la identidad social de indio o indígena se relaciona mucho más con la formación de las clases sociales y sus interrelaciones que con las relaciones inter étnicas.

No se es indio, o indígena, por tener otra cultura, por ser salvaje, (no “civilizado”), o por razones étnicas. Se es indio por ser conquistado, sometido y subordinado. Se es indio por ser integrado a la fuerza como parte de las clases dominadas de la sociedad conquistadora. Las consideraciones “étnicas” son el pretexto, el discurso, la justificación, las formas que adquieren los procesos de integración, dominación y explotación, como clase social, de una población conquistada.

A partir del sistema colonial europeo en América – que es como aparecen los indios- la categoría social de indio se constituye en un instrumento, una manera

65 Batalla, Bonfil; 1972: 110

de construir, históricamente, un sistema de clases que haga posible la existencia y desarrollo de sociedades coloniales en los territorios conquistados.

La institucionalización histórica de la categoría –la identidad social- de indio o indígena permite o contribuye a formar las estructuras de clase de las sociedades coloniales en América. Las emergentes sociedades capitalistas, que se transformarán en estados nacionales independientes, se nutren – en distinto grado y magnitud- de esta estructura de clases, colonial, para formar sus sistemas, capitalistas, de clases sociales que perduran hasta el presente.

El origen histórico de buena parte de las clases subordinadas de la mayor parte de los países de América Latina está asociado a la “identificación”, tan instituida como funcional, de los conquistados como indios. Históricamente, la categoría de indio adscribió y situó a millones de personas como trabajadores forzados y como productores tributarios⁶⁶ de las sociedades coloniales. En algunos casos, oportunidades y situaciones los tolera como marginales, sin integrarlos, o los redefine y preserva como productores simples de mercancías y reservorio de fuerza de trabajo a bajo precio, en zonas “de frontera”, espacios restringidos u otras áreas. En la mayoría de los casos la identidad de indio encubre, o da forma “legítima”, a una identidad de clase.

La institucionalización histórica de la categoría social de indio facilitó la formación de una clase de campesinos, de asalariados rurales y urbanos y de trabajadores en los más variados oficios. Ello sucedió en distinta medida en las diferentes sociedades americanas.

66 El sistema colonial se los apropió, como esclavos y siervos (identidades de clase), para la estructura social que hacía viables esas sociedades.

2.6 **IDENTIDADES SOCIALES**

Fernando Cámara propone un concepto general de identidad a partir del cual podemos trabajar el concepto de identidad social colectiva.

El concepto de identidad se referiría a la "...calidad de idéntico, muy semejante y extremadamente parecido. En realidad, no hay ningún elemento o parte idéntico a otro; ni nada tiene calidad de identidad; pero si de extrema o gran semejanza. Hay, o existe una identidad, algo muy parecido, entre lo que constituye el nosotros, yo y algunos más, a diferencia de los componentes o atributos de ellos o de otros, quienes asimismo son muy parecidos o "idénticos" entre ellos mismos...el probable factor causal de lo muy parecido, de gran semejanza o idéntico, o de la diferencia, se encuentra en la forma, en el contenido, en la calidad o cantidad de los componentes formativos, en los modos o maneras por los cuales están organizados, estructural y funcionalmente..."⁶⁷.

El término identidad, en general, se refiere a aquellas características, rasgos o propiedades que hacen que algo –un objeto cognitivo– sea eso, un objeto identificado, y no otra cosa. La identidad remite a los elementos que permiten reconocer ciertas propiedades definitorias de las cosas.

Desde la perspectiva del conocimiento el constante cambio, la heterogeneidad de la materia, la infinita diversidad de las cosas, plantea dos problemas básicos: uno es el de la particularidad de los fenómenos; el otro es el de la repetitividad de ciertos aspectos o rasgos; el de la generalidad en la ocurrencia de los fenómenos. Las múltiples formas de la vida, por ejemplo, son a la vez particulares y generales. Esta particularidad –generalidad de las cosas se expresa, a nivel de los procesos cognitivos, en un constante movimiento entre lo particular y lo general. Conocemos recurriendo a este movimiento y a través de él conocemos las distintas identidades de los fenómenos.

67 Cámara Fernando, 1986.

Una cosa, proceso o fenómeno tiene una identidad particular, única, irrepetible, y tiene identidades que corresponden a aquellos rasgos y características que comparte con otros individuos a los que se asemeja.

La identidad individual y particular de las cosas es prácticamente incognoscible si no la situamos en niveles de generalización que hacen posible su conocimiento. Ello es particularmente válido para el estudio científico de las identidades.

Es más: la identidad individual separada de las identidades compartidas más generales no existe y su pretendido conocimiento falsea una identidad real que sólo existe como particularidad individual, (única e irreducible), de procesos o realidades más generales, de identidades más generales.

La taxonomía, la clasificación de los objetos del conocimiento, es un recurso imprescindible para el conocimiento de los individuos clasificados. Si no podemos clasificar una cosa o individuo no podemos conocerlo. Y clasificar es descubrir las sucesivas identidades que comparte una cosa con otras que, por ello, son de la misma clase.

Estos procesos –identificación, particularización, clasificación etc.- para algunos son asuntos o cuestiones cognitivas (y no ontológicas). Desde nuestro punto de vista se trata de procesos que intentan dar cuenta de realidades objetivas: los rasgos individuales existen sólo en el contexto de rasgos compartidos a distintos niveles de generalidad.

Las observaciones anteriores nos permiten afirmar que el concepto general de identidad remite tanto a las características individuales distintivas de una cosa o proceso particular como a aquellos rasgos o características que esa cosa comparte con otras de la misma clase.

Los fenómenos tienen simultáneamente varias identidades que corresponden a la particularidad – generalidad de los fenómenos.

El ser humano, además, conoce el mundo a través de palabras y otras simbolizaciones. Lo conoce a través generalizaciones y particularizaciones. Las ciencias desarrollan una metodología en esa dirección.

Dicho de otra manera: las identidades, como objetos de estudio de las ciencias, corresponden a las interrelaciones entre la particularidad y la generalidad de los fenómenos estudiados. En esta perspectiva un caso particular es siempre un caso de un orden de fenómenos más generales.

Pero veamos el asunto de las identidades en el ámbito de las ciencias del hombre. Nos interesa en particular la identidad colectiva de las personas

Identidades sociales.

Las personas tienen siempre y simultáneamente dos tipos de identidad: una identidad personal, individual, distintiva de cada una de las personas y numerosas identidades compartidas con otras personas. Ambas constituyen la identidad social de las personas.

Llamaremos a este segundo tipo de identidad con el nombre de identidad **colectiva** de las personas.

Sostengo que la identidad social de una persona, o conjunto de personas, está constituida tanto por características, o cualidades, objetivas como por formas de conciencia y auto percepciones así como por percepciones de otros y por otros, (alteridad inter subjetiva).

Este concepto de identidad social es diferente al de quienes reducen la identidad a sus aspectos subjetivos, como ocurre, por ejemplo, con Dahse quien afirma:

“Las identidades se construyen sobre la base de los sentidos o significados creados por las “reflexiones” de los seres humanos acerca de sus relaciones con las divinidades, con la naturaleza y con otros seres humanos en diferentes planos y situaciones de la actividad social. Los significados de las relaciones sociales y de la relación del hombre con la naturaleza y con un ser trascendente constituye el núcleo central de una identidad cultural porque en el fondo corresponden a la visión que el

hombre tiene del mundo o a la forma en que interpreta y comprende los hechos que ocurren a su alrededor”⁶⁸.

Las identidades sociales son un fenómeno subjetivo, intersubjetivo y objetivo. Propongo, por lo tanto, tres términos complementarios: identidad subjetiva, identidad ínter subjetiva e identidad objetiva. Las identidades de los mapuche – como las de cualquier otro conjunto de personas- existen a estos tres niveles que pueden ser o no ser consistentes entre sí.

Por otra parte las identidades sociales se refieren a distintos órdenes o clases de fenómenos; a las culturas, las etnias, las nacionalidades, las personalidades individuales. Sugiero diferenciar, con la mayor precisión y claridad posible, las siguientes clases de identidad social⁶⁹: a) identidad cultural; b) identidad subcultural; c) identidad étnica; b) identidad indígena; c) identidad nacional; d) identidad de clase; e) identidad de nivel socioeconómico⁷⁰.

En cada una de estas clases de identidad social existirían componentes subjetivos, intersubjetivos y objetivos.

Desde mi punto de vista las expresiones subjetivas e ínter subjetivas de las identidades no son suficiente para concluir una identidad social, aunque muestren una inequívoca conciencia de pertenencia o una clara percepción de parte de otros. Las identidades sociales estarían dadas, principalmente, por factores, expresiones o manifestaciones objetivas. No somos lo que nos parece que somos ni lo que otros piensan que somos.

Las identidades sociales son rasgos y características sociales, culturales y psicosociales propias y definitorias de diversos colectivos sociales⁷¹. Son las

68 Dahse, Fernando: 1991.

69 Excluiremos, en forma deliberada, la consideración de las identidades individuales de las personas para no recargar esta parte del trabajo.

70 Estas identidades son características distintivas que remiten, respectivamente, a fenómenos conceptualizables como culturas, subculturas, poblaciones y grupos étnicos (etnias), poblaciones indígenas, nacionalidades y ciudadanías, clases sociales y niveles socioeconómicos o estratos sociales.

71 Los miembros de una sociedad configuran y forman parte de numerosos colectivos sociales definidos en función de la edad, el género, la nacionalidad, las prácticas culturales, el trabajo, la asociación, la ideología y muchos otros criterios. Las estructuras sociales instituyen múltiples sistemas de diferenciación social que se manifestarán, a nivel de las poblaciones concretas, en numerosas identidades sociales. En las sociedades contemporáneas destacan algunas identidades sociales tales como la identidad nacional, las identidades de clase y nivel socioeconómico, las identidades étnicas, las identidades de género y edad, etc.

características definitorias de los múltiples y diferentes colectivos humanos. Se manifiestan en sentimientos y conciencia de pertenencia respecto a un “nosotros”, en maneras de relacionarse con “los otros”; en formas de vida y en prácticas sociales identificables y distintivas.

Este concepto de identidad – que enfatiza los rasgos definitorios y no se reduce a los distintivos- es diferente a los conceptos de “identidad cultural” que proponen Austin, (Austin T. 2000) y Cuche, (Cuche D.1999).

Reducir la identidad cultural a sus “huellas digitales” – como plantea Austin- es tan erróneo como pretender reducir la identidad de una persona a las huellas que tiene en los dedos. Se confunde identidad con distintividad y esta última con algunos indicadores que sólo operacionalizan, en términos prácticos, un fenómeno mucho más complejo.

Discrepo con Cuche cuando, refiriéndose a como se debe definir la identidad de un grupo humano en relación a su cultura, afirma: “para definir la identidad de un grupo, lo que importa no es hacer el inventario del conjunto de los rasgos culturales distintivos, sino encontrar entre estos rasgos los que son empleados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural...la diferencia identitaria no es la consecuencia directa de la diferencia cultural. Una cultura particular no produce por sí misma una identidad diferenciada: esta sólo puede ser el resultado de las interacciones entre los grupos y de los procedimientos de diferenciación que instauran en sus relaciones”⁷².

Cuche no se está refiriendo a la identidad de una cultura sino que a la identidad de un grupo de personas, a una identidad reducida al nivel psicosocial y las relaciones ínter subjetivas.

Discrepo, también, con Giménez cuando afirma que la identidad cultural sería “...la auto percepción de un nosotros relativamente homogéneo en contraposición a los otros, con base en atributos, marcas o rasgos distintivos subjetivamente

72 Cuche, 1999: 111-112

seleccionados y valorizados, que a la vez funcionan como símbolos que delimitan el espacio de la mismidad identitaria”⁷³.

Es en ese plano- de la subjetividad e ínter subjetividad – que se propone una estructuración de las identidades en base a tres “principios”: la diferenciación, la integración unitaria (o reducción de las diferencias) y la permanencia en el tiempo.

Desde esa perspectiva la identidad cultural de un grupo de personas sería el “... cúmulo de representaciones sociales compartidas que funciona como una matriz de significados que define un conjunto de atributos idiosincrásicos propios, que dan sentido de pertenencia a sus miembros y les permiten distinguirse de otras entidades colectivas”⁷⁴.

Las representaciones sociales compartidas incluirían mecanismos de autoidentificación basados en “contraposiciones binarias”, (nosotros – ellos), a partir de las cuales los miembros de un grupo “...pueden reconocerse y sentirse vinculados por sentimientos, orígenes, orientaciones o experiencias comunes”⁷⁵.

La reducción de las diferencias al interior de un grupo que desarrolla una identidad cultural actuaría como un principio unificador que las subsume, las neutraliza, las disimula o induce a olvidarlas. Ello sería necesario en la perspectiva de las exigencias de cooperación y solidaridad interna del grupo. La “identidad cultural”, bajo este principio, supondría el desarrollo de una subjetividad de los actores sociales respecto a su unidad y sus fronteras; una elaboración simbólica y práctica que lo que consideran propio y lo que asumen como ajeno. Desde esta perspectiva “la identidad surge del mundo simbólico, donde la interacción entre los actores se orienta por las evidencias dotadas de significación y de sentido compartido; situación que permite la formación del nosotros”⁷⁶.

Una identidad cultural sería tal, además, cuando tienen una cierta permanencia en el tiempo. Esta se lograría a través de una “memoria colectiva”. En la definición

73 Giménez; 1994:170

74 Torres; 1999 s/p

75 Delgado; 1988: s/p

76 Bermúdez, Pinto y Sulbarán; 1997:436

de las identidades colectivas “...es el concepto de memoria colectiva, entendida como el conjunto de saberes y prácticas comunes, en donde los actores se asumen con una historia común que los identifica”⁷⁷.

Por mi parte, pienso que la identidad colectiva de las personas no se reduce a los sentimientos, actitudes, y otros aspectos de la conciencia y la subjetividad. Incluye, también, importantes aspectos objetivos.

Por otra parte, el concepto de identidad que personalmente suscribo es un concepto opuesto a las concepciones esencialistas de la identidad, lo cual no quiere decir que estemos de acuerdo con el reduccionismo a lo intersubjetivo de Vila cuando afirma que la identidad cultural debe entenderse “...como una construcción a través del tiempo, la cual es constantemente negociada en relación a los Otros en un proceso en el cual sus contornos son continuamente definidos y redefinidos”⁷⁸.

Las identidades colectivas – junto con las identidades personales- constituyen las identidades sociales de las personas. En este trabajo nos interesan las identidades colectivas en tanto estas son algo más que categorías clasificatorias definidas según los criterios y perspectivas taxonómicas de quienes clasifican.

Nuestro interés apunta a identidades colectivas que se manifiestan a nivel objetivo, subjetivo e intersubjetivo y que se asocian a la formación de sujetos colectivos. Este interés no se reduce a las subjetividades, (que, por otra parte, no siempre y necesariamente se manifiestan en la formación de sujetos), si no que incluye, muy especialmente, aquellas identidades colectivas que remiten a componentes estructurales significativos de una sociedad no sólo por ser diferenciadores de formas de vida si no que por sus funciones, (que obviamente implican interrelaciones), en el sistema social. Este es el caso, por ejemplo, de la identidad de clase y de la identidad de indio.

Estas identidades colectivas sobre determinan parte importante de la conducta y posibilidades de las personas que la tienen, pero, además, actúan como conjuntos colectivos –no necesariamente sujetos con conciencia y voluntad- que encarnan

77 Bermúdez, Pinto y Sulbarán; 1997: 437.

78 Vila, 1999: s/p.

y protagonizan la historia de una o varias sociedades. Así sucede con las clases sociales; y también con las naciones y las poblaciones indígenas.

Sostengo que los mapuche tienen varias identidades además de su identidad étnica. De estas otras identidades algunas son de especial importancia: la identidad nacional, la identidad de clase, la identidad de sector social⁷⁹.

El sistema de identidades colectivas

¿Cuáles son las identidades colectivas de las personas?

En primer lugar todas las personas comparte la identidad de su especie: somos seres humanos en determinado tiempo de la historia de la especie. Pero junto con esta identidad colectiva compartimos muchas otras a distintos niveles de generalidad y formando múltiples sistemas identitarios. Identidades muy generales como las del género y las categorías etáreas son definidas al interior de otras identidades tales como las identidades culturales, las identidades nacionales y las identidades étnicas.

Todas estas identidades colectivas de las personas son, a la vez, las identidades de los correspondientes colectivos o agregados de personas. No obstante el asunto de los colectivos sociales es bastante más complejo en la medida en que este término remite a algo más que categorías clasificatorias de personas. Los colectivos humanos pueden ser grupos, organizaciones, multitudes que pueden ser, o no ser, sujetos colectivos.

Las identidades colectivas de las personas son un fenómeno objetivo, independiente de la conciencia que estas u otras personas tengan de ello. Pero, además de esta identidad objetiva, las personas tienen identidades colectivas a

79 El término "sector social" designará a grandes grupos de personas que, dentro de una sociedad compleja, tienen formas de vida semejantes directamente relacionadas con el nivel de ingresos y los lugares donde viven. Se trata de conjuntos de hogares, y generalmente de familias, que forman verdaderas subculturas. Son sectores sociales los pobres urbanos, o los rurales, como lo es el de altos ingresos, etc.

Un sector social generalmente incluye a miembros de más de una clase social. Así, por ejemplo, un sector social urbano puede estar formado por asalariados, por empleado, cuenta propia y desempleada de bajos ingresos en las ciudades. Por otra parte, las clases sociales no son un conjunto homogéneo de personas sino que manifiestan una considerable diferenciación interna en sectores, estratos y fracciones (Ver identidad de clase).

nivel subjetivo e intersubjetivo. Las identidades subjetivas e ínter subjetivas no siempre corresponden ni son armónicas con las identidades objetivas.

¿Cuál es la importancia de estas identidades colectivas?

La importancia de estas identidades, sin duda, no se debe a la dedicación que el particularismo cultural, el estudio de la “otredad” y el culto a la diversidad han dedicado al asunto. Tampoco remite, como algunos desean, a las “nuevas identidades” que el postmodernismo endosa a la globalización.

Las identidades colectivas han sido importantes –y siguen siéndolo- como sistemas diferenciadores de formas de vida; como estructuradores de conductas e intereses, y como ejes formadores de grupos de referencia, de pertenencia y de sujetos colectivos.

Por otra parte las identidades colectivas son construidas social e históricamente y, a la vez, la historia es hecha, también, a partir de estas identidades⁸⁰.

En general la llamada “emergencia de nuevas identidades” –vinculada a la globalización y posmodernidad- ha estado fuertemente asociada a concepciones, estudios e interpretaciones que reducen, e idealizan, la identidad de las personas a una de sus identidades que seleccionan a tal efecto. Pareciera que la denodada crítica a lo que consideran “economicismo marxista”⁸¹ los ha llevado a nuevos, o renovados reduccionismos.

La línea interpretativa que podría denominar “multi identitaria”, y que es la que asumo, parte de un concepto general de identidad social que incluye los aspectos o características distintivas, particulares y propias, de un conjunto de personas así como también aquellas características generales, compartidas con otras personas, que definen lo que históricamente es ese conjunto de personas en términos socioeconómicos, psicosociales y culturales.

80 Ver Berger P. y Luckmann, Th. 1976.

81 Es del todo evidente que en ciertas manifestaciones del marxismo, y de la izquierda política, también han existido reduccionismos e idealizaciones respecto a las identidades sociales. En especial respecto a las clases sociales y su relación con otras identidades como la identidad étnica, el género, la edad, las creencias etc. Esta tendencia mono identitaria, asociada al marxismo, me parece también criticable y ha formado parte de un marxismo “escolástico”, con frecuencia “oficial”, que es sin duda erróneo. Afortunadamente el marxismo no puede ser reducido a esas tendencias interpretativas.

La identidad social de un conjunto de personas de carne y hueso es, en realidad, un sistema de identidades que se definen y redefinen, en términos históricos y biográficos, a nivel objetivo, subjetivo, e ínter subjetivo.

Las identidades sociales de los mapuche de hoy, a nivel subjetivo corresponden a la conciencia de formar parte de uno o varios colectivos, (o grupos de pertenencia), así como también a los contenidos y formas que tienen sus ideologías, creencias y cosmovisiones. Estas no sólo pueden considerarse como “propias”⁸² de los mapuche sino que, también, de otros sujetos colectivos existentes en nuestras sociedades.

Las identidades sociales de los mapuche a nivel intersubjetivo se refieren a las relaciones entre los diversos colectivos de que forman parte los mapuche, (grupos de pertenencia que aparecen como los correspondientes “nosotros”), y otros colectivos (que aparecen como “ellos”).

Estas relaciones, y por tanto estas identidades, incluyen percepciones, expectativas y actitudes recíprocas así como conductas e interacciones mutuamente referidas. A este nivel los actuales mapuche no tienen sólo una y exclusiva identidad “interétnica” sino que identidades que remiten a las relaciones entre mapuche (indígena) y huinca, entre campesinos pobres, comerciantes y funcionarios; entre trabajadores y patronos. Entre pobres y ricos.

Las identidades sociales de los mapuche, a nivel objetivo, corresponden a sus formas de vida, a sus prácticas sociales, a los componentes de la cultura que existen objetivados más allá de la conciencia de las personas. A este nivel los mapuche comparten identidades sociales con otros habitantes rurales y urbanos, con los pobres, con los obreros y las empleadas domésticas, con los ciudadanos chilenos. Junto con estas identidades sociales compartidas los mapuche realizan algunas prácticas sociales y culturales distintivas y diferenciadas respecto a los no mapuche.

82 Elementos culturales propios y ajenos sobre los que se ejerce control cultural.

Hoy en día todos los mapuche, genéricamente, tienen una identidad nacional, una identidad étnica, una identidad de indígena, una identidad de clase y un identidad de nivel socioeconómico.

Los mapuche son ciudadanos chilenos indígenas, descendientes directos de una etnia y una cultura mapuche, que trabajan como asalariados y empleados o como campesinos y cuenta propia en actividades productivas y de servicios y que viven pobremente. Estas son las identidades objetivas de la población mapuche actual.

Los mapuche no tienen sólo una identidad social. Tienen varias. Ninguna de ellas sobredetermina siempre, y en todas las circunstancias, la conducta o la vida de los mapuche. En distintos contextos y situaciones se producen diferentes combinaciones y jerarquizaciones de las identidades colectivas. Esto sucede a niveles objetivos, subjetivos e intersubjetivos.

Reducir las identidades sociales de la actual población mapuche a su identidad étnica mapuche es un error recurrente.

En relación a este reduccionismo es conveniente recordar que existe una tendencia al subjetivismo en relación a las identidades y el estudio de los “actores sociales”. Desde esta tendencia se reduce identidad social a conciencia de pertenencia, a la auto identificación social, y, con el término de alteridad, a las percepciones recíprocamente distintivas entre “ellos” y “nosotros”.

Las tendencias subjetivistas, que no son nuevas en ciencias sociales, “descubren” con singular alegría que los mapuche, y en general las personas, no tienen identidad de clase porque tal identidad no se manifiesta subjetivamente⁸³ y más de alguien, como Foerster, sostiene algo parecido respecto a la identidad nacional chilena de los mapuche⁸⁴.

83 De ello se deduce que las clases no existen, (o que son irrelevantes). Por ignorancia o mala fe se confunde lo que en la teoría de las clases sociales se denomina posición de clase y conciencia de clase y los conocidos esfuerzos por diferenciar “clase en sí” y “clase para sí”.

84 Foerster R. 1999.

Identidad étnica

Para Barth⁸⁵ la identidad étnica (etnicidad) se debe ver como un proceso subjetivo en el que el grupo se identifica usando nomenclaturas para definirse y, más aún, para definir su relación con otros.

Batalla⁸⁶, por su parte, relaciona identidad étnica con control cultural y la remite al grupo étnico que toma decisiones propias respecto a una cultura que, por ello, es propia.

Desde mi punto de vista la identidad étnica, o identidad de una etnia, es el conjunto de características, de rasgos, de aspectos o elementos que hacen que una etnia particular sea eso y no otra cosa.

La identidad étnica no remite a cualquier alteridad que se expresa en autoidentificación y sentimientos de pertenencia hacia un grupo de pertenencia cualesquiera. Remite a ciertos elementos y características de orden sociocultural que, por ello, pueden ser consideradas étnicas⁸⁷.

La identidad étnica remite a un conjunto de rasgos distintivos de una población diferenciada a partir de una cultura, considerada “original”, distintiva y que mantiene su continuidad a través de la endogamia y la existencia de una historia común compartida.

La identidad étnica no se reduce a la persistencia o continuidad de una cultura sino que se refiere a la continuidad de una población diferenciada. Tal diferenciación es un hecho cultural pero no necesariamente involucra a toda la cultura.

Es probable que las identidades étnicas se originen a partir de diferentes culturas en períodos prolongados en que la población étnica y la cultura de esa etnia coinciden; pero esta situación “original” – real o supuesta- frecuentemente es reemplazada por otras culturas, no necesariamente de esa etnia, sin que se pierda

85 Barth, F. 1976.

86 Batalla, Bonfil; 1988.

87 Ver Díaz – Polanco, Hector: 1985.

la identidad étnica de esa población. Identidad étnica e identidad cultural son dos asuntos separables.

La identidad étnica consiste en un conjunto de conductas, actitudes y prácticas culturales que hacen posible la continuidad de la diferenciación respecto a otros conjuntos de personas; continuidad que permite una historia común compartida.

Entre estas prácticas culturales que permiten la continuidad de una etnia destacan la existencia de un idioma distintivo, la endogamia étnica, ceremonias y rituales identitarios, la conciencia de pertenencia, los discursos históricos y míticos, el uso de ciertos objetos culturales considerados propios.

La identidad étnica no estaría definida por la mayor o menor presencia de elementos de la cultura tradicional sino que por la presencia, reproducción y reelaboración de los rasgos culturales identitarios.

Por otra parte la identidad étnica puede tener distintas formas y significados para diferentes segmentos de una etnia.

Una etnia, o población étnicamente diferenciada, no siempre tiene sólo una identidad, la étnica, sino que varias identidades sociales. Este es el caso de la etnia mapuche – y de muchas otras etnias- al ser incorporados a sociedades multiétnicas.

La población mapuche actual no tiene sólo una identidad social, la identidad étnica mapuche, sino que varias identidades sociales. Dicho de otra manera: la identidad mapuche no se reduce a su identidad étnica mapuche. Los mapuche de hoy, además de su identidad étnica, tienen otras identidades compartidas y comunes con otros colectivos de nuestras sociedades.

Generalmente se usa la expresión “identidad mapuche” para referirse, en realidad, a la identidad étnica mapuche⁸⁸. Ello no implicaría ningún problema si con ello no se

88 Ver, por ejemplo, Durán, T.1986.

redujeran, como ocurre con demasiada frecuencia, las varias identidades sociales de los mapuche de hoy a una de sus identidades, la identidad étnica mapuche.

En un sentido más preciso la identidad mapuche de hoy está constituida por el conjunto de identidades sociales que tiene este pueblo indígena siendo la identidad étnica una de ellas.

El concepto de *identidad étnica* – como algo distinto y separable de cultura y sociedad étnica- es fundamental para entender lo afirmado más arriba.

Recapitulando, una identidad étnica sólo es posible porque en algún momento existió la cultura y las sociedades o grupos étnicos correspondientes⁸⁹. Es a partir de ello que se inicia, y se define originariamente, esta identidad étnica que podrá persistir, en ciertas condiciones y a través de procesos definidos.

Identidad de indio o indígena

Los mapuche – como todos y cada uno de los pueblos precolombinos de América- se perciben a sí mismos, son tratados y considerados como indios o indígenas a partir de la conquista y colonización europea. En términos sociales, culturales y legales son indios.

Esta identidad de indio o indígena es una identidad social diferente a la identidad étnica y la identidad de clase aun cuando, de alguna manera, sintetiza las dos identidades en el período en que se la impone a los habitantes de América.

La identidad social de indígena se manifiesta claramente a niveles subjetivos e intersubjetivos conformando una visible y significativa alteridad entre indios y no indios. Junto con ello, esta identidad involucra una historia compartida en tanto indios y una inserción característica, igualmente compartida, en las sociedades americanas emergentes de la conquista y colonización europea.

⁸⁹ El carácter mítico de esta identidad originaria es frecuente y ampliamente conocido. Sin embargo no basta el mito para explicar una identidad étnica: es necesaria la existencia histórica concreta de una sociedad y una cultura étnica "originaria".

Las “otredades”, o alteridades, construidas en torno a la identidad de indio no son principalmente étnicas sino que corresponden, en las sociedades coloniales, a las relaciones entre conquistados y conquistadores, entre vencedores y vencidos, entre “civilizados” y “salvajes”, entre fieles y paganos. En los estados nacionales, y hasta el presente, estas alteridades giran fundamentalmente en torno al despojo, la usurpación, el abuso, la discriminación. En los últimos años – de la mano con la “etnificación”- las relaciones “nosotros – ellos” de los indígenas incorporan la diversidad (particularidad) cultural y el reconocimiento. Pienso que estas innovaciones en la identidad de indio no han sido suficientes para transformarla en una identidad étnica.

Inicialmente la identidad de indio legitima y oculta la identidad de clase de los habitantes precolombinos de América incorporados a las sociedades coloniales como encomendados, mitayos y esclavos. Esta identidad de clase, que sin duda existe, pasa a ser un componente de la identidad de indio pero se dificulta su visualización. En las sociedades coloniales ser indio sometido es ser tributario o esclavo, es ser separado de las condiciones que le permiten sobrevivir y reproducirse en forma autónoma y con independencia de las clases dominantes de la sociedad colonial.

El componente clasista de la identidad de indio en las sociedades coloniales va a repetirse en los nacientes estados nacionales. Estos, cuando integran por la fuerza a los indígenas que habitaban el correspondiente “territorio nacional” lo hacen en tanto indios o indígenas repitiendo su separación respecto a las condiciones para su subsistencia y reproducción y transformándolos en clases subordinadas y dependientes. Su identidad de indio involucra sus identidades de campesino pobre, de servidumbre domésticas, de asalariado.

No es casual – ni producto de los prejuicios raciales- que la inmensa mayoría de los actuales indígenas formen parte de los asalariados, los campesinos, los empleados y los cuenta propia pobres y no de los empresarios, gerentes y otros sectores medios y altos de las sociedades de América.

Identidad nacional

En este trabajo utilizo el término de identidad nacional para referirme a un conjunto de características que hacen que un colectivo de personas sea una nación particular. Esta identidad, obviamente, sólo existe cuando existen naciones. En aquellas sociedades que no pueden ser consideradas como naciones es inapropiado hablar de una identidad nacional.

La identidad nacional es evidente en las sociedades denominadas estados nacionales; no obstante también ha existido en otras sociedades con estado o en situaciones asociadas a un estado que existió con anterioridad o que es pretendido hacia el futuro. Esta identidad se manifiesta en una nacionalidad que, más allá de los aspectos legales, incluye numerosos rasgos culturales y psicosociales. Esta identidad implica otras manifestaciones culturales como el idioma y/o formas nacionales de este, un sistema simbólico, discursos y relatos, una historia “nacional”, formas de vida, una “manera de ser” asociada a una “idiosincrasia”. Junto con lo anterior, la identidad nacional incluye formas específicas de alteridad y sentimientos de pertenencia.

Para las personas la identidad nacional está formada por un conjunto de deberes y derechos, por un sistema de asociación, por una historia común compartida, por una cierta endogamia o descendencia respecto a una población originaria.

Dicho de otra manera: la identidad nacional es el conjunto de características definitorias de una sociedad particular, configurada históricamente como una nación, y que se expresa o manifiesta a nivel de las personas como una de sus identidades colectivas compartida.

La identidad nacional es un tipo de identidad social diferente a la identidad étnica y a la identidad cultural. Estas tres identidades pudieran coincidir o fusionarse históricamente en una identidad que es, simultáneamente, nacional, étnica y cultural pero, con mucha mayor frecuencia, se separan dando lugar a naciones multi étnicas, etnias con diferentes culturas, culturas de varias naciones etc.

La diferencia fundamental entre una identidad nacional y una identidad social no nacional– la identidad de una sociedad sin estado- es que la primera se basa en una asociación política estructurada en torno al estado. Las costumbres, alteridad, sentimientos de pertenencia, historia común o idiosincrasia son componentes necesarios de una identidad nacional pero no son suficientes para constituir la como tal. Las identidades culturales, étnicas o de cualquier otro tipo se hacen identidades nacionales sólo y cuando se configuran en torno al estado y, especialmente, en torno al estado nacional. Este es el referente que nos permite considerar con propiedad el que una o varias personas tengan una nacionalidad y no otra.

Los procesos de formación histórica de las identidades nacionales son lo suficientemente complejos como para no sacar conclusiones simplistas respecto a cuando y cómo aparecen estas identidades. Ni el “protonacionalismo” ni las supuestas “etapas” de formación de una identidad nacional son aplicables a cualquier intento de configuración de una identidad nacional.

En la perspectiva de este trabajo, los mapuche de hoy ¿tienen una identidad nacional? ¿Es esta identidad nacional “mapuche” o “chilena”? ¿Tuvieron una identidad nacional antes de su reducción? ¿Están forjando hoy una “etnonacionalidad”?

Estas son algunas de las preguntas que intentaremos responder en relación al concepto de identidad nacional.

Identidad de clase

Con este subtítulo, en el presente trabajo, no se pretende exponer o sintetizar la teoría de las clases sociales⁹⁰. Su propósito es presentar una breve reseña que facilite la comprensión del uso de este concepto en el libro y, en especial, entender el término identidad de clase toda vez que sostengo que los mapuche adquieren durante el siglo XX una significativa identidad de clase y que las transformaciones que experimentan entre 1890 y 1990 tienen mucho que ver con las clases sociales⁹¹.

⁹⁰ Como no se ha pretendido hacerlo respecto a los otros conceptos presentados en este capítulo.

⁹¹ Utilizo el concepto marxista de clases sociales. Una buena referencia bibliográfica sobre los “clásicos” en Poulantzas, N. 1969: 60-116. Otras referencias más actuales son Cainzos López, Miguel A. 1989; Carbaña J. y De Francisco, A. (Comp.), Septiembre 1995; Crompton Rosemary, 1997; Olin Wright Eric y otros, 1995; Olin Wright Eric, 1983 y 1994; Roemer John E. 1989.

Para evitar malos entendidos aclaro desde el principio que los actuales mapuche no son una clase social, ni pertenece a la “clase social” de los indígenas. Son miembros y parte de las clases sociales que existen en la sociedad chilena sin dejar de ser, por ello, indígenas mapuche. Al mismo tiempo, los mapuche no se reducen a su identidad de clase, como no se reducen a su identidad étnica.

Las clases sociales son conjunto de personas que se diferencian y relacionan con otros conjuntos de personas a partir de la forma de participar en relaciones sociales de producción en que los propietarios de los medios de producción dominan y explotan a los no propietarios. Estos conjuntos de personas constituyen un sistema de clases formado por dos clases fundamentales, opuestas y contradictorias, y otras clases secundarias.

Las clases sociales, y por tanto las identidades de clase que confieren, son realidades histórico culturales que no sólo van cambiando sino que implican múltiples relaciones sociales, conductas y formas de vida que van mucho más allá de lo “económico”⁹².

Las clases son personas en tanto encarnación de relaciones sociales de producción. Existen aunque las personas mueran o pasen a otra clase; y existen por encima de las personas, pero no existen sin personas. Son un fenómeno factual, una “actualización” del orden normativo estructurado como un conjunto de normas e instituciones que regulan el sistema productivo de una sociedad y, al mismo tiempo, una estructuración de prácticas sociales concretas. Las posiciones en las relaciones de producción, (y los roles a estas adscritos), forman la estructura de clases a un nivel normativo. Las personas que ocupan esas posiciones y desempeñan esos roles constituyen las clases sociales. Estos conjuntos de personas actúan colectivamente y se relacionan con otros conjuntos de personas del mismo orden sin que para ello requieran de la conciencia y la voluntad individual o colectiva. Se trata de la conducta “objetiva” de las clases; de la existencia y conducta de las “clases en sí”. Las clases son protagonistas o actores históricos con una relativa independencia respecto a su conciencia de clase.

92 Es reiterativo y reiterado el esfuerzo, de quienes quieren obviar las clases sociales, de reducir la manera de ganarse la vida, lo económico, a una cosificación burda en que se piensa sólo en lo material, el dinero, las necesidades biológicas y que no implica sensibilidades, emociones, formas y contenidos simbólicos etc.

Los aspectos subjetivos e intersubjetivos de la identidad de clase se han prestado siempre para análisis mal intencionados respecto a la conciencia de clase⁹³.

Con frecuencia se olvida el sentido de las expresiones “clase en sí” y “clase para sí” y argumenta una y otra vez que si una clase no se manifiesta como “para sí”, (o si no tiene conciencia), es porque no existe esa clase; (y de paso pudiera ser que no existan del todo las clases sociales).

Quienes reducen la identidad de clase, (o cualquier otra identidad social), sólo a sus aspectos subjetivos; a la conciencia, organización y acción de clase, encontrarán, por supuesto, que las personas no tienen identidad de clase en la medida en que no tengan una correspondiente “conciencia de clase”.

Encontrarán, de paso y muy probablemente, que no existen clases sociales si lo anterior no ocurre⁹⁴. En más de algún trabajo se intentará “probar” que los mapuche no tienen identidad de clase haciendo afirmaciones respecto a su conciencia, ideas, organizaciones y demandas⁹⁵. Tales hechos – en la medida en que sean ciertos– sólo muestran que no existe conciencia de clase, u otras expresiones subjetivas de esta índole, pero en absoluto muestra que la identidad de clase no existe.

Por mi parte asumo una concepción en que la identidad de clase se define por sus aspectos objetivos y en la cual se incluyen y consideran aspectos objetivos, subjetivos e intersubjetivos. Se pertenece a una clase social –como puede ocurrir también respecto a una etnia- aún sin tener la correspondiente conciencia de pertenencia o rechazándola.

Utilizo el concepto de identidad social, por otra parte, a un nivel de generalidad – particularidad en que la identidad no es aquello que hace distintas, diferentes, a las personas que la tienen en términos de una particularidad. No se trata, sólo y exclusivamente, de buscar en qué algunos son distintos de otros sino que

93 El problema teórico parece no solucionarse nunca cuando en verdad se trata de enfoques teóricos diferentes. Además: son asuntos diferentes la identidad de clase, la conciencia de clase, el interés de clase y los procesos de formación, desarrollo y acción de una clase.

94 Esta es una de las maneras en que se niega la existencia de las clases sociales. O, lo que es muy parecido, se les quita significación e importancia considerándolas un recurso taxonómico más.

95 Ver, por ejemplo, Foerster y Montecino: 1988:356 y sus referencias a Berdichewsky, (1980).

también en qué son parecidos. Las identidades sociales implicarían, así, rasgos comunes compartidos, en cierto ámbito identitario y no en otros. Cuando afirmo que numerosos mapuche son obreros es evidente que hay muchos obreros que no son mapuche y que lo distintivo es ser mapuche. Debiera ser igualmente evidente que esos mapuche siguen siendo obreros, distintos como mapuche, pero con una significativa identidad de obreros⁹⁶.

Obviamente, los mapuche no tenían ninguna identidad de clase antes de ser integrados, (o incorporados, si se prefiere), a una sociedad de clases. Las sociedades mapuche anteriores a su reducción de fines del siglo XIX no eran sociedades con clases sociales. Esta identidad de clase les será impuesta a través de su inserción económica; por las posiciones y relaciones sociales que ocupan y encarnan en relación al trabajo que realizan para subsistir, reproducirse y, eventualmente, obtener beneficios al interior y como parte de la sociedad chilena. Dicho en un lenguaje coloquial: la identidad de clase de los mapuche a partir del siglo XX está dada por la manera en que se ganan la vida⁹⁷ en el contexto de la sociedad a la que fueron incorporados a partir de su *reducción*.

¿Puede pensar alguien que trabajar por años como panadero, empleada doméstica, obrero de la construcción, campesino pobre o temporero no influye significativamente en la vida de las personas y que no les proporciona ninguna identidad social digna de ser tomada en cuenta? ¿Son los mapuche una excepción a estas influencias? Sólo quienes se imaginen a los mapuche tan “diversos” (distintos) que los ven “otros”, casi marcianos, pueden pensar que para ellos la inserción económica, su identidad de clase, no es importante.

La identidad de clase define además otros aspectos de la mayor relevancia para los mapuche a partir de su reducción: determina su situación, como pobres, en el sistema de estratificación social al que pertenecen. La identidad de clase de los mapuche está sistemáticamente asociada a la identidad social de pobre.

96 Sobre la coexistencia de identidades étnicas y de clase puede verse Fabregat, Claudi Esteva; 1982:51-99.

97 El conocimiento popular y el sentido común es sabio cuando no pierde de vista la importancia y significación que tiene para las personas y los grupos de personas la manera de ganarse la vida.

CAPITULO III

CAPITULO III

LA HISTORIA DEL SIGLO XX EN CHILE Y LOS MAPUCHE

CAPITULO TRES

LA HISTORIA DEL SIGLO XX EN CHILE Y LOS MAPUCHE

El período que estoy considerando – y que llamo siglo XX mapuche- va de 1881, cuando se produce la derrota militar de los mapuche, a 1991 cuando adquiere fuerza la denominada “etnificación” de la cuestión indígena.

Suscribo, a nivel mundial, la periodización de Hobsbawm¹ y la consideración de un siglo XX “corto” que se inicia en 1914 y termina en 1991. Los comienzos de este siglo, para los mapuche, son posteriores – porque se retardan los efectos de las Grandes Guerras- y su término se adelanta a fines de la década del ochenta por la imposibilidad de una salida anticapitalista al Gobierno Militar y la imposición del neoliberalismo.

Las grandes transformaciones de la población mapuche, que aflorarán en este siglo XX mapuche, se inician a partir de 1881, con su transformación efectiva en ciudadanos indígenas del estado nacional de Chile. En tanto tal, esta población es “legítimamente” pacificada, sometida y desposeída de un territorio que, dentro del Estado de Chile, no es de su propiedad. El mapuche, como ciudadano indígena, recibe tierras y debe acatar y respetar la Constitución y las leyes.

Desde entonces la historia de los mapuche transcurre como parte de una historia de Chile en que se distinguen – con independencia de su duración- cinco períodos históricos: los últimos años de la expansión nacional y la crisis de la sociedad liberal, (1881-1925); el nacional desarrollismo, (1925-1970); la “vía chilena al socialismo”, (1970 -1973); el Gobierno Militar Neoliberal (1973-1990) y el Neoliberalismo sin Gobierno Militar, (1990-?).

Estos períodos – y esta historia- son una expresión periférica y particular del desarrollo del capitalismo en la “era del imperio”, primero, y durante las “catástrofes”,

1 Hobsbawm, E. J. 1998 b

el triunfo de la Revolución Soviética, la “guerra fría” y el colapso del socialismo a nivel mundial, después.

Los mapuche no son ajenos a esta historia. Por el contrario, son una parte de ella.

Durante este siglo se produce un notable desarrollo del capitalismo –que transformará profundamente a las sociedades humanas y al mundo en que estas viven- que se inicia con la hegemonía mundial de Inglaterra, pasa por grandes guerras y deriva en una hegemonía de los USA. En este siglo los conflictos transformarán al proceso revolucionario anticapitalista, iniciado en el siglo XIX, en una amenaza real al orden capitalista amenaza que desaparece, o queda “pendiente”, con el colapso de la Unión Soviética.

En Chile, este desarrollo del capitalismo del siglo XX tomará primero la forma de un “nacional desarrollismo”, seguirá con un intento de alternativa socialista y terminará como un capitalismo neoliberal.

Este es el contexto en que ocurren las grandes transformaciones² de la población mapuche. Entre estas destacan: su integración social y cultural; su campesinización y posterior proletarización y empobrecimiento; su politización, emigración a las ciudades y su supuesta “etnificación” en los últimos años.

2 Muchos son los cambios y transformaciones ocurridos a escala planetaria en los últimos 120 años. No los olvido y por ello recuerdo, en esta nota, la actual “vida virtual” de una parte de los mapuche de hoy; (Sternsdorff, Nicolas: 2000). Jorge Calbucura, autor de la página Ñuke Mapu, dijo que en dos años por lo menos 50 mil personas la han visitado (Varas, José Miguel: 2000). En Chile hay 15,3 millones de personas con acceso a Internet. Hay más de 53.000 páginas con la palabra mapuche en el buscador Yahoo.

3.1.

EL FIN DE LA EXPANSIÓN NACIONAL Y LA CRISIS DE LA SOCIEDAD LIBERAL (1881-1925)

La historia del siglo XX mapuche empieza a fines del siglo XIX, hacia 1884, cuando se inicia el proceso de su radicación en reducciones.

Es durante la segunda mitad del siglo XIX que se produce la expansión del estado nacional de Chile que implica la anexión del Norte Grande³, (donde habitaban aymaras, quechuas y atacameños), se incorpora la Isla de Pascua a la soberanía nacional⁴, se inicia la colonización de la Patagonia y Tierra del Fuego⁵ y – finalmente porque en ello pondremos nuestra atención – culmina la ocupación de la Araucanía por el ejército chileno⁶. Es un período en que el Estado Nacional establece sus fronteras internacionales incorporando grandes territorios que eran de Perú y Bolivia, en el norte, y de los mapuche y otros pueblos indígenas al sur del río Bío – Bío, y negociando –aparentemente en malas condiciones- las fronteras con Argentina.

La mayor parte de los nuevos espacios incorporados al estado nacional estaban habitados por indígenas.

La derrota militar de los mapuche y su posterior radicación en “reducciones” ocurre en los últimos diez años de lo que la historiografía chilena denomina “la época de la expansión” (1861-1891). El proceso de radicación se prolongará hasta 1929 durante el período llamando “crisis de la sociedad liberal” (1891-1925) y los primeros años de un “reformismo democrático” en que se inicia el periodo histórico que llamaremos “nacional desarrollismo”.

3 A través de la llamada “Guerra del Pacífico” en que Chile derrotó a Perú y Bolivia (1879 -1883) ocupando territorios que pertenecían a estos países.

4 El 9 de Septiembre de 1888, se suscribe el “Acuerdo de Voluntades” entre el Pueblo Rapa Nui y el Gobierno de Chile que tuvo como consecuencia la incorporación de Isla de Pascua a la soberanía nacional.

5 La primera concesión de tierras se produce en el año 1885

6 El 24 de febrero de 1881 es fundado Temuco y el 1 de enero de 1883 se refunda Villarrica.

En la segunda mitad del siglo XIX no sólo se produce un considerable crecimiento demográfico⁷ y una notable expansión de las fronteras del estado nacional de Chile, acompañado de una colonización interna, sino que también una expansión económica y el desarrollo de un capitalismo periférico basado en la producción primaria destinada a la exportación.

Junto con el auge de la minería del cobre, la plata y el carbón – a las que se sumará el salitre- se produce un desarrollo de la agricultura y una restringida instalación de talleres y pequeñas industrias.

El desarrollo de la minería y el comercio exterior, estrechamente vinculados a las actividades bancarias y financieras, establece la presencia de una burguesía que asume una ideología liberal y de un proletariado minero que, hacia fines del siglo, adoptará una ideología obrera reivindicativa y anticapitalista de carácter marxista. Junto con estas clases se desarrollan los sectores medios urbanos.

Entre 1861 y 1891 se suceden en Chile los “gobiernos liberales” encabezados por los Presidentes José Joaquín Pérez, Federico Errázuriz Zañartu, Anibal Pinto, Domingo Santa María y José Manuel Balmaceda.

El Estado experimenta un significativo crecimiento acompañado de una relativa masificación de la enseñanza básica⁸ y la producción de una historia nacional⁹.

La “expansión nacional” de Chile –que implicará, entre otras cosas, la integración forzada de varios pueblos originarios como ciudadanos de la República- corresponde a una de las múltiples manifestaciones del desarrollo del capitalismo durante la segunda mitad del siglo XIX a nivel mundial¹⁰; desarrollo que se expresa en procesos semejantes en muchos otros lugares.

Entre los años 1891 y 1925 se produce en Chile la denominada “crisis de la sociedad liberal”¹¹. Se trata, en verdad, de una crisis más general y compleja en

7 La población de Chile pasa de 1.439.120 personas en el año 1854 a 3.050.973 en 1901. (Villalobos, 1992).

8 El número de alumnos de la enseñanza básica pasa de 27.449 en 1854 a 154.670 en 1901. (Villalobos, 1992).

9 Los historiadores más destacados son Diego Barros Arana, Miguel Luis Amunátegui y Benjamín Vicuña Mackenna.

10 Ver Hobsbawm, 1998b y, especialmente, Wolf, Eric, 1994: “El movimiento de mercancías” (pp. 376-427) y “La mano de obra se muda”, (pp. 436-457).

11 Este periodo corresponde a los gobiernos de Jorge Montt, Federico Errázuriz, Germán Riesco, Pedro Montt, Ramón Barros Luco, Salvador Sanfuentes y Arturo Alessandri.

que la Primera Gran Guerra (1914) marca el fin de la “Era del Imperio” dando inicio a un siglo XX “corto” que comienza con lo que Hobsbawm llama la “Era de las catástrofes”¹².

Los conflictos entre las clases dominantes –que conducirán a las Guerras Mundiales- no sólo terminan con el liberalismo si no que, además, abren las puertas a la revolución socialista.

La situación mundial se manifiesta en Chile, como en otros países, a través de la crisis del liberalismo y el modelo primario exportador y la irrupción de la “cuestión social” como un asunto político prioritario. A las críticas al liberalismo y la denuncia de las injusticias sociales¹³ se suman la Revolución Mexicana de 1910 y la Revolución Rusa de 1917.

Mientras los mapuche son radicados en reducciones , lo que los obliga a hacerse campesinos, en la sociedad chilena se forma un poderoso movimiento obrero y popular de orientación marxista y – por otra parte- se incuba un pensamiento y una alternativa política “nacional desarrollista”.

Hacia 1890 había unos 150.000 obreros y estos aumentan a unos 300.000 en 1910. Entre 1840 y 1850 se producen las primeras huelgas que aumentan progresivamente hasta producirse las grandes huelgas generales en la década de 1890 (Tarapacá, Antofagasta y Valparaíso). En 1890 aparecen las primeras proclamas socialistas y comienza a tomar forma el movimiento sindical. A las “Uniones de Protección al Trabajo”, las “Sociedades de resistencia” y las “Mancomunidades Obreras” se agrega la Federación Obrera de Chile (FOCH), bajo la conducción de Luís Emilio Recabarren. Entre 1896 y 1902 surgen numerosas organizaciones socialistas entre las que destaca el Partido Obrero Socialista. Entre 1919 y 1926 se producen alrededor de 2000 huelgas ilegales con contenidos reivindicativos (derecho a sindicalización, jornada de 8 horas, aumentos salariales etc.) y la FOCH llega a tener 140.000 adherentes en 1924. En 1920 el Partido Obrero Socialista se

12 Hobsbawm 1987 y 1998.

13 Encíclica Rerum Novarum del Papa León XIII en 1891, por ejemplo.

transforma en partido Comunista y acuerda adherirse a la Tercera Internacional, formada en Moscú en 1919, después del triunfo de la Revolución Rusa¹⁴.

La búsqueda de alternativas al liberalismo desde las clases dominantes se expresará en nuevos partidos políticos – como el Partido Radical, (1863), y el Partido Demócrata, (1887); y en la aparición de nuevos liderazgos como los de Alessandri e Ibáñez en la década de 1920.

Desde fines del siglo XIX se produce, además, una serie de problemas económicos que desembocarán en la crisis económica de 1919-1922 estrechamente asociada a la Primera Guerra Mundial. La producción de cobre decae por el agotamiento de los yacimientos de alta ley y la falta de inversiones mientras entran en producción grandes minas en Estados Unidos. Paralelamente decae la producción de plata y no aumenta la producción del trigo necesario para satisfacer la demanda de una población que crece. La producción y exportación de salitre empieza a desplomarse con el descubrimiento y producción del salitre sintético en Alemania. Estos serios problemas económicos van acompañados del inicio de un proceso de devaluación constante del peso y una inflación en ascenso. De la expansión de una sociedad liberal se ha pasado a su crisis.

Respecto a los pueblos indígenas, desde la década de los ochenta del siglo XIX, hasta la década de los treinta del siglo XX, se abre un período que ha sido denominado de “asimilación forzada”¹⁵ -que corresponde a las dos últimas décadas del siglo XIX y las primeras tres del XX - de los diversos pueblos indígenas en Chile. En el norte se somete a los aymara - “peruanos” y “bolivianos” hasta antes de la Guerra del Pacífico- a una “chilenización” obligada. En las zonas mapuche funciona la Comisión Radicadora que establece las reducciones donde se localizará a los mapuche. En Isla de Pascua se concentra la población en Hanga Roa y se arrienda el resto de la isla. En el extremo sur se intenta salvar a los Selk’nam y Kawésqar confinándolos en la Misión de San Rafael.

¹⁴ Ramírez, Necochea, Hernán; 1965 y Jobet, Julio Cesar, 1965.

¹⁵ CVHNT, 2003..

La derrota militar de los mapuche es seguida por su radicación en reducciones. Este proceso de reducción de la población mapuche – y sus importantes consecuencias – es el principal proceso histórico que involucra y afecta a los mapuche durante el período histórico que estamos reseñando en este punto¹⁶.

El Estado de Chile, a través de este proceso, “recuperó”, a lo menos, unos cinco millones de hectáreas y entregó aproximadamente quinientas mil a los mapuche¹⁷.

Los mapuche comienzan tempranamente a protestar y demandar sus derechos al interior de la sociedad chilena –lo que muestra que ya no actúan como una sociedad autónoma sino como movimiento social- reclamando en contra del proceso de reducción. En 1924 Manuel Manquilef señalaba que la radicación “...ha sido la conquista más pesada y dura: engaños, violencia, asesinatos, quemar rucas e indios...”¹⁸.

Los mapuche son radicados en las “reducciones” otorgándoles una Merced de Tierras y paralelamente comienza un proceso de atropellos y engaños que conducen a la usurpación de estas tierras por colonos y particulares no mapuche¹⁹.

Por otra parte existían fuertes presiones tendientes a que las reducciones se dividieran para que esas tierras pudieran ser enajenadas. En 1927, se dicta La ley N°4.169, que crea un Tribunal Especial para proceder a la división de las comunidades indígenas y establece el procedimiento al efecto. Su objetivo es lograr la división de las comunidades. Para lograrlo establece que ésta puede ser solicitada por cualquiera de los comuneros.

En este período, y desde muy temprano los mapuche comienzan a organizarse y a participar de la institucionalidad de la sociedad chilena²⁰.

16 Ver Capítulo Siete.

17 El territorio comprendido entre los ríos Itata y Cruces – sin contar los otros extensos territorios en que vivían los mapuche – tiene 5.4 millones de hectáreas.

18 Correa, Martín y otros, 2002: 228.

19 En este sentido es necesario recordar que Los Juzgados de Indio, en la práctica, actuaron en contra de los mapuche. Anularon Títulos de Merced, permitieron la división de las tierras y su posesión por parte de particulares.

20 El mejor trabajo publicado al respecto es el de Rolf Foerster y Sonia Montecino; (1998).

Un ejemplo de estas acciones institucionales son las peticiones de “amparo” presentadas ante distintas comisiones y los interminables “litigios” por tierras impulsados por las reducciones²¹.

Respecto a estas formas de relacionarse con la sociedad chilena es interesante destacar – además de la aceptación de las formas institucionales- que las peticiones incluyen ser radicados – alternativa aceptada por muchos frente a un panorama mucho mas sombrío si no lo hacían- y que son numerosas las solicitudes presentadas por mujeres.

Estos procesos van acompañados de numerosos y diversos abusos y atropellos en contra de la población mapuche y de sus constantes denuncias y reclamos. En 1911, la “Comisión Parlamentaria de Colonización”²² -un grupo de parlamentarios, en comisión mixta de diputados y senadores- va a las regiones en proceso de colonización y recoge una importante cantidad de denuncias y reclamos dando lugar al informe publicado en 1912.

En este Informe se denuncian los diversos mecanismos de expropiación de las tierras indígenas utilizados por los particulares y la debilidad demostrada por el Estado frente al proceso; la falta de recursos, las trabas administrativas, la falta de personal, la indefensión de los funcionarios frente a la mayor influencia de los particulares sobre notarios, abogados y jueces, etc. Además, se critican ciertas leyes que al ser mal aplicadas, allanaban el camino al fraude. Por último, el informe expone uno por uno los listados de casos de los indígenas que reclaman por los problemas generados con respecto a su propiedad. Deslindes, solicitud de amparo frente a abusos de particulares, solicitudes de radicación definitiva, división de comunidad y otros.

Por esos tiempos era habitual que se marcara a los indios con el corte orejas o con fuego como manera de castigo y advertencia, por ladrones o peligrosos. Una de

21 Ya en 1911 una Comisión Parlamentaria que visitó la zona recibió 278 solicitudes de amparo en las tierras ocupadas, 130 solicitudes de radicación o Título de Merced, 63 para aumentar terrenos, 42 por deslindes con particulares, 23 por división de la comunidad, 11 de exención del pago de contribuciones, 10 de nulidad de escrituras de venta, 10 de remensura de terrenos. (Informe Comisión VHNT, 2003).

22 Ver Informe Comisión VHNT (2003) con una serie de referencias al texto; “Comisión Parlamentaria de Colonización, Informe, Proyectos de Ley y Actas de las Sesiones y Otros Antecedentes”. Sociedad “Imprenta y litografía Universo”, Santiago, 1912.

estas marcaciones – la que afectó a Juan M. Painemal en 1913- provocó la primera movilización pública de protesta por parte de los mapuche de las reducciones²³.

Entre 1884 y 1929 se realiza el proceso de integración de la población mapuche a la sociedad chilena. En este período – junto con la campesinización forzada de los mapuche- se produce el término de la radicación, una importante usurpación de tierras reduccionales y una división parcial de las reducciones.

A fines de la década de 1930, la usurpación de las tierras mapuches representaba una quinta parte de lo que se le había “otorgado”. En 1929 se habían presentado ante los tribunales 1.219 juicios por recuperación de tierras comunales que involucraban cerca de un tercio de las reducciones²⁴. Estas usurpaciones fueron acompañadas por la violencia en contra del mapuche²⁵.

Los mapuche, desde sus reducciones, reaccionan en forma aparentemente contradictoria: por un lado parecen cerrarse sobre sí mismos²⁶ –haciéndose incluso más endogámicos- y por el otro se incorporan al sistema educativo y se expresan en organizaciones propias de la sociedad chilena. La contradicción es sólo aparente y su etnificación, o mejor, indianización – en estos tiempos- es un proceso de adaptación en que se asume la posición social de indígena chileno. Algunos mapuche obtienen beneficios personales con estas formas de integración a la sociedad chilena como representantes mapuche. No será la única vez que esto ocurra.

Después de la derrota militar de los mapuche en 1881 continúa el desarrollo y crecimiento de la sociedad chilena en un período conocido en la historiografía como la “expansión nacional” (o la “república liberal”) que se habría iniciado en 1861 y que terminará en 1891. Después, y hasta 1925, se vivirá un período bautizado como “crisis del liberalismo” en que se incubará el nacional desarrollismo.

23 Unos tres mil mapuche se reúnen en la plaza de Imperial, movilizadas por la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, primera organización mapuche de carácter no tradicional, para protestar por este hecho. (Bengoa, (1985), 2000.

24 Foerster, Rolf y Sonia Montecino; 1998.

25 Bengoa José; (1985), 2000. El autor presentan 31 casos ilustrativos en base a noticias publicadas en los periódicos de esa época. La mayor parte implica la muerte violenta de indígenas en disputas con chilenos por la tierra.

26 Ver Bengoa, (1985), quien ve este proceso sólo como resistencia.

Durante estos años la población mapuche es sometida e integrada a la sociedad chilena como ciudadanos indígenas y se transforma en una población de campesinos como única alternativa para la sobrevivencia.

Este proceso –de inclusión y no de exclusión como varios sostienen- es parte de una lógica generalizada en la formación y desarrollo de los estados nacionales de esa época. Es la manera en que se construye un sistema nacional de clases sociales y un poder político con capacidad de ejercer soberanía territorial y delimitar los límites del ejercicio del poder, así como, muy pronto las bases de su legitimidad.

Entre 1881 y 1891 la sociedad chilena continúa con el llamado “crecimiento hacia afuera” basado en un modelo primario exportador en que los principales polos de acumulación de capital son la minería de cobre, plata, salitre y carbón; el comercio y la actividad mercantil, y los Bancos. La producción agrícola comienza a orientarse hacia el mercado interno.

El Estado de Chile expresaba los intereses y las decisiones de un bloque en el poder formado por los terratenientes, los comerciantes y los empresarios mineros. Fueron estas clases sociales, sus dirigentes y su Estado, quienes decidieron y dirigieron el proyecto nacional y las acciones respecto a los indígenas. La mayor parte del “pueblo chileno”, que no ejercía el poder político, fue igualmente integrada y disciplinada como ciudadanos chilenos al tiempo que se transformaba en campesinos, asalariados artesanos pobres. Los mapuche –como recientes ciudadanos y campesinos- empiezan a participar en los procesos políticos de esa época.

3.2. EL PERÍODO DEL NACIONAL DESARROLLISMO (1925 – 1970)

A partir de 1925 – y más precisamente de 1938- se inicia un nuevo período²⁷ en la historia de Chile, y también en la de los mapuche, que llamaremos “nacional desarrollismo”. Este período se extenderá hasta 1970.

Durante los primeros trece años de este período, entre 1925 y 1938, continúa la crisis de la sociedad liberal y el modelo primario exportador de crecimiento hacia afuera pero ya se está desarrollando una alternativa más nacionalista y democrática que intenta resolver la “cuestión social.”

El primer gobierno de Arturo Alessandri, entre 1920 y 1925 – que se enfrentó a los sectores conservadores y la oligarquía- contó con el apoyo de los sectores medios y populares y levantó un programa de reformas que no fueron implementadas. Después de un “ruido de sables” Alessandri renunció y sólo regresó cuando se lo pidió la segunda junta de gobierno. Entre 1924 y 1925 este gobierno hizo importantes reformas entre las que destaca una nueva Constitución, la de 1925, que sería la vigente hasta 1980, cuando la modificó el Gobierno Militar presidido por Augusto Pinochet. Junto con lo anterior se creó el Banco del Estado y se dictaron varias leyes sociales.

Las reformas realizadas por el Gobierno de Alessandri – que ya perfilaban una alternativa a la sociedad liberal- y la irrupción de nuevos sectores sociales en la actividad política provocaron unos años de inestabilidad política entre 1925 y 1932.

Emiliano Larraín, elegido como sucesor de Alessandri representaba una reacción de la oligarquía y cayó por la acción de Carlos Ibáñez, un oficial del ejército, con un perfil nacionalista, autoritario y contrario a la política. Los conflictos sociales y

²⁷ La Comisión VHNT lo denomina “de integración frustrada” y lo extiende hasta 1970. No comparto ni su nombre ni su extensión. Pienso que estas no son cuestiones menores. La Comisión, además, establece otro período que llama “tiempos contemporáneos”, en el que mete en un mismo saco al Gobierno de Allende y el de Pinochet. Además, la Comisión no incluye los años que van del 90 hasta ahora.

políticos y los efectos de la Gran Crisis de 1929 provocaron su caída en 1931. En su reemplazo asume como Presidente J. E. Montero, civil de derecha, quien también es derrocado en un esfuerzo por instaurar una “República Socialista”. Esta tentativa fracasa dando lugar a los conocidos como “cien días de Carlos Dávila”; breve período de un ibañista que no logra la estabilidad.

En 1932 es elegido nuevamente Arturo Alessandri con lo que se retornó a la constitucionalidad. Su gobierno, esta vez, fue de carácter más conservador aunque bajo su alero se formaron las Milicias Republicanas dirigidas a impedir nuevas intervenciones militares. Paralelamente alcanzó algún desarrollo el Movimiento Nacional Socialista, (al estilo de los movimientos fascistas europeos), se formó la Falange Nacional (de la que saldría la Democracia Cristiana) y se desarrollaron los partidos Comunista y Socialista.

También en esta oportunidad los acontecimientos mundiales se manifestaron –con las particularidades de cada caso- en Chile. El periodo de entreguerras, la crisis de 1929, la aparición del fascismo, la inminencia de una nueva guerra, los éxitos de la URSS y el emergente pensamiento keynesiano contribuyeron a la constitución de un Frente Popular, en Chile, que levantó un proyecto económico y político alternativo al liberalismo: el nacional desarrollismo.

El nacional desarrollismo, en Chile, consistió fundamentalmente en un proceso de búsqueda del desarrollo nacional, encabezado por un Estado activo y proteccionista, a través de una industrialización sustitutiva de importaciones, la educación y la democracia política. En la práctica este estilo de desarrollo implicó – junto con la industrialización y una democratización urbana- mantener un sistema basado en el complejo latifundio - minifundio en el sector rural y a sus trabajadores al margen de la participación política democrática, así como la mantención de los enclaves mineros en manos de capitales extranjeros.

El soporte político de este proyecto, instalado en el gobierno, es un “compromiso” entre la burguesía industrial, los obreros y empleados organizados y los terratenientes; (y entre estos y las empresas mineras extranjeras). Este compromiso permitía una gobernabilidad democrática, con sindicalización y democratización urbana, en cambio de no tocar el sector rural y mientras el Estado apoyara y favoreciera a la “burguesía nacional”.

Entre 1938 y 1952, en Chile se sucedieron tres gobiernos nacional desarrollistas dirigidos por un Frente Popular liderado por la alianza entre el Partido Radical y el Partido Comunista²⁸. Estos fueron los gobiernos de los Presidentes Pedro Aguirre Cerda, Juan Antonio Ríos y Gabriel González Videla.

Los gobiernos posteriores, de Carlos Ibáñez del Campo, (1952-1958); Jorge Alessandri (1958-1964) y Eduardo Frei, (1964 – 1970), corresponden a la crisis del nacional desarrollismo y expresan la búsqueda de alternativas reformistas para superarla. El último de estos gobiernos rompe el “compromiso” con los terratenientes –Reforma Agraria- y precipita el colapso de este proyecto político o estilo de desarrollo.

El Gobierno de Salvador Allende, entre 1970-73, ya no debe ser considerado como “nacional desarrollista” toda vez que la búsqueda del desarrollo nacional se inscribe en un cambio revolucionario de la sociedad capitalista, (“vía chilena al socialismo”). Su sustentación política y social es muy diferente a la del nacional desarrollismo.

El nacional desarrollismo tiene, a lo menos, tres consecuencias importantes para los mapuche: la primera de ellas es que los inserta como campesinos productores de bienes salarios, (trigo); la segunda es la politización relativa en términos de las fuerzas políticas del período. Un tercer efecto es la oportunidad – muy restringida por cierto- y la aspiración de una educación como la de los chilenos.

La situación de los mapuche como campesinos – su imposibilidad de prosperar y su empobrecimiento progresivo- no pueden ser comprendidos al margen del complejo latifundio-minifundio y la producción de bienes salario a bajo precio. Junto con ello, la apropiación de excedentes productivos de los campesinos contribuye a financiar la formación de un mercado interno²⁹.

Las políticas hacia los indígenas durante este período – nacional desarrollismo- corresponden, en general, al llamado “indigenismo”. Esta posición respecto a la

28 Recordemos que el PC chileno, parte de la Tercera Internacional, suscribe la tesis de “construir el socialismo en un país” y la política de formar “frentes populares”. Ver Claudín, Fernando; 1970: 48-52.

29 El empobrecimiento y crisis de las economías campesinas mapuche no se debe principalmente a relaciones interétnicas si no que a su inserción subordinada como campesinos minifundistas. Ver Capítulo Siete.

cuestión indígena corresponde a los enfoques y prácticas políticas que han buscado integrar a la población indígena a las sociedades coloniales de América, primero, y a los Estados Nacionales capitalistas después.

El indigenismo, como forma de solucionar el “problema indígena” habría dado lugar a dos grandes tipos de políticas indigenistas: las políticas de segregación y las de incorporación ³⁰.

Mientras el primer tipo de indigenismo, segregacionista, habría sido el predominante durante el período colonial – tengo serias dudas al respecto- las políticas indigenistas de integración del indígena a las sociedades nacionales han sido las prevalecientes desde el proceso de independencia hasta la actualidad.

El indigenismo incorporacionista en los Estados Nacionales de América Latina habría tomado dos formas básicas: la primera es el liberalismo y la segunda el proteccionismo. El indigenismo proteccionista es el que ha predominado en América Latina, entre los indigenistas, a partir del Primer Congreso Indigenista Interamericano³¹, realizado en Pátzcuaro, México, en 1940. Este tipo de indigenismo es ampliamente conocido como “indigenismo integracionista” y es el aplicado por la mayoría de los Gobiernos de América Latina.

El Primer Congreso Indigenista da forma a la política indigenista que se conoce como indigenismo integracionista. El proceso de asimilación que se propone ya no sería compulsivo, respetando las culturas indígenas e invitando a las comunidades a “invertir sus propios esfuerzos para lograr su propio mejoramiento y su integración a la nación para que efectivamente se conviertan en partes integrantes de la misma”.

Un destacado indigenista de este tipo fue Manuel Gamio, mexicano que ocupó por muchos años la dirección del Instituto Indigenista Interamericano. Gonzalo Aguirre

³⁰ Aguirre Beltrán; 1970.

³¹ En México se realiza el Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940, (son los tiempos de Lázaro Cárdenas), y el Presidente de Chile, Pedro Aguirre, pide a Venancio Coñoeppán, quien dirigía la Corporación Araucana, que asista a esa reunión.

Beltrán, discípulo suyo, y muchos otros antropólogos e indigenistas, continuaron el trabajo de integrar a los indígenas a la sociedad nacional respetando su cultura³².

En Chile, durante el siglo XX, la mayor parte de las políticas gubernamentales y no gubernamentales respecto a los mapuche han correspondido y siguen correspondiendo – a pesar del discurso- al indigenismo integracionista.

Las excepciones a este tipo de indigenismo han sido las políticas liberales –especialmente la impuesta por el Gobierno Militar en Chile- y las políticas revolucionarias, en especial las que formaron parte, o estuvieron asociadas, a la “vía chilena al socialismo” de Salvador Allende y la Unidad Popular³³, que han intentado sumar a los mapuche a proyectos de transformación cualitativa de la sociedad capitalista.

No obstante, y junto con el indigenismo, durante el período nacional desarrollista, continúa habiendo políticas públicas proclives a la división de las reducciones.

La Ley N°4.802 de enero de 1930 suprimió las Comisiones Radicadoras y creó tribunales especiales llamados “Juzgados de Indios”, cuya función principal consistía en proceder a la división de las comunidades indígenas. Esta división ya había sido dispuesta por la Ley N° 4.169 del 29 de agosto de 1927³⁴.

La pérdida de tierras de las reducciones mapuches está directamente asociada con el decreto ley 4.111, promulgado el 12 de Junio de 1931, que establece la posibilidad de división y venta de hijuelas de comunidades mapuches, proceso regulado por cinco Juzgados de Indios. Según ese decreto, la división de las comunidades se podrá llevar a cabo cuando un tercio de sus miembros lo soliciten.

32 Ver Díaz – Polanco, Héctor; 1979a y Sánchez Consuelo; 1987.

33 En ese período se superó, o pospuso, más en la práctica que en la teoría, el debate respecto a la “revolución por etapas” o como un “proceso único”. Parte de la izquierda, y del pensamiento marxista, partidarios de una revolución por etapas que debía transitar primero por una revolución democrático burguesa, que podían haber pensado en la necesidad de integrar primero a los mapuche, por la vía de su proletarianización, (como subyace, por otra parte en el pensamiento de Aguirre Beltrán), para que después se hicieran revolucionarios, se embarcaron en un proceso único. En este los mapuche, como mapuche y como campesinos, encontraron un espacio de lucha por sus intereses.

34 La división de las comunidades podía ser solicitada por cualquiera de los comuneros. Posteriormente, el Decreto Fuerza de Ley N° 266, del 20 de mayo de 1931, dispuso que sólo se procedería a la división, cuando lo soliciten la tercera parte de los comuneros. Los “Juzgados de Indios” fueron suprimidos en 1973, durante el Gobierno de la Unidad Popular.

No obstante, ese mismo año se promulga la Ley de Propiedad Austral que pone mayores trabas a la división de las reducciones (la división de las tierras de la comunidad debería pedirla por lo menos la tercera parte de los comuneros) y aborda varios asuntos de especial importancia en relación a los mapuche tales como la restitución de tierras (Art°s. 44 y 45); la radicación de indígenas en tierras fiscales disponibles que ellos hubiesen ocupado (Art°. 71) y la radicación de indígenas que hubiesen renunciado a las hijuelas que les fueron adjudicadas en la división de la comunidad, en otras tierras fiscales disponibles (Art°.72)³⁵.

En 1938, con el gobierno del Frente Popular³⁶, cobran fuerza algunas políticas de carácter indigenista hacia los mapuche. Estas, de alguna manera, frenaron transitoriamente el proceso de división de las comunidades. En 1942 se reinicia la discusión parlamentaria acerca de la división de las comunidades. Nuevamente se discute un proyecto para que se dividan las reducciones³⁷. El 28 de enero de 1947 se promulgó la Ley 8.736 que disponía la continuación de las limitaciones y restricciones sobre tierras indígenas, incluso con efecto retroactivo, manteniendo su vigencia hasta que se realizara la “reforma general de la Ley de Indios”; (Ley 4.111 de 1931).

El debate y las posiciones respecto a la división de las comunidades indígenas no impidieron que muchas de ellas fueran divididas. Hasta 1949 el proceso de división habría generado 13.000 propietarios indígenas regidos por el derecho común. Del total de los 3.078 Títulos de Merced otorgados por el Estado chileno, se habrían dividido 793 reducciones con una superficie total de 126.748 hectáreas lo que representaría alrededor de una cuarta parte de la tierra otorgada.

Junto con lo anterior durante estos años continuó la usurpación de tierras otorgadas a los mapuche. En 1970 la “Comisión de Restitución de Tierras Usurpadas” estimaría que en las reducciones faltaban entre 100 mil a 150 mil hectáreas y que estas debían encontrarse ocupadas por los fundos colindantes.

35 Hervé, Dominique y Antonia Urrejola; 1990:5.

36 Alianza política entre Radicales y Comunistas que expresa el proyecto nacional desarrollista y la convergencia transitoria entre sectores de la burguesía industrial y minera, sectores obreros organizados y capas medias urbanas.

37 Hervé, D. y Urrejola, A. 1990: 6.

Con el Gobierno de Ibáñez, en 1952, se produce un insólito vuelco indigenista. La Corporación Araucana, que había apoyado a Ibáñez es ahora apoyada por el Presidente quien nombra en 1953 a su principal dirigente, Venancio Coñoepán, Director de la Dirección de Asuntos Indígenas - DASIN- que centralizaría las actividades de carácter indígena y asesorará al Presidente de la República en el cumplimiento de la ley de 1931 sobre división de las comunidades. La Corporación Araucana, además elige a dos Alcaldes, doce regidores de la zona de la Frontera y logra tener varios inspectores en los Juzgados de Indios y funcionarios en diversas reparticiones públicas. Desde estas posiciones se opone a la división de las comunidades³⁸.

Desde la promulgación de la Ley N° 4.169 de 1927 hasta la aplicación de la Ley 14.511 de 1961, los Juzgados de Indios lograron dividir apenas 800 comunidades, generándose 14.000 pequeñas propiedades las que, en muchos casos, consistía en menos de una hectárea³⁹.

Mientras tanto, continuaron las usurpaciones de tierras mapuche por parte de particulares. Hubo casos en que comunidades enteras fueron anexadas al latifundio vecino, en parte por compra de los terrenos divididos, en parte por ocupación ilícita.

El subperíodo 1964 - 1970

La crisis del nacional desarrollismo, en el contexto de una Guerra Fría, que se hacía más caliente con la Revolución Cubana, (1960), dio lugar a un subperíodo de reformismo y revolución que, en Chile, se expresará en la “Revolución en Libertad” del democristiano Eduardo Frei y en la emergencia de la “vía chilena al socialismo” de la Unidad Popular y Salvador Allende.

38 Foerster, Rolf y Sonia Montecino; 1988: 214, 216.

39 Desde 1961 hasta febrero de 1971, según informes proporcionados por los propios “Juzgados de Letras de Indios”, se habrían recibido peticiones de división de 1.362 comunidades de las cuales sólo habrían logrado dividirse 126, menos del 10 % (Ormeño y Osses, 1972).

La década de 1960 también entre los mapuche se inicia con demandas y exigencias que buscan reformas y cambios profundos de la sociedad. Los mapuche exigen “la restitución de las tierras usurpadas por los dueños de fundo” y “que a los indígenas se les considere como a todo campesino del país para las parcelaciones de los fundos sobre la reforma agraria, por tener estos escasez de tierras”⁴⁰.

El alessandrismo, en el gobierno entre 1958 y 1964, representó una continuación de la situación existente en el campo y sus reformas resultaron insignificantes.

La Reforma Agraria “de macetero” implementada por Alessandri prácticamente no tiene consecuencias directas para los mapuche. Estos empezaron a dar señales de una movilización más activa como fue el caso de Los Lolocos en que terminó muriendo baleado un mapuche que junto con otros intentaba recuperar 175 hectáreas de tierras usurpadas por el dueño del Fundo Chihuaihue⁴¹. Otro caso fue el de las reducciones de Rucaraqui, Ranquilco, Pitracuicui, Trauco y Pangué, quienes ocuparon los terrenos de la llamada Isla Ranquilco.

La “reforma agraria” impulsada por el gobierno de Alessandri fue muy débil y limitada. Durante la vigencia del DFL 76, (febrero de 1960), sólo se dividieron 16 fundos entre 420 colonos y se otorgaron huertos para 527 obreros.

La Ley 15.020, (1962), se propuso “dar acceso a la propiedad de la tierra a quienes la trabajan, mejorar los niveles de vida de la población campesina, aumentar la producción agropecuaria y la productividad del suelo” (Artículo 30). Con estos propósitos se crearían unidades agropecuarias a partir de predios mal explotados o abandonados.

En la práctica el proceso de reforma agraria apenas si se inició afectando algunas tierras fiscales sin tocar a los terratenientes. Entre los años 1960 y 1964 se favoreció a sólo 2.170 familias. Para 1963-64 se había proyectado formar 12.347 nuevas unidades y formaron sólo 1.066, un 8.6% de las programadas⁴².

40 Conclusiones del Primer Congreso Provincial de Campesinos e Indígenas de Cautín, realizado en el Ateneo Popular de Temuco los días 6 y 7 de enero de 1962. Diario El Siglo, 21 de Enero de 1962, p. 8, Citado en Correa, Martín y otros, 2002: 233. También citado en el Informe VHNT.

41 Diario El Siglo, 12 de octubre de 1961. p.4 y 25 de octubre, 1961.p.1. Citado Por Correa, Martín y otros, 2002: 235.

42 Ver Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA) ; 1966: 228-267.

Esta Reforma Agraria hubiera tardado aproximadamente un siglo y medio para cumplir la modesta meta de dar tierras a un tercio de los obreros agrícolas sin tierras.

En 1962 la Iglesia Católica inició, también, un proceso de reforma agraria en cinco predios de su propiedad (3.200 hectáreas y 220 familias campesinas) y en 1963 creó el Instituto de Promoción Agraria (INPROA).

En 1964 se inicia la “Revolución en Libertad” liderada por la Democracia Cristiana con Eduardo Frei M. a la cabeza. Son tiempos de grandes reformas. Y también de la búsqueda de alternativas revolucionarias. Ese mismo año, también se firma un “compromiso histórico”, en el cerro Ñielol, entre dirigentes mapuches y Salvador Allende G., candidato a la Presidencia de la República en ese entonces, el que se comprometía a la “... entrega de medios materiales y espirituales que sirvan de base en la construcción de un nuevo “pueblo araucano”.

Entre 1964 y 1973 la presión popular incentivó la participación mapuche y se perfilaron significativas transformaciones que favorecían a la población mapuche en su doble carácter de sector socioeconómico y de población étnica.

El desarrollo de una demanda “campesina” entre los mapuches –acorde con el proceso que llevará a una Reforma Agraria- se traduce en la organización de Comités de Pequeños Campesinos que inicialmente dirigirán sus esfuerzos a obtener créditos.

Paralelamente, las demandas sobre restitución de las tierras usurpadas que los mapuche presentaban ante los “Juzgados de Letras de Indios”, eran demoradas o simplemente rechazadas. Durante los diez años comprendidos entre 1961 y 1971 los mapuche presentaron 1.434 demandas sobre la restitución de tierras a los “Juzgados de Letras de Indios”. Se fallaron en favor de los demandantes sólo 352 casos. En ellos se dispuso la restitución de apenas 3.380 hectáreas a los *mapuche*⁴³. Este despojo, sumado al crecimiento demográfico, determinó que la cifra de 6,1 has.

43 Asimismo, sólo llegó a concretarse la entrega de 1.362 has. Es decir, en términos promedios, cada Juzgado restituyó anualmente 27,2 hectáreas a los mapuche (Cantoni, 1972).

promedio por indígena que, durante la etapa de radicación se atribuyó al pueblo mapuche, llegó a reducirse a una cifra que osciló entre 0,9 has. a 1,4 has., de tierra promedio por mapuche.

Con el gobierno de Frei, que realmente comienza la Reforma Agraria, se expropiaron 50 predios en la zona mapuche y se forman varias cooperativas⁴⁴.

En 1967 se dicta la Nueva Ley de Reforma Agraria, Ley 16.640, cuyo objetivo será modificar el sistema de tenencia de la tierra e incorporar a la propiedad de ella a quienes la trabajan. Se buscaba superar los problemas estructurales del denominado complejo latifundio – minifundio.

La reforma agraria del freismo demócrata cristiano⁴⁵, apoyada por el allendismo y la mayor parte de los chilenos, consistió principalmente en:

- a) La expropiación por el Estado de predios de más de 80 hectáreas de riego básico o predios abandonados y/o mal explotados u ofrecidos por sus dueños. Se pagaba una indemnización diferida al propietario y se le permitía una reserva en el predio. Entre 1965 y 1970 se expropiaron 1.319 predios con una superficie total de 3.408.788 Has. El 45.7% de estos predios son expropiados por “abandonados o mal explotados” y el 29.8% por ofrecimiento de sus dueños a CORA⁴⁶.

- b) La formación de asentamientos y la asignación de tierras a los asentamientos por un período de hasta tres años – salvo excepciones por decreto de dos años más- y la entrega de la tierra en propiedad a los campesinos después de este plazo. Esta propiedad podía ser individual, comunitaria y mixta. Durante este período la propiedad de la tierras era de la Corporación de la Reforma Agraria, (CORA). Entre 1965 y 1970 la CORA asignó 5.668 títulos de dominio, sobre una superficie de 449.986 Has, que beneficiaron a 36.870 personas. En julio de 1970 ya existían 910 asentamientos que beneficiaban a 29.131 personas.

44 Correa, Martín y otros, 2002.: 238.

45 Ver Barraclough, Solon; 1971.

46 Esta información y la que sigue proviene de Corporación de la Reforma Agraria (CORA); 1970 y PNUD-FAO-ICIRA; 1972.

- c) La sindicalización campesina, la organización de los campesinos independientes y otras leyes sociales para el agro. La Ley 16.625, (29 de abril de 1967), abrió las puertas a la sindicalización campesina. Si en 1964 hay 24 sindicatos agrícolas con 1.648 afiliados en junio de 1970 ya hay 488 sindicatos con 127.688 afiliados. Junto con los sindicatos los comités de pequeños productores llegaron a 2.100, con 71.000 afiliados y a 220 cooperativas campesinas con 30.000 miembros además de los 910 asentamientos de la reforma agraria ya mencionados. La Ley 16.250 (21 de abril de 1965) igualó el salario mínimo de los obreros agrícolas al salario industrial y fijó la jornada de trabajo en ocho horas diarias y las leyes 16.611 y 16.645 mejoraron las condiciones laborales.
- d) La expansión de la presencia del Estado en el sector rural a través de organismos como la CORA, el INDAP y la CORFO que dieron apoyo crediticio, capacitación y asistencia técnica a los campesinos junto con impulsar su organización.

Numerosos datos muestran un significativo proceso de reformas en el campo durante el gobierno de Frei. Estas reformas forman parte de una serie de otras acciones a nivel nacional, (como la nacionalización pactada del cobre), y de un discurso cuyos contenidos son la transformación de la sociedad existente, (“Revolución en Libertad”).

En este contexto y como parte de este proceso se incluye a los mapuche en tanto campesinos minifundistas y no –según los análisis etnicistas actuales- en términos de “su especificidad étnica”⁴⁷. A pesar de ello todos reconocen que la Reforma Agraria favoreció la movilización de los mapuche tras sus reivindicaciones⁴⁸.

Las movilizaciones mapuche, en esos años, lograron la restitución de cerca de 1.443 hectáreas y las Cooperativas y Comités Campesinos, consiguieron una mayor asistencia crediticia y técnica, junto a becas de estudios y nuevas escuelas.

47 Ver Informe VHNT.

48 Correa, Martín, y otros, 2002: 247.

La reforma Agraria con Frei tampoco significó entregar muchas tierras a los mapuche. Durante el gobierno de Frei Montalva “...se expropiaron a favor de comunidades mapuches un total de siete predios, en la comunas de Angol, Lumaco, Lautaro y Purén, representando el 4,69% de los expropiados durante el período, con un total de 10.682,3 hectáreas físicas, equivalentes a 961,31 hectáreas de riego básico”⁴⁹.

En el año 1970, al término del gobierno freísta, en la provincia de Cautín, donde existía la mayor concentración indígena del país, los campesinos mapuche con 34.000 hijuelas, apenas alcanzaban a ocupar la cuarta parte del suelo, mientras que los no mapuche, reteniendo sólo el 14% del total de las explotaciones, ocupaban más de las tres cuartas partes de las tierras:

Tabla N° 1
Chile: explotaciones mapuche y no-mapuche en la provincia de Cautín (1970)
(unidades y hectáreas)

Tipo poseedor	Explotaciones		Superficie	
	Unidades	Porcentajes	Hectáreas	Porcentajes
Mapuches	34.000	85,8	343.365	24,2
No-Mapuches	5.613	14,2	1.072.614	75,8
Totales	39.613	100.0	1.415.979	100.0

Fuente: Elaboración basada en datos de la investigación de Saavedra, A. (1971).

Citada de Hernández Isabel, 2003

En todo caso, el verdadero inicio de un proceso significativo de reformas en el agro de Chile se produce a partir de 1964 con el Gobierno de Eduardo Frei y la Democracia Cristiana. La historia anterior en el campo es la historia del poder hegemónico de los terratenientes que mantienen, sin contrapesos, su dominación económica social y política en el sector rural.

49 Correa, Martín, y otros, 2002: 248

Las movilizaciones campesinas no finalizan con el gobierno de Frei. Por el contrario, el reformismo es profundizado y reemplazado por la “vía chilena al socialismo” de Salvador Allende y la Unidad Popular.

A partir de 1969 la organización y movilización campesina experimenta un extraordinario crecimiento que persistirá durante los años de gobierno de la Unidad Popular.

Tabla N°2
Sindicalización, huelgas y tomas de tierra entre 1968 y 1971

Años	Afil. sindicatos	Huelgas	Tomas
1968	71.721	648	27
1969	103.643	1.127	148
1970	140.293	1.580	192
1971	253.531	1.758	1.278

Fuente: Saavedra A: Ob.cit. 1975; Cuadro N°5, Pág. 205.

En base a datos de la CORA e ICIRA

3.3. EL PERIODO DE LA “VÍA CHILENA AL SOCIALISMO” (1970 -1973)

A pesar de su corta duración, los tres años de Gobierno de Salvador Allende y la Unidad Popular constituyen un breve período histórico diferente del correspondiente al nacional desarrollismo. Durante estos tres años se inició una transformación dirigida a reemplazar la sociedad capitalista existente por una socialista.

Los procesos que ocurren esos años – que ciertamente involucran a los mapuche-son diferentes a los que ocurrían en el nacional desarrollismo implicando formas de politización, conflicto y participación distintivos y propios de este período⁵⁰.

En 1971 la sindicalización campesina había aumentado en un 253% respecto a 1968. Las huelgas habían crecido en un 171% y las “tomas” de tierra son 47 veces más que las ocurridas en 1968. De 29.567 beneficiarios directos de la reforma agraria organizados se asciende a casi 75.000 y a partir de 1971 se formaron 186 Consejos Comunales Campesinos⁵¹.

Entre los años 1965 y 1973 Chile vivió un intenso proceso de reforma agraria que puede visualizarse al recordar que en 1965 un 2% de los predios disponía del 53% de la tierra y que en 1972 quedaban sólo 200 predios de más de 80 Has de riego básico que disponían del 2.9% de la tierra.

Durante el Gobierno de la Unidad Popular la reforma agraria no sólo se intensificó sino que cambió de signo pasando a ser parte de una estrategia que conducía a un reemplazo de la sociedad capitalista por una sociedad socialista. Las convergencias con el reformismo freista habían terminado.

Con esta perspectiva, claramente hacia la izquierda, en los dos primeros años del gobierno de Allende se expropiaron 3.182 predios con una superficie total de

50 Ver Capítulo Siete.

51 Saavedra P. A. 1975.

5.296.756 hectáreas, (el doble de las expropiadas con el gobierno de Frei), y se produjeron 3.338 huelgas. Sólo en el año 1971 se realizaron 1.278 tomas de tierra.

Mientras el alessandrismo retomaba las concepciones liberales, de división de las comunidades y trato “igualitario” para los mapuche, y la Corporación Araucana de Venancio Coñoeacán se diluía, las organizaciones mapuche más orientadas hacia las reformas y a hacia la izquierda se desarrollaban ⁵².

Las movilizaciones, y en particular las “corridas de cerco” de fines de los sesenta y los años del Gobierno de la Unidad Popular permitieron una importante recuperación de tierras para los mapuche. Entre 1971 y 1972, se recuperaron 69.436 hectáreas que beneficiaron a 201 comunidades. La Ley también creó el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI), para apoyar el desarrollo social, educacional y cultural del pueblo mapuche.

Desde 1967 las movilizaciones mapuche se incrementan y empiezan a orientarse hacia las acciones directas de recuperación de tierras. Ello forma parte de un proceso general de movilizaciones populares y de su radicalización política hacia la izquierda, (asunto que se oculta cuidadosamente en ciertos análisis). Este proceso ya se había iniciado entre 1961 y 1962, con el apoyo de la Federación Campesina e Indígena. Una de las expresiones de este proceso es la pérdida de importancia de la Corporación Araucana en el movimiento indígena y la emergencia de organizaciones y líderes vinculados izquierda reformista y revolucionaria.

A finales del gobierno de Frei Montalva se produce una convergencia de organizaciones que, entre otras cosas, promueven las ideas básicas de lo que será la de Ley 17.729 promulgada en el Gobierno de Salvador Allende en septiembre de 1972 ⁵³.

En 1967 las comunidades mapuches de la comuna de Lumaco, que formaban parte de las bases de la Confederación Indígena Campesino Ranquil, Chanco,

52 Las tendencias reformistas, representadas por la Democracia Cristiana se hicieron claramente presentes entre los mapuche con la formación de la Nueva Sociedad Lautaro, a fines de 1958.

53 Sobre el carácter, significativamente reformador, de esta Ley ver Aylwin Oyarzún, José, 1990; Correa, Martín y otros; 2002 y el Informe Final de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, Pág. 91.

Reñico Grande, Reñico, Chico, El Maitén, Loncoyán, Pellahuén, Diádico y Los Pantanos, iniciaron una movilización para expropiar los predios de la sucesión Moena. Uno de estos fundos, Reñico, ocupaba las tierras usurpadas del Título de Merced Raimán Pichulmán.

Los mapuches recuperan tierras de los fundos Reñico y Pinilmapu y exigen la aplicación de la Ley de Reforma Agraria. Ante la tardanza en el pronunciamiento de la CORA respecto de la expropiación, se produce una segunda ocupación de los predios el 28 de febrero de 1969 y después una reocupación, el 3 de marzo del mismo año, a la cual se sumaron otras comunidades mapuches. Este movimiento, que fue el primero de la comuna de Lumaco, concluyó con la expropiación de cinco predios, Reñico, Pilinmapu, San Gerardo, Hueico y Anadela El Peral, todos de la sucesión Moena, con una superficie de 5.074,4 hectáreas, dando origen a la Cooperativa Regional Campesina Lautaro Ltda ⁵⁴.

El año 1969 la movilización mapuche se extiende a la provincia de Malleco ⁵⁵.

La contagiosa aparición de las “corridas de cerco”, vinculadas al Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), y por su intermedio al MIR y a toda una tendencia política y popular de esos años, aceleró el proceso de recuperación de tierras. Entre 1969 - 1971, las “tomas” y “corridas de cercos”, afectaron a las zonas de Lautaro, Lumaco, Nueva Imperial, Loncoche, Ralco, Panguipulli, Futrono, San Juan de la Costa, y varias otras. Por otra parte, estas tomas también las realizaban, en otros sitios, campesinos chilenos, pobladores y otros sectores sociales.

A fines de 1970 se estima que había más de 100 mil hectáreas tomadas ⁵⁶.

La Unidad Popular y Salvador Allende – en el Gobierno desde 1970- estaban dispuestos a respetar e implementar el compromiso contraído en 1964 en el Cerro Ñielol. Este era consistente con el tránsito, por una vía chilena, al socialismo. Una nueva ley indígena debía abordar, sin duda, la revisión de la situación de las tierras

⁵⁴ Correa, Martín y otros, 2002: 246. Citado en Informe VHNT.

⁵⁵ El 26 de agosto de 1969, 200 mapuches de la reducción de Chequenco, Loncomahuida, Reuquén, Lemún, Lolenco y Pillán de la comuna de Ercilla, se toman el fundo Chihuaihue sin que se concrete la expropiación y lo intentan nuevamente en febrero de 1970, no alcanzando resultados. Y así hay otros casos de tomas, donde no siempre fueron expropiados y entregados a la comunidad. Correa, Martín, y otros, 2002.: 246. Citado en Informe VHNT.

⁵⁶ Foerster, Rolf y Sonia Montecino; 1988: 355.

en los fundos colindantes con reducciones y la restitución de las tierras usurpadas a los mapuche.

El programa de la Unidad Popular incluía estos objetivos junto con los de asegurar la dirección democrática de las comunidades indígenas y los de asegurarles tierras suficientes y asistencia técnica y crediticia apropiadas ⁵⁷.

Las tomas y corridas de cerco – en un contexto de conflictos generalizados– provocan el llamado “Cautinazo”. La respuesta de Allende es trasladar transitoriamente los organismos del agro a la ciudad de Temuco para intentar resolver, desde allí, los problemas. El Presidente Allende necesitaba generar poder y movilización popular por un lado y por otro intentar evitar que los desbordes precipitaran una reacción desde la derecha que resultara inmanejable. La restitución de tierras usurpadas a los mapuche se transformó en una tarea urgente⁵⁸ y se intentó hacerlo a través de la Reforma Agraria. Para hacerlo se formó la “Comisión de Restitución de Tierras Usurpadas” a cargo de Daniel Colompil, y dependiente del IDI (Instituto de Desarrollo Indígena).

Durante el Gobierno de la UP los mapuche logran una importante restitución de tierras, se crea la Confederación Nacional Mapuche y se promulga la Ley Indígena N° 17.729 de 1972.

Contrariamente a lo que sostienen los etnicistas de hoy día las políticas de la izquierda respecto a los mapuche consideraban conjuntamente su identidad étnica y su identidad campesina. Una muestra de ello es el mensaje del Ejecutivo al Congreso, enviando el Proyecto de Ley, que el propio informe de la Comisión VHNT reproduce: Dice:

“El problema indígena es preocupación esencial del gobierno popular y debe serlo también de todos los chilenos (...) la problemática de los grupos indígenas es distinta a la del resto del campesinado, por lo que debe ser observada y tratada con procedimientos también distintos y no siempre el legislador ni el ciudadano común lo

⁵⁷ Correa, Martín y otros, 2002: 249.

⁵⁸ Información disponible señala que en los meses de enero y febrero de 1970, se restituyeron alrededor de 80.000 hectáreas a las comunidades mapuches de tierras usurpadas y que estaban en manos de grandes propietarios. Se trata de una entrevista a Jacques Chonchol, Ministro de Agricultura de esa época, con referencia a Correa, Martín y otros.: 249 citado en Informe VHNT.

*entendieron, agravando con ello el problema. Como es diversa su escala de valores lo es también su conducta. En cuanto tiene conciencia que por centenares de años ha sido el dueño de la tierra su actitud es la de quien se siente desposeído de algo que en justicia le pertenece, en tanto, para los restantes campesinos, el logro de la tierra constituye una conquista. Su bandera de lucha es la recuperación, mientras para los demás, es la distribución para quienes mejor la trabajen...”*⁵⁹.

No es este el lugar apropiado para detenernos en el análisis de esta Ley pero es necesario destacar que ella fue un importante logro de los mapuche, y la izquierda chilena, en el contexto de las movilizaciones mapuche mas grandes y significativas desde su derrota militar a fines del siglo XIX.

Durante el Gobierno de Salvador Allende y la Unidad Popular, “entre el 4 de noviembre de 1970 y el 11 de septiembre de 1973 se expropiaron en la Araucanía 574 fundos, con una superficie de 636.288,3 hectáreas. Los predios expropiados a favor de comunidades mapuches o con participación mapuche fueron 138, con una superficie total de 132.115, 78 hectáreas físicas, equivalentes a 7.407,77 hectáreas de riego básico. Durante este período se restituyeron tierras consideradas usurpadas de los títulos de merced y también tierras reivindicadas como territorio ancestral. Dichas expropiaciones se llevaron a cabo casi en la totalidad de las comunas de las Provincias de Malleco y Cautín”⁶⁰.

59 Cámara de Diputados, sesión No 35, 14 de septiembre de 1971, p.3234. Citado en Correa, Martín y otros, 2002: 254.

60 Correa, Martín y otros, 2002: 256

3.4.

EL PERÍODO DEL GOBIERNO MILITAR NEOLIBERAL (1973 – 1990)

El Golpe de Estado del 11 de Septiembre de 1973, encabezado por Pinochet, y la Contrarreforma Agraria tienen muy importantes consecuencias para la población mapuche que vuelve a experimentar grandes transformaciones en este período.

Represión

La mayor parte de los mapuche adultos participaron, antes del Golpe Militar, en movimientos sociales y políticos que se proponían transformar a la sociedad chilena, en términos reformistas o revolucionarios⁶¹. El Gobierno Militar frenó y reprimió este doble proceso.

En particular, los mapuche desempeñaron un rol significativo en las movilizaciones asociadas a la Reforma Agraria recuperando más de 100.000 hectáreas. Esta fue una razón adicional para una represión que lejos de ser interétnica era antidemocrática y antipopular además de anti subversiva y contrarrevolucionaria.

Los mapuche fueron reprimidos. Sus organizaciones fueron destruidas y proscritas y las movilizaciones suprimidas. Numerosos dirigentes y mapuche de base fueron muertos, torturados, perseguidos y amenazados⁶². Esta represión, como era esperable, también afectó su estado de ánimo, su visión y su confianza en los movimientos sociales y los proyectos políticos. Ello, como veremos, incidirá en su “etnificación”.

Primero es la derrota de un proyecto compartido por muchos mapuche y junto con ello la represión política. Las 40 organizaciones mapuches que existían desaparecieron y sus dirigentes fueron perseguidos corriendo la misma suerte que

61 La mayor parte de la población de Chile era partidaria de una transformación de la sociedad chilena en una dirección muy distinta a la del neoliberalismo. Estos cambios, en su variante freista o en su alternativa allendista, implicaban Reforma Agraria, democratización, sindicalización, movilización de los trabajadores y un muy significativo rol del Estado.

62 El informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación consigna un total de 122 mapuches, ejecutados y detenidos desaparecidos, otros organismos como la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos de la IX región (AFDD), el Programa de Reparación y Asistencia Integral en Salud para las víctimas de la represión y sus familiares la han estimado en una cifra cercana a los 300 casos. Muchos de estos ejecutados y detenidos desaparecidos eran dirigentes mapuches.

otras organizaciones populares⁶³. A esta represión, en el caso de los mapuche, se sumaron dueños de fundo, capataces y otras personas que, a nivel local y regional, se había opuesto a la Reforma Agraria.

Se estima que el Gobierno Militar devolvió a sus antiguos propietarios el 64,7% de las tierras que se habían expropiado más el remate de tres predios ocupados por mapuche y la parcelación de otros 63⁶⁴.

Neoliberalismo y globalización

El Gobierno Militar impuso el neoliberalismo como modelo de desarrollo socioeconómico y ello afectó muy significativamente al sector silvoagropecuario, en general, y a los mapuche en particular.

El Estado adoptó una serie de políticas respecto del sector silvoagropecuario. Entre estas destacan: a) la liberalización del mercado de la tierra, lo que permitiría su libre comercialización, de modo que se produjera su traspaso a los “empresarios eficientes”; b) el traspaso de los activos agroindustriales de la CORFO y la licitación de los activos de las organizaciones económicas del sector reformado al sector empresarial; c) la privatización de la actividad forestal mediante el traspaso de las empresas estatales de la industria forestal al sector privado; d) el traspaso al sector privado de la asistencia técnica y crediticia impartida por el Estado a los pequeños y medianos propietarios agrícolas y, d) La destrucción de las organizaciones sindicales campesinas, para mantener bajos los salarios reales agrícolas y “liberalizar”, también, el mercado del trabajo. Junto con ello se realizó el proceso conocido como “contrareforma agraria” en el que se devolvió a los antiguos propietarios las tierras expropiadas por la CORA.

La drástica disminución de las actividades del Estado hacia el agro, las privatizaciones y la apertura interna y externa de los mercados dejaron indefensos a miles de campesinos mapuche que no eran competitivos en estas nuevas condiciones

63 Rupailaf, Raúl; 2002: 70.

64 Correa, Martín y otros, 2002: 259.

y que no podrían “reconvertirse” sin un significativo apoyo externo. Tal situación se acentuó por tratarse de productores de trigo. El Estado, junto con desproteger a los campesinos mapuche, así como a otros sectores, brindó un importante apoyo directo e indirecto para un desarrollo empresarial inaccesible para los mapuche y si alcanzable para sus competidores o empleadores en los mercados.

Las privatizaciones, la desregulación, o liberación de los mercados; los bajos salarios y las garantías de paz social junto con numerosos otros incentivos y apoyos al capital financiero y a la inversión extranjera se tradujeron en la formación y desarrollo de grandes grupos económicos y en la poderosa presencia del gran capital transnacional.

El neoliberalismo significó el desarrollo de ciertas actividades económicas, primario exportadoras en forma predominante, que expresaban ventajas comparativas y que formaron verdaderos polos del crecimiento económico. En el agro se destacan la fruticultura, la actividad forestal y una modernización, de empresas medianas y grandes, en la producción de cultivos tradicionales y la ganadería de bovinos. Los mapuche quedaron excluidos de estas actividades, priorizadas por “el mercado” y apoyadas por el Estado.

El desarrollo y modernización de ciertas actividades económicas, que formaron parte de la implementación del modelo neoliberal, afectaron directamente a los mapuche. Así sucedió con la actividad forestal, la modernización agrícola en la producción de cereales, el trabajo temporal y la valorización de los recursos naturales.

El crecimiento neoliberal de la actividad forestal estableció la presencia de grandes y poderosas empresas en la vecindad de los mapuche y la emergencia de conflictos que duran hasta hoy.

El Estado neoliberal apoyó la actividad empresarial en el sector forestal emprendiendo múltiples acciones. Se bonificó las plantaciones forestales hasta en un 90%, las eximió de impuestos y las declaró tierras inexpropiables; (Decreto Ley 701). Los subsidios del Estado neoliberal a las empresas forestales, entre

1975 y 1985, habrían alcanzado la cifra de 60,2 millones de dólares⁶⁵. Se traspasó las industrias forestales al sector privado (Celulosa y Forestal Arauco, Celulosa Constitución e Industrias forestales (INFORSA). Algunas de estas empresas fueron traspasadas incluyendo los bosques y tierras. Se licitaron bosques que eran patrimonio del Estado y se vendieron unas 60.000 has. de plantaciones forestales que poseía CONAF en convenio con particulares.

El desarrollo neoliberal del sector forestal afecta directamente a los mapuche por varias razones. La principal de ellas es que se realiza, en parte significativa, en tierras que eran sus territorios ancestrales. Recordemos, en este sentido, que en 1995 cerca de la mitad del pino radiata plantado en el país se localizaba en la VIII Región.

Otra razón de este impacto negativo de la actividad forestal en los mapuche está asociada a las que son consideradas por estos como usurpaciones y ventas fraudulentas de tierras mapuche que ocurrieron durante el Gobierno Militar.

La actividad forestal, por otra parte, se transformó rápidamente en uno de los pilares del modelo neoliberal⁶⁶ estableciendo la presencia y el poder de grandes empresas transnacionales, explícitamente apoyadas por el Estado, en espacios claramente visibles y contrastantes con el empobrecimiento mapuche.

Ya en el año 1984 la superficie plantada con pino, (725.768 há.⁶⁷), en lo que fueron territorios ancestrales de los mapuche hasta hace poco más de 100 años, era mayor que toda la superficie propiedad de los mapuche. Y estas tierras, plantadas con pinos, eran propiedad de unos pocos grupos económicos.

El capital involucrado en la actividad forestal se concentró de manera tal que dos grupos económicos—Angelini y Matte- pasaron a controlar, prácticamente, la totalidad del sector; incluyendo las plantaciones forestales, la extracción, el procesamiento

65 Gómez S. y Echenique J; 1988: 108.

66 El valor promedio quinquenal de las exportaciones industriales forestales pasó de 17.8 millones de dólares del quinquenio 1964-1968 a 339.7 millones de dólares en 1979-1983. (Leyton, José; 1986: 147).

67 496.701 há. en la VIII Región, 162.987 há. en la IX y 66.080 en la X Región (Gómez S. y Echenique J; 1988: 108).

industrial de la madera y sus derivados y la exportación. Estos grupos económicos “nacionales” forman parte, de hecho, de un gran capital transnacional⁶⁸.

Los cambios ocurridos en otras actividades, a consecuencias del neoliberalismo, también afectaron a los mapuche.

La recuperación y modernización de medianos y grandes empresarios dedicados a la producción de cereales, y en general a la agricultura “tradicional” productora de bienes salarios para el mercado interno, incrementó la brecha tecnológica entre estos empresarios y los pequeños agricultores mapuche sacándolos del mercado en una competencia extraordinariamente desigual⁶⁹.

La actividad forestal y la agricultura modernizada, por otra parte, generaban poco empleo y, lo que es más importante, cambiaban las características del mercado de trabajo al que concurren los mapuche. El trabajo se separó del lugar de residencia y se hizo temporal en medida considerable. Aparecieron los contratistas y “enganchadores” de temporeros.

Desde otras regiones, igualmente asequibles, el desarrollo neoliberal de la fruticultura ofrecía nuevos mercados para el trabajo estacional y los abría a las mujeres.

La imposición e instalación del neoliberalismo en Chile significó, también, el reconocimiento explícito e instituido, de la primera prioridad que tienen los grandes empresarios en la vida nacional. No sólo se reconoce y acepta su poder sino que se les atribuye el rol protagónico en el desarrollo de la sociedad chilena. La idea de que si le va bien a los empresarios les va bien a todos los chilenos se socializó a lo largo y ancho de Chile.

68 En 1988 los grupos Matte y Angelini controlaban casi el 50% de las plantaciones de pino insignie del país. El conglomerado Angelini-Carter Holt, por intermedio de seis empresas, concentraba 400.000 hectáreas entre las VII, VIII y X Región con una superficie forestal plantada de 275.636 há. y ciertas áreas dedicadas a la producción agropecuaria. El Grupo Matte, por su parte, tenía otras 242.000 há. plantadas. (Ver Gómez y Echenique; 1988:106 – 111).

69 En la zona del secano sur, durante el año agrícola 1986-87 el rendimiento de los grandes agricultores en relación a los pequeños fue un 27% mayor en el trigo, un 91% mayor en raps, un 82% mayor en avena, un 12% mayor en remolacha y un 74% mayor en las papas. En el caso de los mapuche las diferencias eran muy probablemente mayores. (Gómez y Echenique: 1988: 294).

Instalados en sus tierras, encargados de traer el progreso y apoyados por las más diversas autoridades, los grandes empresarios aparecen, para los mapuche, como agentes intocables, encarnación del abuso y el poder. Junto con lo anterior, el neoliberalismo, en el contexto de la globalización y la transnacionalización de capitales, permitió una renovada valorización económica, (y de todo tipo), de los recursos naturales.

Esta valorización se manifestó en el aumento del precio de la tierra, en grandes inversiones no sólo en minería y el sector silvoagropecuario sino que también en la explotación de recursos marinos, en centrales hidroeléctricas, comunicaciones y turismo. El patrimonio natural, incluyendo la vida silvestre, adquirió una evidente valorización y se transformó en la base de las ventajas comparativas del modelo neoliberal chileno. En este contexto es perfectamente esperable que todos los sectores en situación de reclamar derechos o participación en este patrimonio natural, valorizado en el presente o potencialmente valorizable a futuro, levantaran demandas al respecto.

La competencia – y no pocas veces disputa – directa o indirecta por recursos naturales involucró de manera creciente a los mapuche.

Mientras todo lo anterior ocurría, los expertos del neoliberalismo consideraron que la mayor parte de los campesinos mapuche, así como muchos otros minifundistas y pequeños agricultores “chilenos”, no eran económicamente viables y que, por lo tanto, era preferible darles un apoyo asistencialista directo en vez de malgastar los recursos en acciones que buscaran su desarrollo como pequeños agricultores.

La Ley de 1979

El Gobierno Militar no solo reprime a los mapuche y les quita las tierras que estos habían recuperado entre 1969 y 1973 sino que emprende otras acciones.

Primero suprime el Instituto de Desarrollo Indígena. Luego, el año 1979 promulga el Decreto de Ley 2.568, que se propone, y finalmente logra, la división de las comunidades mapuches de acuerdo con una concepción “liberal” respecto a la cuestión indígena. Con ella se busca terminar con la categoría social y legal de “indio” considerada discriminatoria y perjudicial ⁷⁰. Este Decreto permitió la división de las comunidades y la propiedad individual de la tierra. Aunque con ciertas trabas se abría, así, la posibilidad de incorporar, también, las tierras mapuche al mercado de tierras.

Si antes del Decreto de 1979, se había dividido un 25% de las reducciones iniciales en unas 13.778 parcelas individuales, entre los años 1979 y 1980 se otorgaron 60.000 parcelas, un 80% del total de parcelas que podían dividirse. La división culminó en 1988 con unas 70.000 parcelas individuales.

El Decreto de Ley 2.568 tenía los objetivos siguientes:

- Promover el pleno acceso a la propiedad individual mediante la entrega de títulos de dominio a los mapuche;
- Lograr la plena integración de la raza mapuche a la nación chilena;
- Desarrollar una política agresiva para erradicar la marginalidad del pueblo mapuche.

Este Decreto incluyó una cláusula especial que establecía un plazo de 20 años para que las hijuelas resultantes de la división pudieran entrar al mercado de tierras⁷¹.

La aplicación del Decreto ley N° 2.568 produjo la división de las reducciones e instaló plenamente la propiedad privada respecto a las tierras mapuche. Algunas personas pensaron que con ello desaparecería “no sólo la propiedad colectiva” sino que, además se produciría la “desintegración de la comunidad social y cultural tradicional, base de la identidad del pueblo mapuche...”⁷²

70 Recordemos que esta Ley antes de ser modificada por el Decreto 2.750 de 1979 establecía en su artículo 1° que las hijuelas resultantes del proceso de división de comunidades, dejarán de ser tierras indígenas e indígenas sus habitantes y que el Ministro de Agricultura de la época señalaba “... la nueva ley implica un nuevo enfoque: en Chile no hay indígenas, son todos chilenos.”

71 Esto si bien evitó muchas probables ventas no impidió los “arriendos a 99 años” figura con la que se adquirieron no pocas tierras indígenas.

72 Rupailaf, Raúl; 2002: 73.

A pesar de lo anterior –y en otro asunto polémico- pienso que numerosos mapuche apoyaron o no se opusieron a la división de las reducciones.

“Al producirse la división de la comunidad, el título de propiedad se le entregaba a quien vivía en el campo, y se declaraba a todo quien no habitaba en ese momento, como ausente. De esta manera muchos mapuches que vivían en la ciudad o estaban temporalmente fuera de la comunidad, fueron desheredados legalmente de su comunidad, generando con ello un serio conflicto entre los mapuches del campo y los de la ciudad”⁷³.

Junto con la división se aplican a los mapuche las otras políticas neoliberales. Deben competir como ciudadanos en el mercado y, cuando más, serán socialmente asistidos para enfrentar grandes necesidades.

Entre los años 1979 y 1988 se dividieron 2.918 comunidades mapuches dando lugar a la creación de 73.444 hijuelas con un total de 519.257 hectáreas. El promedio por hijuela asignada fue 20,97 en la VIII, 5,89 en la IX y 12,80 en la X. El promedio general fue de 7,07 has por hijuela.

Tabla N° 3
Resumen de los Títulos Individuales entregados según Región y año

Año	VIII Región	IX Región	X Región	Total
1979	3	713	448	1.164
1980	1.165	7.310	1.575	10.050
1981		8.808	1.215	10.023
1982	28	8.810	1.200	10.038
1983	108	8.902	1.006	10.016
1984	122	8.993	889	10.004
1985	25	9.470	508	10.003
1986	83	5.616	561	6.260
1987	192	2.821	97	3.110
1988	332	1.941	458	2.731
Total	2.058	63.384	7.957	73.399

Fuente: DASIN, 1989⁷⁴

73 Informe VHNT, 2003.

74 Informe Final CVHNT, Tabla No 22, pág. 93. En la Tabla del Informe citado hay varios errores en las sumas, errores que han sido corregidos en el presente texto.

En la VIII Región se otorgaron 43.156 hectáreas, en la IX 374.196 y en la X 101.905 há. Las que sumadas son 519.257 hectáreas de tierras divididas entregadas a los mapuche.

En menos de diez años, el gobierno militar logró la división de prácticamente todas las reducciones. Por otra parte la situación de los mapuche no había mejorado. Es así como en 1987 en las zonas mapuche habían altos niveles de pobreza e indigencia⁷⁵.

Para algunos la “fuerte resistencia al interior del Pueblo Mapuche” frente a la división de las reducciones es la que explica la creación y organización de los Centros Culturales Mapuches, considerada como “la primera organización post golpe de Estado con un carácter independiente y autónomo”⁷⁶. Aunque a continuación se señale que “esta organización contó con un fuerte respaldo de sectores de la Iglesia Católica, principalmente del Obispado de Temuco y del Vicariato de la Araucanía” (sin mencionar los de ONG’s y los sectores que buscaban desarrollar una “oposición democrática”).

El Gobierno Militar, entre 1973 y 1990, no sólo tuvo un carácter represivo y contrarrevolucionario sino que también fundacional. Reaccionó en contra de la amenaza del socialismo pero también en contra del “estatismo” y los “excesos de la democracia” que fueron parte del nacional desarrollismo. Junto con ello asumió las emergentes posibilidades del desarrollo capitalista a nivel mundial. Este Gobierno impuso y fundó el neoliberalismo, (y la “democracia restringida y vigilada”), en Chile.

Respecto a los mapuche, el Gobierno Militar anuló las pequeñas barreras “proteccionistas” y les impuso la “libre” competencia. En este periodo la mayor parte de los mapuche termina de transformarse de campesinos pobres en pobres urbanos proletarizados. La población mapuche, durante estos años, experimenta una significativa proletarización, se empobrece y emigra a las ciudades. Junto con

75 MIDEPLAN. Encuesta Nacional de Caracterización Económica (CASEN) 1987. Citado en Rupailaf, Raúl; 2002.: 75.

76 EN 1977 se había formado el “Consejo Regional Mapuche”, organización que dependía de la Intendencia de la IX Región. Dicha organización se caracterizó por una postura integracionista y desarrollista, que perseguía básicamente el desarrollo del pueblo mapuche, y una integración con identidad. El Consejo Regional Mapuche, debía trabajar, en conjunto a la intendencia de la IX Región, en la derogación de la Ley 17.729 y en la promoción del decreto Ley N° 2.568. (Ver. Mella, Magali, 2001: 73-74).

ello vive un proceso represivo, los inicios del neoliberalismo y la globalización y –asunto no menor– una transición negociada a la democracia. La “etnificación” de la cuestión mapuche ⁷⁷ será una de las consecuencias de estos procesos.

Junto con las políticas económicas, el modelo neoliberal de desarrollo, en Chile, incluyó un conjunto de transformaciones políticas y sociales. Estas, como es lógico, afectaron a la población mapuche. La limitación legal de las organizaciones y movimientos sociales; los obstáculos a la sindicalización; la atomización de los sectores sociales en “ciudadanos” individuales, cuya participación política consiste casi exclusivamente en votar; el carácter de los partidos políticos y varios otros conocidos aspectos de la institucionalidad establecida en la Constitución de 1980 y en Las Leyes Laborales, aún vigentes, son manifestaciones de una “democracia restringida y vigilada” que, sin duda, también afectó a la población mapuche.

Por último, en esta reseña demasiado apretada de los impactos de la imposición del neoliberalismo en los mapuche, no debemos dejar de lado la vertiginosa expansión de la oferta de bienes y servicios, alcanzables o no, y el correlativo aumento y transformación de las aspiraciones de la población mapuche.

Resumiendo; podríamos decir que el neoliberalismo significó un extraordinario debilitamiento económico, social y político de los mapuche. Implicó, entre muchas otras consecuencias, su separación respecto a otros sectores sociales.

La fuerte identidad étnica de los mapuche se robusteció, una vez más, con la amenaza externa. La presión contenida se expresó cuando la polarización económica y social se hizo, una vez más, visible y evidente. En esta situación una serie de ideas y apoyos externos y la percepción de la viabilidad y los espacios para sus movilizaciones “étnicas” las hicieron eclosionar.

Por otra parte no hay que olvidar que, a pesar de los embates del neoliberalismo, importantes núcleos mapuche mantuvieron su carácter colectivo y asociativo y nunca fueron totalmente desorganizados. La presencia y acción de no pocos militantes, de distintas tendencias y posiciones, que resistían a la Dictadura, no es ajena a esta persistencia asociativa.

77 Ver Capítulo Diez.

3.5

PERÍODO DEL NEOLIBERALISMO SIN GOBIERNO MILITAR (1990 - ?)

Los Gobiernos de la Concertación por la Democracia, desde 1990 hasta el presente han continuado las políticas neoliberales. En Chile se instauró un neoliberalismo sin gobierno militar; o, si se prefiere, un neoliberalismo con una democracia restringida y vigilada.

Como parte de la campaña previa al plebiscito de 1988, la Concertación de Partidos por la Democracia buscó la adhesión de los mapuche y levantó reivindicaciones en contra de la división y por su reconocimiento como pueblo ⁷⁸.

En 1990 Patricio Aylwin asume la Presidencia de la República y crea la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) que se dedica principalmente a elaborar una "ley indígena". Este es el origen de la actual Ley Indígena. (Ley N° 19.253)⁷⁹.

La actual Ley Indígena no aborda el reconocimiento de los indígenas como "pueblos" ni menos cuestiones relativas a la autonomía el autogobierno o la autodeterminación⁷⁹. Pese a que no son pocos los que consideran que esta ley es un avance significativo⁸⁰ pienso que ella es criticable mucho más allá de lo que señalan sus defensores.

Producto de esta ley se creó la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), una de cuyas funciones principales era entregar tierras a los mapuche⁸².

Según Hernández: "durante el período 1994 - 2000, habrían sido transferidas a productores mapuche de la VIII, IX y X Región, un total 112.146 hectáreas.

78 La lectura de estos acontecimientos –y los discursos- en el sentido de que este conglomerado político sólo recogió, "o hizo suyas", las demandas mapuche es un asunto discutible. Por mi parte insisto en que se produjo una oportuna etnificación desde afuera.

79 Hay quienes sostienen que un buen proyecto de ley fue "cercenado" por un Parlamento con mayoría de la oposición – como Isabel Hernández y varios más incluyendo a José Bengoa- y otros, entre los que me cuento, que pensamos que las características de esta ley siempre se enmarcaron en el etnopolitismo.

80 Mariman, J., 1994; Aylwin, 1995; Vidal, 1997.

81 Foerster, 2001, Hernández: 2003.

82 Según el Informe Final de la Comisión VHNT desde la entrada en vigencia de la Ley 19.253, se han conferido títulos a un total de 5.014 familias indígenas, a quienes se les ha transferido tierras de dominio particular, adquiridas con cargo al Fondo de Tierras Indígenas por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), y tierras fiscales ocupadas y reivindicadas por comunidades indígenas.

Tabla N°4
CHILE: Provincias del Sur, Tierras Incorporadas al Patrimonio
Mapuche, Hectáreas por Familia, años, 1994-2000

Programa	Hectáreas	Familias
Subsidio (art. 20 letra a)	7.760,8	688
Subsidio (art. 20 letra b) (predios en conflicto)	31.203,7	2.906
Traspaso de predios fiscales	112.146,0*	3.484
Saneamiento propiedad indígena	19.247,3	1.541
TOTAL	170.357,8	8.619

*Alrededor de 20 mil hectáreas tienen aún trámites pendientes para su traspaso a indígenas.

Fuente: Corporación Nacional Indígena-CONADI, 2001, con adecuaciones de José Aylwin, (2001:23). Tabla proveniente de Hernández, Isabel, 2003.

A pesar de las restituciones o entregas de tierras, del discurso público, y una “nueva ley indígena” se producirán – como veremos más adelante- importantes movilizaciones mapuche y una visible tendencia “rupturista” respecto al Gobierno y sus políticas en relación a los mapuche.

Esta situación no debería sorprender a nadie si tenemos presente que durante el Gobierno de Eduardo Frei se favoreció a Endesa en el conflicto con los pehuenche en Ralco y se ofrecieron numerosas concesiones mineras a empresas privadas en tierras mapuche. Esto en un contexto de expansión de las grandes plantaciones forestales en la zona mapuche, expansión acompañada de litigios por la tierra⁸³.

Durante el gobierno de Ricardo Lagos la política hacia los mapuche no ha cambiado prácticamente en nada. Sus expresiones más visibles son la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, el Programa Orígenes, los Programas de EIB y Salud Intercultural y la detención de numerosos dirigentes mapuche.

Los mapuche, por su parte, parecen haber disminuido –a lo menos transitoriamente- su conflictividad. Aunque es muy posible que se esté manejando en un tono menor la resonancia de sus acciones. La desconfianza y el rechazo a las políticas gubernamentales no parece haber disminuido.

83 Aylwin, J. 2000.

En los últimos 16 años se han producido importantes conflictos asociados a las numerosas movilizaciones mapuche. Estos son la cara más visible del período que estamos denominando “neoliberalismo sin Gobierno Militar” en relación a los mapuche. En una paradoja -que es más aparente que real- este es también un período en que ocurre una significativa “etnificación” de la cuestión mapuche en Chile ⁸⁴.

Expresión, parte y factor de este proceso son las “resonancias internacionales” que adquieren estos conflicto y asuntos ⁸⁵.

En los últimos quince años se ha iniciado un nuevo periodo histórico que reemplaza al siglo veinte “corto”⁸⁶. La sociedad chilena y los mapuche forman parte de este proceso de transformaciones. A pesar de la importancia y significación de estos cambios estoy convencido de que es erróneo considerarlos como el paso a una nueva época, que reemplazaría a la “modernidad”. Las grandes transformaciones sociales que han ocurrido, y siguen ocurriendo, lo hacen dentro de una misma época: la época del capitalismo.

84 Ver Capítulos Ocho y Diez.

85 Ver Hernández: 2003; citando el Informe “Misión Internacional de Investigación en Chile: Pueblo mapuche: entre el olvido y la exclusión” elaborado por una misión de La Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH), órgano consultivo de la ONU.

86 Hacia 1991, según E. Hobsbawm, termina lo que denomina “era de los extremos”, o “siglo xx corto”, que se inicia en 1914, con el inicio de la Primera Guerra Mundial y termina en 1991, con el hundimiento de la U.R.S.S. Este período termina con el inicio de un “nuevo orden económico internacional” y la evidencia de la globalización. Algunos acontecimientos que señalan esta transformación son el abandono de los acuerdos cambiarios de Bretton Woods por la Reserva Federal de los U.S.A. en 1971; la crisis de la deuda externa en 1982 y la caída del “muro de Berlín” en 1981. (Hobsbawm, Eric; 1998 b).

CAPITULO IV

CAPITULO IV

LOS MAPUCHE EN LA DECADA DE LOS SESENTA

CAPITULO CUATRO

LOS MAPUCHE EN LA DÉCADA DE LOS SESENTA

En la década de 1960, ochenta y cinco años después de su derrota militar, la población mapuche ha experimentado cambios notables pero sigue siendo una población étnicamente diferenciada al interior de la sociedad chilena.

Algunos trabajos destacados¹ sobre los mapuche en la primera mitad del siglo XX muestran las tendencias contradictorias que afectan a los mapuche. Mientras Cooper² destaca la persistencia de la cultura mapuche, y Titiev³ su desintegración y aculturación, Faron⁴ insiste en su reajuste y equilibrio estructural.

En mi opinión los mapuche – en la década de 1960- han dejado de ser sociedades independientes que comparten una cultura autónoma y han reconstruido una subcultura en los “nichos” ecológicos, sociales y culturales en que los colocó el Estado nacional de Chile.

En este proceso – hasta ese momento- los mapuche no se han transformado en “...virtualmente indiferenciables de los campesinos pobres que viven en la vecindad” – como afirma Titiev- ni tampoco mantienen la cultura mapuche que tenían antes de su reducción.

Lo anterior no significa, como piensa Faron, que el sistema social mapuche sobrevive porque se ajusta a las nuevas condiciones dentro de la matriz de instituciones sociales tradicionales y, que por lo tanto, esa adaptación es la antítesis de la aculturación.

La reseña de la población mapuche, que presento a continuación, muestra la situación de este pueblo indígena en la década de 1960.

1 Sin desmerecer los importantes trabajos de Latcham R. (1908, 1915, 1928b, 1928a, 1924 y 1924b) y Guevara T. (1898, 1908, 1925, 1914, 1916, 1928).

2 Cooper :1946.

3 Titiev M. 1951.

4 Faron L. 1952,1956,1960,1964

4.1

TAMAÑO DE LA POBLACIÓN Y LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA

A mediados de la década de 1960 los mapuche eran unas 370.000 mil personas –algo menos del 5% de la población total de Chile– y en su enorme mayoría vivían como campesinos en el sector rural de las actuales Regiones 8^a, 9^a y 10^a. Unos cuarenta mil mapuche habían emigrado a las ciudades, (12%), mientras que, la mayor parte, vivía en 3.161 “reducciones”, o “comunidades reduccionales”, y, otro segmento, en aproximadamente 15.000 parcelas individuales.

Estas “reducciones” eran predios o unidades territoriales en donde fueron radicados los mapuche después de su derrota de 1881⁵. Se formaron a partir de los Títulos de Merced de Tierras que otorgó el Estado de Chile a conjuntos de mapuche constituidos por un principal, sus familiares y otras personas⁶. Unos 100.000 mapuche fueron radicados en estas 3.278 reducciones. En ellas vivía la mayor parte de los mapuche en la década de 1960.

Junto con estas reducciones se reconocieron, de hecho, unas 200 otras reducciones “sin título” en las que vivirían cerca de 15. 000 personas

En 1966 estimamos que habían 241.816 personas viviendo en reducciones, (con y sin Título de Merced), otras 76.000 personas en parcelas individuales⁷ y 8.250 asalariados agrícolas que vivían en las áreas rurales.

5 Algunas de estas reducciones eran anteriores al proceso de radicación y correspondían a “mercedes” de tierra otorgadas por los españoles.

6 De acuerdo con las disposiciones de la ley del 4 de agosto de 1866, completadas por la ley de enero de 1885 y por el Decreto Supremo No 733 del 31 de marzo de 1907 y otras leyes posteriores. Entre el 6 de febrero de 1884, fecha en que se otorgó el primer título, y el 14 de noviembre de 1929, cuando se entregó el último, se formaron 3.078 reducciones. Estas abarcaron una superficie total de 475.422 Hás. y una población de 77.841 personas; (Saavedra, A. 1971:23 -24).

7 Según Labbe, hasta 1949, se habían dividido 773 comunidades, con una superficie total de 126.749 Hás en 13.778 hijuelas de aproximadamente 9 hectáreas cada una que se incorporaron al derecho común. Algo más del 25% de las reducciones y de su superficie total. (Ver Labbe 1956). En 1966 la Dirección de asuntos Indígenas consideraba que existían 760 reducciones divididas.

Tabla N°5
Estimación de la población mapuche rural en el año 1966

Tipo de asentamiento	No personas	No reducciones	Hectáreas
Reducciones con Título de Merced	226.516 (1)	2.961	526.185
Reducciones sin título de Merced	15.300(1)	200	?
Reducciones divididas	76.000 (2)		127.000
Asalariados agrícolas	8.250(3)		
Total	326.066	3.161	

Fuentes:

(1) Dirección de Asuntos Indígenas, carta de su Director Sr. René Argandoña al Director Ejecutivo de ICIRA, junio de 1966; (2) Labbé, Víctor; 1956: 227. (3) Saavedra: 1971. Estimación a partir de datos obtenidos en terreno.

Estas reducciones se localizaban, principalmente, en las Provincias de Bío-Bío, Malleco, Arauco, Cautín, Valdivia y Osorno. En Cautín vivía un 49.5% de la población mapuche total. En toda esta zona la población mapuche representaba el 25% de la población total del conjunto provincial y concentraba el 98% de la población mapuche total ⁸.

La mayor parte de la población mapuche emigrante a la ciudad de Santiago, por esos años, tenía entre 18 y 30 años, predominando levemente el número de hombres. Casi tres tercios de ellos trabajaba en servicios personales y más del 75% eran analfabetos ⁹.

⁸ CIDA:1966: 81.

⁹ Nuñez, Stella; 1965.

4.2. ECONOMÍA

En la década de 1960 la gran mayoría de los mapuche eran campesinos. Vale decir, formaban parte de hogares que se “ganaban la vida” trabajando en la producción, por cuenta propia, de productos agrícolas, ganaderos y forestales. Estas actividades se complementaban con la recolección y la elaboración de algunas artesanías.

La economía de los mapuche era una economía campesina formada por aproximadamente 57.800 hogares campesinos¹⁰, cada uno de los cuales tenía el “derecho a goce” de una o más parcelas al interior de las reducciones. Estos hogares formaban parte de reducciones localizadas en diferentes ecosistemas y que variaban en sus perfiles productivos encontrándose reducciones con un fuerte énfasis en la agricultura, otras con acento en la ganadería, en actividades de recolección o artesanías así como también reducciones que combinaban varios tipos de actividad sin ningún énfasis en particular.

Los mapuche –al igual que otros campesinos no mapuche- obtenían los bienes y servicios necesarios para su subsistencia y reproducción trabajando la tierra, con los miembros del grupo habitacional. Su economía tenía las características típicas de una economía campesina¹¹.

La mayor parte de estos campesinos tenían poca tierra. En 775 familias –de 20 reducciones diferentes- estudiadas en 1966¹², el promedio de tierras por familia fue de 33,5 hectáreas pero un 60,9% de estos hogares tenía menos de 10 Há. 323 hogares tenían menos de 4 hectáreas de tierra.

10 Unos 41.200 hogares correspondían a las reducciones con título y unos 2.800 a reducciones sin título. El resto, unos 13.300 hogares correspondía a campesinos parceleros que no vivían en comunidades mapuche. (Saavedra A. 1971)

11 Sobre el concepto de economía campesina la bibliografía es muy extensa; puede verse Heyning K. 1982; Feder E. 1977; Rivera, R. 1988; Brignol R. y Crispí J. 1982; Chayanov A. 1986; Schejtman A. 1980; Wolf E. 1978.

12 ICIRA: 1966: Estudio de casos del Proyecto Mapuche.

Tabla N°6
Número de familias según tamaño de su parcela

Há. Por familia	N° Familias	% total familias
Sin tierras	49	6,3
0.1 a 4	274	35,4
5.0 a 9	149	19,2
10 a 19	100	12,9
20 a 49	89	11,5
50 a 100	31	4
100 y mas	83	10,7
Total	775	100

Fuente: ICIRA; Proyecto Mapuche: 1966

En la investigación que realicé en 1966 encontré que de 46 hogares estudiados –en 18 reducciones diferentes- 28 no utilizaban trabajo extrafamiliar remunerado; 10 recurrían ocasionalmente a esta forma de obtener mano de obra, 2 lo utilizaban en forma permanente y 6 recurrían al mingaco y la “mano vuelta”.

La unidad económica no era –como muchas veces se cree- la reducción, o “comunidad”, sino que el hogar formado en base a la familia nuclear.

El jefe de cada hogar ejercía la posesión –y no la propiedad que era Fiscal- de una o varias parcelas de tierra, y podía heredarlas, entregarlas en mediería, cederlas o darles cualquier otro uso que no fuera enajenarlas¹³.

Las reducciones mapuche no constituían unidades económicas multifamiliares y no funcionaban como comunidades en este ámbito. Cada “dueño” de una o varias parcelas tomaba las decisiones económicas respecto a esta, utilizaba sus propios instrumentos e implementos y era el dueño de los productos obtenidos. La cooperación, el intercambio local y otras actividades que implicaran reciprocidad no iban más allá de las existentes en otros vecindarios de campesinos no mapuche y es un error atribuirles un carácter étnico.

13 Durante un tiempo se mantuvo, en algunas reducciones, una porción de uso común destinada al pastoreo y a la reserva forestal.

La mayor parte de los hogares campesinos mapuche disponía de pocas tierras. Muchos no tenían bueyes para trabajar la tierra. En las 775 familias estudiadas el 67% no poseía bueyes. Aproximadamente un 23% poseía una yunta completa y un 5% sólo un buey.

Los campesinos mapuche eran pequeños productores agropecuarios que combinaban estas actividades con la artesanía y la recolección. No se encontraban unidades monopductoras. Productos agrícolas fundamentales eran el trigo, la avena, la papa y las hortalizas. Entre los animales destacaban los ovinos, los vacunos y los cerdos. Sólo en algunas áreas estos productos tendían a ser reemplazados por los mariscos, el pehuén, los caprinos, la madera, el carbón y las artesanías.

El nivel de ingresos de estos campesinos mapuche era bajo. Los datos de la investigación de 1966 nos mostraron que un 47,8% de 46 hogares estudiados tenía un ingreso per cápita total anual cuyo valor equivalente fluctuaba entre los 500 y los 1.500 kilos de trigo al año. Un 10,9% obtuvo un ingreso per cápita inferior a los 500 kilos y un 31,3% uno superior a los 1.500. Es probable que la mayoría de los mapuche tuviera un ingreso per cápita anual de aproximadamente 1.000 kilos de trigo (Unos 200 Escudos de 1966).

La economía campesina de los mapuche no era una economía de **auto** subsistencia en que el consumo de los hogares se satisfacía con la producción de la propia unidad. Sólo un 26% de los hogares estudiados destinaba más del 55% de su producción al consumo de los propios hogares.

Buena parte de la producción de la unidad campesina estaba destinada a la comercialización. De hecho, la producción de los campesinos mapuche tenía un doble destino: el auto consumo y la comercialización. La comercialización tenía especial importancia como destino de la producción.

La comercialización de productos agrícolas tomaba la doble forma de venta y pago de medierías de tierra y arriendo de bueyes. El producto que más se comercializaba era el trigo y, secundariamente, la avena, la cebada, papas y una pequeña cantidad de arvejas. El arriendo de bueyes se pagaba generalmente con trigo, mientras que el pago de la "media" se hacía con el producto de la siembra, (trigo, papas, avena).

Pero no toda la producción agrícola se destina a la venta o al pago de servicios. De 45 casos estudiados, 12 destinaban toda su producción al autoconsumo. De los 33 restantes, 27 vendían parte de su producción agrícola y 6 sólo la destinaban al pago de medierías de tierra y al arriendo de bueyes. En aquellos casos que vendieron productos agrícolas, el valor de lo vendido fluctuó entre los 40 y los 3.000 Kg. de equivalente trigo. Sólo tres casos vendieron por un valor superior a los 3.000 Kg. de trigo.

El campesino mapuche no vendía parte de su producción agrícola porque obtenía un excedente, sobrante por sobre sus necesidades, si no que como una manera de satisfacer otras necesidades de consumo. De hecho se sacrifica el autoconsumo para generar un excedente.

Sólo una minoría generaba excedentes agrícolas destinados a la comercialización. La mayor parte de los mapuche vendía estos productos para comprar otros productos como grasa, sal, ropa, medicamentos, yerba mate, azúcar, etc. Y vendía aún sabiendo que le faltarán algunos productos para darle la vuelta al año, (trigo por ejemplo).

La urgencia en vender para consumir lleva al mapuche –como a muchos otros campesinos no mapuche- a establecer relaciones desventajosas en la comercialización. Los productos son vendidos, algunas veces, a la ECA, (Empresa de Comercio Agrícola, un poder comprador del Estado), y casi siempre en ciudades o pueblos donde la pagan al contado pero perdiendo hasta un 40% en el precio de venta más los costos del viaje o a comerciantes intermediarios que pasan por la comunidad y que castigan el precio en hasta un 50%. Generalmente el mapuche necesita trigo por octubre y va al pueblo a pedir “trigo prestado” o “trigo cambiado” a prestamistas que les cobran altos intereses. Otra forma frecuente de comercialización es la “venta en yerba” en que el campesino mapuche vende su futura producción por adelantado a un precio inferior a la mitad.

Los animales de corral se destinaban principalmente al autoconsumo aunque en ocasiones se vendían gallinas y huevos. Los cerdos también se criaban –cuando se podía- como una reserva para emergencias. Los otros animales se destinaban

especialmente a la venta. Esta se hace “en pie” – a “al bulto”- a comerciantes intermediarios que también pagan bajos precios. A veces se llevan animales a vender al pueblo y también se practica, con estos, la venta adelantada de crías (venta en yerba). En 17 de los 45 casos vendían productos de la recolección como carbón, madera, mariscos y algas, piñones etc. En algunos lugares los mapuche dependen de estas actividades. La producción de tejidos, cestería, cerámica y platería era muy pequeña.

La razón fundamental que explica la importancia de la comercialización de sus productos es que los mapuche habían adquirido hábitos o pautas de consumo que implicaban la necesidad de adquirir productos del mercado. La “civilización” de las pautas de consumo indígena, (hoy se diría la “modernización” del consumo), junto con la evangelización, son dos vectores importantes en la aculturación de los mapuche. El cambio de los hábitos de consumo fue en parte inducido, o adquirido, por las relaciones interculturales y en parte una consecuencia de la reducción del mapuche, los cambios en los ecosistemas y en las relaciones de los mapuche con estos ecosistemas. Para obtener azúcar, hierba mate, vestuario, herramientas y otros productos del mercado, que habían pasado a ser necesarios, era imperativo vender.

A pesar de esta fuerte orientación al mercado las economías campesinas mapuche eran economías de subsistencia.

El término economía de subsistencia, (distinto al de auto subsistencia), designa la característica de no obtener excedentes significativos y susceptibles de inversión en forma sistemática. Subsistencia, en este sentido, quiere decir incapacidad de ahorro e inversión a partir de la producción por cuenta propia¹⁴.

Aproximadamente la mitad de los casos estudiados en 1966 - 22 de 46 casos- tuvieron un “excedente negativo”, es decir sus egresos anuales resultaron mayores que sus ingresos. Esto significaba desahorro, descapitalización y endeudamiento.

¹⁴ El concepto de excedente, en esta perspectiva, remite a la diferencia entre el total de ingresos y el total de egresos de un hogar campesino en un periodo determinado de tiempo. (Ver Schejtman A. 1966).

En la década de los sesenta, los mapuche, obligados a hacerse campesinos para sobrevivir, ya apenas si lograban hacerlo observándose una fuerte tendencia hacia la descampesinización, (proletarización), aún cuando la mayoría de los hogares campesinos, en esos años, no vendía fuerza de trabajo.

La economía campesina de los mapuche era una economía de subsistencia incorporada al mercado y en ningún caso puede ser considerada como autárquica o autónoma. En la década de 1960 los campesinos mapuche estaban incorporados a los mercados locales, tanto en términos de intercambio de bienes como, en menor grado en ese tiempo, de venta de fuerza de trabajo. Los campesinos mapuche concurrían a los mercados como oferentes y como demandantes desde posiciones de inferioridad relativa respecto a los comerciantes e intermediarios. Ello se expresaba en una tendencia estructural a vender barato y comprar caro y se traducía en el beneficio de una de las partes, (los comerciantes), a costa de la otra, (los campesinos). El resultado era la pérdida de excedentes de las economías mapuche en los mercados.

Esta asimetría en las relaciones de mercado se acentuaba, para los mapuche, por el carácter también asimétrico de las relaciones interétnicas: el mapuche, por el idioma, la información y los conocimientos del mercado que manejaba, así como por la discriminación hacia el indígena, estaba más desprotegido aún que los campesinos no indígenas en mercados en que los comerciantes eran huincas.

Por su carácter de economías de subsistencia los campesinos mapuche, en la década de los sesenta, estaban estructuralmente imposibilitados de desarrollarse, en el sistema existente y sin un gran apoyo externo. No lograban disponer de un excedente susceptible de inversión en su propio desarrollo¹⁵.

La economía de los campesinos mapuche no lograba los excedentes necesarios para su desarrollo debido a las características estructurales de esta economía: pequeñas unidades familiares tipo minifundio, mala calidad de la tierra, escasa

15 Es del todo evidente que ello ha seguido ocurriendo hasta el presente.

disponibilidad de recursos de tracción animal, inseguridad institucional y pérdida de excedentes en las relaciones de mercado. Todo ello en el contexto de un proceso de crecimiento demográfico.

Junto con la pobreza los mapuche experimentaban un fuerte sentimiento de inseguridad, no sólo por los riesgos inherentes a la actividad agrícola, sino que también respecto a los mínimos recursos que poseía, a los tratos que debía hacer, a las formas en que le pagarían sus productos. No estaba seguro ni de los límites de la hijuela que ocupaba ni de las decisiones que podrían tomar las autoridades respecto a sus tierras. La precariedad de las formas de tenencia de su tierra acentuaba su inseguridad.

A todo lo anterior se sumaba una actitud más de resignación que de entusiasmo respecto a la agricultura, especialmente en los hombres. Ello no debiera extrañar si recordamos que los mapuche, con características culturales previas muy distintas, en que la agricultura no era su actividad más valorada, se vieron obligados a hacerse campesinos como resultado de su reducción. Por eso sorprende el capítulo del libro de Bengoa en que llama a los mapuche “la gente del trigo”¹⁶.

En todo caso, con más o menor simpatía hacia el trigo los mapuche, sin dejar de ser mapuche, se habían hecho campesinos.

Sus características, o **identidad campesina**, no remiten exclusivamente –como algunos consideran en forma casi majadera- a algunos aspectos “económicos” o “sociológicos”¹⁷. Se refiere a todo un complejo cultural, a formas de vida que incluyen cosmovisiones, ideas, representaciones y creencias. Ser campesino incluye actitudes

16 La importancia del trigo en la campesinización forzosa del mapuche es indiscutible. También es bueno permitir licencias al narrador, (y Bengoa es un buen narrador); pero comparar la relación que otras culturas tuvieron y tienen con el maíz, (los “hombres del maíz”), con la relación del mapuche respecto al trigo es un error antropológico y una sorprendente exageración. Dice Bengoa: “...en Chile se debería hablar de los hombres del trigo y la gente del pan, ya que en torno a esos elementos ha girado la vida y la reproducción de la sociedad indígena durante siglos, pero especialmente en estos últimos cien años. (Bengoa, Jose; 1999: 85).

17 Las críticas de economicismo se asocian frecuentemente a burdas posiciones antimarxistas. Y digo burdas porque sólo el desconocimiento del marxismo puede llevar a considerarlo un paradigma “economicista”. El materialismo del marxismo no es el “economicismo” que se le critica. Tampoco es cierto, como piensa más de algún antropólogo, que el marxismo se reduzca al “materialismo cultural” de Marvin Harris. Las críticas de “sociologicismo” parecieran apuntar a discutir un supuesto “estructuralismo”, que descuidaría la subjetividad de los procesos sociales, así como a un rechazo de los que ellos llaman métodos “cuantitativos”. Estas críticas no apuntan sólo, y principalmente, a la consideración de los mapuche como campesinos sino que al asunto de la identidad social de los mapuche. Volveremos sobre esto en el Capítulo Seis.

frente a la naturaleza y las personas; incluye prácticas medicinales¹⁸, formas de cooperación, como las medierías, el mingaco, la “mano vuelta”, el compadrazgo, (que más de alguien ha considerado como étnicas), y muchos otros aspectos que son parte de las formas de vida y la identidad de los campesinos.

Cualquier persona que haya tenido la oportunidad de convivir con campesinos en distintos y muy distantes lugares sabe bien que lo campesino es mucho más que una categoría económica y que la identidad campesina coexiste con múltiples y diferentes identidades étnicas a lo largo y ancho de la tierra.

Faron, poco más de 10 años antes de mi trabajo, pone en duda las “similitudes” de los campesinos mapuche con los campesinos chilenos criticando las afirmaciones de Titiev en ese sentido.

A pesar de lo anterior Faron plantea que:

“Una reacción económica a la vida después de la pacificación y reducción ha sido el cambio de la horticultura a la agricultura basada en el cultivo de campos (field agriculture) con el consiguiente paso de una actividad dominada por las mujeres a una dominada por los hombres, en el contexto de excedentes comerciables en una estructura de mercado de la economía regional. Ha habido una generalizada introducción de trigo, avena, cebada y otros cultivos europeos en las reducciones así como una gradual adopción del arado con bueyes. La producción parece haber aumentado varias veces desde la reducción pero sobre trabajando la tierra que ha perdido productividad. Los efectos de una disminución de la productividad se complican por el aumento de la población. La tecnología mapuche es inadecuada para superar tierras escasas y empobrecidas junto con una población en crecimiento. La tecnología de los mapuche y los campesinos chilenos, como hemos visto, es muy similar si no idéntica - lo que pudiera llevar a observar que los indios y sus vecinos son “virtualmente indiferenciables”- pero la densidad de población en las reducciones es con frecuencia más de veces mayor que la de los campos chilenos.

18 En este ámbito es notable la confusión entre lo étnico, lo campesino y lo popular. Bajo denominaciones como “etnobotánica”, “etnomedicina”, “etnoecología”, y otras parecidas, se presentan prácticas médicas y otros usos de la naturaleza que hacen los campesinos o habitantes rurales de muchos lugares como si fueran étnicos.

*Esto sólo podría sugerir diferentes adaptaciones ecológicas que se manifestaría en la estructura social*¹⁹.

Las economías campesinas mapuche no sólo eran similares a las no mapuche sino que formaban parte de una estructura agraria caracterizada por el denominado complejo latifundio-minifundio que, después de haber cumplido una serie de funciones durante el período nacional desarrollista, entraba en crisis en un contexto de tendencias reformistas y revolucionarias que se harían presentes con toda su fuerza entre 1964 y 1973.

Los campesinos mapuche no habían estado viviendo al margen de la economía chilena y, a través de esta, de las relaciones internacionales. Por el contrario eran un componente más en el desarrollo de un capitalismo periférico que necesitaba bienes salarios a bajo precio, una reserva de fuerza de trabajo barata y formas de financiar la expansión del mercado interno en áreas rurales.

19 Faron, L. 1961: 219-220.

4.3. ASOCIACIÓN Y PARENTESCO

La idea de que existía sólo una sociedad o comunidad mapuche en Chile en los años sesenta es, en el mejor de los casos, una expresión que busca dar cuenta de una población diferenciada respecto a otras. En realidad no existe una sociedad o comunidad mapuche –a no ser como una abstracción- sino que múltiples asociaciones o comunidades que comparten – en esos años- una subcultura. Estas “sociedades” son las familias y las reducciones. Ninguna red de relaciones matrilineales entre linajes o congregaciones rituales conforma asociaciones mayores que estas.

Las unidades sociales básicas de los mapuche hacia mediados del siglo XX son la familia nuclear y la reducción – unidades que, a su vez- son parte de la estructura social de la sociedad chilena.

4.3.1. Las reducciones

Formadas a partir de uno o varios patrilinajes las reducciones, -por imposición y apropiación-, se transformaron en la principal asociación, o forma de organización social, de los mapuche.

Una reducción estaba formada por un conjunto de familias nucleares, algunas de las cuales están emparentadas entre sí por descendencia patrilineal. Forman, así, familias extensas constituidas por padres con sus hijos y abuelos y sus respectivas mujeres e hijos. Cada familia nuclear tenía su propio hogar disponía de sus propios recursos, incluyendo una, (o a veces más de una), parcela de tierra, y actuaba como la verdadera unidad económica.

Entre las familias de la reducción podía identificarse un linaje principal –los descendientes de la persona a nombre de la cual se otorgó el Título de merced- y linajes secundarios.

Las familias nucleares de una reducción constituían uno o varios vecindarios, o grupos de residencia, frecuentemente llamados con la palabra tradicional lof y sus miembros como lofche. Históricamente estos grupos de rukas o casas se habían ido formando por la extensión de las familias iniciales con los hijos, los nietos y sus respectivas esposas.

La asociación de las familias en una reducción descansaba en el acceso compartido a la tierra – establecido en el Título de Merced- , las relaciones colectivas con las autoridades chilenas y la participación, en tanto colectivo, en algunas prácticas congregacionales e identitarias como el nguillatun. Junto con lo anterior, la vecindad y una serie de necesidades compartidas desarrollaron formas de cooperación y solidaridad – mingaco, “mano vuelta” y algunas formas de mediería- junto con frecuentes e importantes conflictos ²⁰.

El incremento de relaciones de parentesco cercano al interior de la reducción y la costumbre de buscar esposas fuera del grupo de residencia, (antes patrilineaje), llevaron a una exogamia en términos de la reducción y al establecimiento de relaciones de parentesco, por matrimonio, con otras reducciones vecinas. Ello generaba asociaciones de reducciones vinculadas por matrimonio y relaciones de parentesco robustecidas por ceremonias congregacionales²¹.

Las relaciones de matrimonio y parentesco entre reducciones no se traducen siempre en la formación de una comunidad mayor, relativamente estable, que sería también la “comunidad ritual”. Si bien esto parece darse en algunos lugares en muchos otros no se forman estas asociaciones estables –aunque existan relaciones de parentesco entre familias de una y otra reducción- o se producen asociaciones entre reducciones, menos instituidas, por otro tipo de intereses como compartir un camino, un lugar geográfico o demandas y relaciones respecto a los chilenos. En mi opinión –y contrariamente a lo que sostiene Faron- la existencia de estas macro unidades sociales, formadas por un conjunto de reducciones, no era – hacia 1966- un hecho generalizado.

20 Al interior de las reducciones se producían numerosos conflictos –no pocas veces violentos- entre las familias, e incluso al interior de estas, asociados a los deslindes, los cercos y el traspaso de animales y el acceso a la tierra y el agua, así como a las relaciones con los chilenos. Una imagen idealizada de las “comunidades” indígenas frecuentemente olvida estas situaciones.

21 Esto no quiere decir, como veremos más adelante, que comparta las ideas de Faron respecto a la persistencia de una matrilateralidad matrimonial.

Las reducciones son una institución de la sociedad chilena²²– impuesta por el Estado- que fue adoptada por los mapuche como su “comunidad”; una comunidad nueva, más fuertemente indígena que étnica, orientada a la sobre vivencia y la reproducción como población étnicamente diferenciada. Las tierras de la reducción se transformaron en el territorio de la etnia y su defensa integró los emergentes intereses campesinos y los étnicos.

Las reducciones no son una unidad económica colectiva. La explotación y forma real de tenencia de la tierra es individual y radica en la familia nuclear siendo incluso hereditaria en estos términos. Esta es la unidad económica. Las decisiones económicas, la producción, la comercialización y la apropiación del producto no involucran a un colectivo mayor que la familia nuclear.

Las reducciones no son una “adaptación” de los mapuche a nuevas condiciones ni una nueva forma de su propia cultura²³. Sus primeros habitantes, los grupos radicados, son generalmente fragmentos de las sociedades mapuche preexistentes.

En su interior – ni entre varias reducciones- no se reprodujeron y adaptaron estos lof y la asociación de patrilinajes, como pretende Faron, sino que se generó una nueva “comunidad indígena”. La imposición se tradujo en la adopción de esta nueva unidad territorial y asociativa y en la innovación respecto a formas de tenencia de la tierra, acceso a los recursos económicos y múltiples formas de convivencia no exentas de problemas y conflictos. Surgieron otro tipo de caciques y dirigentes²⁴, otras formas de participación y toma de decisiones, (en que se incorporan las mujeres). La reducción se transformó en una comunidad – o vecindario- de pequeños campesinos minifundistas. Y ciertamente, la persistente identidad étnica, redefinida en nuevos términos, se relacionó directamente con esta situación. Estos cambios se traducían al lenguaje mapuche al tiempo que el lenguaje mapuche incorporaba nuevos términos y nuevos conceptos.

22 Sus características –como las de la categoría de indígena en las sociedades nacionales- no son históricamente “coloniales”. Tienen otro carácter.

23 No son uno o varios lof asociados en un lebo o ayllerhue ni mucho menos en un butamapu.

24 El jefe tradicional adquiere poder por ser el poseedor del Título de Merced y como intermediario instituido por las autoridades chilenas. Progresivamente surgirán nuevos liderazgo que disputan el de los viejos jefes. Ver Saavedra, 1971.

En este contexto no pocas costumbres se mantuvieron experimentando las transformaciones requeridas. La identidad étnica mapuche – redefinida en términos de indígena chileno radicado en una reducción- dio lugar a una subcultura de la cual se retroalimentaría.

En una muestra de 453 reducciones que estudiamos en 1966 constatamos que la superficie de estas, su población y número de familias variaba de manera importante ²⁵.

La mayor parte de las reducciones tendrían una superficie de entre 100 y 500 hectáreas, (un 61,8%), habiendo un 32,2% de menos de 100 has. El 93% de las reducciones tendría una población de menos de 200 personas y el 97% correspondería a reducciones formadas por menos de 45 familias.

Pensar que las reducciones eran comunidades internamente homogéneas y con relaciones cooperativas y basadas en la reciprocidad entre las familias mapuche es un gran error. A mediados de la década de 1960 existía una significativa concentración de la tierra y una importante estratificación social al interior de las reducciones.

En 20 reducciones en que se estudió la distribución interna de la tierra²⁶ se encontró que todas tenían una cierta concentración habiendo 4 reducciones con un nivel bajo de concentración, (índice de Gini menor de 30), 14 con un nivel medio, (índice entre 30 y 50), y 2 con una alta concentración, (índice de más de 50).

Un ejemplo de una reducción con baja concentración de la tierra era la Reducción de Antonio Cañiulef, en la costa de la Provincia de Valdivia. En ella el 20% de las familias tenía el 35,7% de la tierra y el 80% tenía el 64%.

Una reducción con una concentración media era la de Lorenzo Nirimán, en la costa de Arauco. El 3,8% de las familias tenía el 25,6 % de la tierra; el 11,6 poseía un 20% y el 84% de las familias disponía del 54,8% de la tierra.

²⁵ Ver Saavedra, 1971: 38-41.

²⁶ Saavedra, 1971: 53. Estas reducciones seleccionadas se localizaban en la Cordillera, el Valle Central y la Costa de las Provincias de Bio-Bío, Arauco, Malleco, Cautín, Osorno y Valdivia. Sus nombres y localizaciones en la página 58 del libro citado.

La reducción de Juanico Antinao, en la costa de Arauco, es un ejemplo de una reducción con una alta concentración de la tierra: mientras el 2% de las familias disponía del 38% de la tierra había un 61% de familias que sólo tenían el 22% de la tierra.

En términos generales la población mapuche que vivía en las reducciones estaba estratificada en tres niveles existiendo estratos sociales mapuche que podemos denominar como estrato alto, medio y bajo ²⁷.

El estrato alto está formado por aquellas familias campesinas que logran un ingreso neto total de más de 10.000 kilos de equivalente trigo. En nuestros casos las familias de este estrato obtuvieron un ingreso promedio per cápita de 2.992 kilos de trigo. Estas familias tienen más y/o mejores tierras, yunta de bueyes y más animales. En general tienen las mejores tierras de la reducción. Entre estas familias encontramos algunas en que uno, o más, de sus miembros trabaja afuera en una ocupación relativamente calificada, (profesor primario, carpintero), obteniendo ingresos no campesinos. En general estos hogares no se dedican prioritariamente a la agricultura.

Este estrato está formado en parte por descendientes y herederos de caciques y principales caracterizándose por tener más y mejores relaciones con el exterior de la reducción que los otros dos estratos. Es, comparativamente, un sector menos desposeído. Su mayor riqueza no proviene de haberse apoderado de recursos de los otros mapuche sino de haber podido defender mejor los suyos por su posición en los canales de interacción entre mapuche y no mapuche.

El estrato alto – y la estratificación de la población mapuche- se debe en una medida considerable a las relaciones de la población mapuche con la sociedad colonial, primero, y con la sociedad chilena después. Las jefaturas adquieren ciertas características señoriales antes de la reducción y el desarrollo de un cierto tipo de

²⁷ Esta estratificación no significa que los mapuche del estrato sean ricos o parte de los estratos altos – ni siquiera medios- de la sociedad chilena. Quiere decir que algunos son mucho menos pobres que otros y que unos pocos no son pobres.

“líder tradicional” que aparecía como el dueño de las tierras de la comunidad²⁸. La sociedad chilena, después de la reducción, buscó y favoreció a las personas mapuche que servían de puente con las reducciones. Aquellas personas que cumplieron o se esperaba que cumplieran con estas funciones obtuvieron ciertas garantías y beneficios.

Los miembros del estrato alto mapuche mantienen, por lo general, distintas formas de relación y entendimiento con los sectores medios o altos en la sociedad local o regional; el apoyo político, el compadrazgo, el acceso a los Jueces o las relaciones con carabineros u otras personas con poder a nivel local o regional ha sido un factor decisivo para que algunos mapuche lograran mantener más recursos y tuvieran el control de las relaciones entre las reducciones y la sociedad chilena externa, usufructuando de sus beneficios.

Por último, algunas de las familias de este estrato logran iniciar una “descampesinización hacia arriba” pudiendo dejar de ser campesinos para transformarse en pequeños empresarios agrícolas que contratan asalariados mapuche. En el ínter tanto es frecuente que obtengan beneficios a través de formas “señoriales”, (o no capitalistas), de renta: arriendo y mediería de tierras y animales.

El estrato alto tiene un ingreso per cápita promedio el doble más alto que el estrato medio y tres veces más alto que el bajo. Esto indica una acentuada diferenciación interna.

El estrato medio estaba constituido por familias con un ingreso neto anual entre los 6.000 y los 10.000 Kg. de trigo al año. Su ingreso promedio per cápita fue de 1.490 Kg. de equivalente trigo.

Este sector medio de los mapuche vive amenazado por la precariedad y acicateado por las aparentes posibilidades de mejorar su situación. No tiene las actitudes de pasividad y fatalismo que se observan en el estrato más pobre y suele generar liderazgos y presiones no pocas dirigidas a criticar los liderazgos del estrato alto.

28 Ver Bunster, Ximena: 1964: 113-114.

El estrato bajo estaría formado por familias con un ingreso neto anual inferior a los 6.000 Kg. de trigo. Su ingreso promedio per cápita fue de 768 Kg. trigo. Estas familias se encuentran en un proceso de descapitalización y endeudamiento.

El estrato más pobre esta formado, en general, por familias que poseen muy pocas tierras, malos implementos y que no tienen bueyes ni otros animales de trabajo. Los hogares de este estrato viven la permanente crisis de economía campesina que no genera excedentes y si endeudamiento. Tanto el déficit de mano de obra –por emigración o muerte de alguno de sus miembros- como el exceso de población en relación a la tierra acentúan esta crisis. Este estrato era el más numeroso y venía incrementándose por el empobrecimiento del estrato medio. Ya no era un estrato formado por los que la sociedad mapuche tradicional calificaba como weoache, los enfermos, los débiles, los marginales.

En el estudio de 1966²⁹ estimamos –muy tentativamente por el tipo de datos disponibles- que un 62% de las familias mapuche que viven en las reducciones pertenecerían al estrato bajo, un 24% al medio y un 14% al estrato alto. Esta situación corresponde al total de familias de distintas reducciones y no necesariamente se da estas proporciones en todas las reducciones. Es observable, en todo caso, una estratificación que se expresa en un perfil piramidal: mientras una minoría pertenece al estrato alto la mayoría está situada en el bajo. Esta estratificación también se expresa en las relaciones de poder y autoridad.

Las familias mapuche “ricas” constituyen un estrato medio a nivel local – más allá de los mapuche- y posiblemente actúan como un “enclave” de las estructuras locales y regionales de la sociedad chilena al interior de las reducciones.

29 Saavedra A. 1971: 62

4.3.2. La familia.

En las reducciones, los hogares ya no están formados por un segmento de un patrilinaje poligínicos. No son la antigua ruka o lob. Los hogares están formados por familias nucleares – en su gran mayoría monógamas- con su constelación de parientes de distinto grado³⁰. La poliginia sigue siendo una práctica teóricamente aceptada pero infrecuente – las mujeres la resisten y los jóvenes la consideran algo del pasado, (de “los antiguos”)- que, ya por esos años, era un hecho excepcional.

Las familias compuestas, formadas por hombres con más de una esposa, ya no eran la situación generalizada. Algunos de los casos encontrados correspondían al de un hombre casado con dos hermanas³¹.

La familia nuclear monógama, de carácter patrilocal³², es la unidad económica, campesina, de los mapuche. Este es el grupo que posee la tierra, que produce, obtiene ingresos y consume. Y lo hace con una gran autonomía respecto a las otras familias. Es, al mismo tiempo, el espacio de las mayores solidaridades y sentimientos de pertenencia – que no excluye la solidaridad existente a nivel de la familia extensa- y la principal agencia de socialización junto con la escuela y otras agencias de socialización no mapuche que se harán presentes de manera progresiva.

El padre sigue siendo la persona con mayor autoridad dentro de la familia nuclear mapuche aunque su esposa ha adquirido derechos y una autoridad que no tenían antes de la reducción. Cuando muere esta posición de jefe de familia es asumida por uno de sus hijos mayores o por su viuda.

La esposa, al interior de la familia nuclear, tiene una considerable y reconocida independencia y autoridad, que aumenta con la maternidad, respecto no sólo a las

30 El estudio realizado en 1966 (Saavedra; 1971) coincide, en este aspecto, con el de Faron de 1952 (Faron: 1961) Faron compara los cambios en el número de familias de cada tipo existentes en 1900 y en 1953, en cinco reducciones estudiadas, mostrando el aumento de las familias nucleares y la disminución de las familias extensas y compuestas. (p. 127) No coincide con la idea de Faron de que los linajes funcionarían en otras esferas como por ejemplo en el “sistema matrilateral de matrimonios”. Me parece que la existencia general de este sistema de matrimonios es discutible para el período que analizamos.

31 Faron resume algunas de las características que habría tenido esta familia compuesta poligínica; (Faron; 1961: 150-155).

32 Las mujeres se van a vivir no sólo a las tierras de la familia del esposo sino que a la reducción de este.

actividades domésticas – incluyendo el cuidado y crianza de los niños- sino que también a “su” huerta y a “sus” animales domésticos.

Marido y mujer mantienen estrechas relaciones de cooperación tomándose muchas decisiones en común y no pocas veces por la influencia de la esposa. Hay ámbitos de manejo preferencial por el marido – como los cultivos y la ganadería en el campo, fuera de la huerta y el corral- y de la mujer, como la huerta y los animales de corral. La esposa tiene un reconocido derecho a disponer y vender los productos de la huerta, aves, huevos, tejidos y otros productos de su trabajo que son considerados de su propiedad ³³.

Esta familia nuclear mapuche experimenta conflictos –e incluso ruptura de lealtades- cuando los niños crecen y su plantea las cuestiones del acceso a la tierra, la herencia y el reemplazo generacional. Los jóvenes tienden a presionar para asegurar su independencia y los viejos a temer a que nadie los cuide y la pérdida de un patrimonio³⁴.

Pienso que esta familia nuclear, entre los mapuche, es la misma institución que existe en los sectores campesinos de la sociedad chilena: ¿Coincidencia? ¿Se tratará de que los mapuche – en nuevos contextos- descubren o inventan la propiedad privada y la familia? Me parece mucho más probable que se trate de la adopción, o la difusión, de una institución, que, en ese caso no puede considerarse “mapuche”.

La “joint-extended family” de Faron es el mismo tipo de familia existente entre los campesinos “chilenos”. El grupo doméstico se desarrolla a través del tiempo pasando por los distintos tipos de familia. La aplicación que hace de las ideas de Fortes, (1949 a y b), es como el mismo lo reconoce “mas bien general alrededor del mundo” ³⁵.

33 Las mujeres viudas con frecuencia logran una considerable autoridad basada en sus derechos sobre la tierra y su autonomía.

34 Tradicionalmente se cautelaba la lealtad entre generaciones al interior del patrilineaje con las ceremonias y significados de los nombres. En el período que analizamos no siempre se pone el nombre del abuelo aunque se hace una ceremonia (conocida como lakutun) para dar el nombre, a los cinco años, y se celebra el día del cumpleaños.

35 Faron; 1961: 124.

Faron menciona una serie de otras prácticas entre los miembros de la familia; prácticas que existen en los campesinos chilenos y en otras culturas. Por ejemplo: ¿No tiende a ser patrilocal el matrimonio entre campesinos no mapuche?.

Los procesos de reemplazo generacional generan, también, situaciones similares más allá de las “fronteras” étnicas. Estos implican otro cambio de importancia, respecto a la cultura mapuche anterior a la reducción, en los derechos de herencia y sucesión y la emergencia de la mujer como “dueña” de tierra, como campesino y jefe de hogar.

Por otra parte Faron – en mi opinión- no convence respecto a la persistencia cultural de los mapuche cuando afirma que los hijos – a pesar de sus diferencias con los padres- cumplen con sus deberes rituales para con ellos reconociéndole una posición de importancia moral y religiosa... y que ello ocurre a pesar de vivir separados³⁶. ¿No ocurre lo mismo en las familias de la cultura chilena... y en otras?.

El matrimonio es la institución a través de la cual se establecen las familias nucleares mapuche y se estructuran las relaciones de parentesco entre las familias de los cónyuges. Las normas matrimoniales existentes entre los mapuche de la década de 1960 estaban experimentando transformaciones significativas. Junto con estos cambios se mantenían y readaptaban una serie de pautas tradicionales asociadas al matrimonio. El cortejo, los acuerdos matrimoniales, la ceremonia de la boda y el divorcio o separación muestran las características culturales que tenía este ámbito de las relaciones sociales entre los mapuche.

Los hombres en edad de casarse – y también las mujeres- buscan esposa, generalmente, fuera de su reducción. Las normas en contra del incesto – a pesar de las referencias en el sentido de que este habría ocurrido con frecuencia en el pasado³⁷- existen y son generalmente respetadas. En los sesenta se consideraba incestuoso, a lo menos potencialmente, el matrimonio con miembros no sólo del patrilinaje y el grupo de residencia si no que con casi todos los miembros de la

³⁶ Faron; 1961: 131.

³⁷ Referencias que casi con seguridad obedecen a confusiones respecto a la nomenclatura del parentesco, a instituciones como la herencia de la viuda y a las conductas durante grandes borracheras.

reducción que podrían ser familiares cercanos, (kiñeque). En las reducciones se ejerce fuerte presión social contra quien cometa incesto. Si alguien persiste lo pueden expulsar de la comunidad; (antes podían matarlo).

Tradicionalmente la manera más fácil – y también la prescrita- de encontrar esposa era entre las mujeres parientes de la esposa del padre que no se hubieran integrado al patrilineaje.

Al respecto Faron afirma:

*“Un hombre busca a su futura esposa fuera de su grupo de nacimiento. Su interés encuentra apoyo y aprobación familiar cuando existen vínculos de amistad entre las familias; y la amistad es más fuerte cuando esta basada en parentesco. Los lazos de parentesco más cercanos fuera del patrilineaje exógamo son los de un hombre y el grupo de parientes de su madre o de otra mujer del patrilineaje – es decir grupos de parientes originados por las mujeres incorporadas al patrilineaje por matrimonio. El cortejo es importante para obtener el favor de la muchacha y la aprobación de la familia, pero el rango de la selección esta definido matrilateralmente”*³⁸.

Faron – reconociendo la influencia de Leach³⁹- otorga especial importancia al “matrimonio matrilateral”⁴⁰ como componente de la estructura social de los mapuche. La reconstrucción genealógica que hace en las reducciones estudiadas avalaría la persistencia de esta práctica.

Un mapuche no se casaría con la hija de la hermana de la madre, (una prima por parte de madre), por que esa tía – de acuerdo a la matrilateralidad- sería la esposa de un miembro del propio linaje, (por ejemplo de un hermano de su padre), y ella es un miembro del grupo de residencia. Su hija es una hermana clasificatoria y, como tal, prohibida. Si esa “tía” se casa con un hombre de otro linaje se rompe esta norma y su hija será considerada un pariente matrilateral y una esposa potencial o preferencial⁴¹.

38 Faron; 1961: 170.

39 Leach, 1951.

40 Este autor utiliza el término “matrilateral” en reemplazo de la expresión “hija del hermano de la madre”, para referirse al tipo de matrimonio preferente con mujeres del patrilineaje materno de un hombre, yendo más allá de la noción de hermano “real” de la madre y sus hijas a la noción de parientes “clasificatorios”. La matrilateralidad se referiría a relaciones matrimoniales entre los linajes del padre y de la madre en que una madre sirve como puente para el matrimonio de otras mujeres de su linaje.

41 Faron; 1961.; 189.

Si un hombre se casa con dos o más mujeres de diferentes linajes sus hermanos y sus hijos tendrían dos o más linajes externos pero cercanos en donde buscar esposas y una red de alianzas sustentadas por relaciones de parentesco.

Esto, según Faron, es lo que habría sucedido entre los mapuche antes de su reducción configurando una estructura social característica basada en la matrilaridad. La poliginia con mujeres de varios linajes no se habría reducido a formar conjuntos circulares de linajes que dan y reciben mujeres sino que habría sido abierto estableciendo nexos y relaciones matrilaterales que reúnen a los mapuche en una sociedad mapuche.

“La estructura del matrimonio matrilateral, consiste entonces en una red de grupos dadores y receptores de mujeres, ninguno de los cuales toma o da necesariamente, esposas a un solo grupo complementario”⁴².

Por mi parte sostengo que, a lo menos en los años sesenta, esta matrilaridad es discutible en tanto una práctica generalizada y que numerosos matrimonios entre mapuche –respetando normas de exogamia- se realizaban fuera de los grupos de parentesco preestablecidos o directamente como decisiones de la pareja que implicaban ruptura con una o ambas familias de origen.

Aún cuando contraer matrimonio es un asunto familiar que implica la aprobación, la participación activa y los acuerdos entre las familias del novio y la novia – debidos principalmente a los derechos sobre la tierra involucrados- es cada vez más frecuente que este sea la decisión independiente de la pareja. Esto último conduce muchas veces a que la pareja –o uno de ellos- rompa con sus parientes y abandone la reducción para, generalmente, emigrar a las ciudades.

Por otra parte, la escuela, el nuevo contexto de relaciones de diverso tipo entre reducciones y formas de vida cotidiana más abiertas hacen que los jóvenes y sus familias puedan relacionarse mucho más allá de las respectivas familias de origen y sin necesidad de preservar o estructurar congregaciones mayores basadas en la continuidad de relaciones matrimoniales.

42 Faron; 1961: 201.

Los mapuche consideran que antes, un par de generaciones atrás, los matrimonios eran de otra manera pero que los jóvenes han cambiado con la vida en las reducciones.

En todo caso, los matrimonios en las reducciones conducen a que generalmente los hermanos y hermanas adultos vivan en distintas reducciones. La exogamia y la residencia patrilocal hacen que las mujeres se vayan a las reducciones de sus maridos y que los hombres se queden donde nacieron.

Las relaciones de una pareja antes del matrimonio debieran seguir las pautas de un cortejo que conduce al matrimonio aunque esto, con frecuencia, ya no ocurría así en los sesenta. El cortejo debe ser aceptado por las familias involucradas si se quiere que este termine en un matrimonio con acceso a la tierra e integrados a la vida de la reducción. Sin esta aceptación la pareja no podrá instalarse como tal, con la debida independencia, en su comunidad reduccional. Este hecho, que por un lado pareciera robustecer la norma de ingerencia de los padres, provoca, también, por el otro, que los jóvenes busquen su independencia dejando la reducción y emigrando a las ciudades o preparándose para hacerlo.

Las relaciones sexuales prematrimoniales son aceptadas como parte del cortejo⁴³ pero estas implican un compromiso de matrimonio cautelando el muy probable embarazo. Emparejarse es sinónimo de relaciones sexuales y así lo recuerdan las palabras - thungun o kintun- utilizadas para referirse a este hecho.

Si el cortejo resulta en embarazo el hombre debe cumplir con su compromiso de matrimonio. Si no lo hace es socialmente castigado⁴⁴ y muy probablemente deberá irse de la reducción.

Por su parte las mujeres no deben abortar. Pero ello ocurre con alguna frecuencia con el resultado de que, también, esas mujeres abandonan la reducción. Las madres

43 En la cultura mapuche tradicional parecen no haber existido normas específicas que preservaran, o valoraran, la virginidad de la mujer.

44 Este castigo implica desde las habladurías hasta que el padre no le de tierras. Además se amenaza al novio con la esterilidad: la novia desdeñada realizaría una práctica, de carácter mágico, denominada koftun que consiste en quemar los testículos del recién nacido –previamente muerto- en el fuego de una bruja para que el padre, castigado, quede estéril. A veces esta práctica se realiza y algunas madres solteras prefieren actuar de esta manera y no revelar a su familia el nombre del padre. Ya que hacerlo implicaría el deber de exigir compensación a otros niveles. Después de ello la madre deja la reducción pudiendo ocurrir que el padre es informado del koftun en su contra.

solteras no reincidentes, en todo caso, suelen encontrar un nuevo novio y casarse; pero no sin dificultades.

Las normas del noviazgo entre los mapuche de la década de 1960 no deben ser vistas como la persistencias de una institución tradicional. Estas son, más bien, la búsqueda de nuevas normas – a partir de las existentes- que den cuenta de los equilibrios requeridos para un difícil reemplazo generacional, como campesinos con escasez de tierras, en el contexto de las reducciones.

Estas normas, de una y otra manera – tanto por sus funciones explícitas de llegar a un matrimonio bien acordado como por aquellas latentes en la dirección de descartar a una parte de los interesados- están regulando un reemplazo generacional que implicará, de manera creciente, el que muchos jóvenes dejen la reducción.

A mediados de 1960 ya pocas veces se concerta o “arregla” el matrimonio entre las familias sin considerar los sentimientos de la joven pareja. La intervención u acuerdo de las familias, no obstante, es imprescindible si la pareja no quiere tener que dejar la reducción ya que sin la aprobación familiar no obtendrá tierras.

Los rituales matrimoniales podían iniciarse formalmente con el “rpto de la novia” (cureyewen). Este consiste en que el novio saca a su novia de la casa de sus padres y la trae a la de los suyos. La acción puede ser más o menos histriónica, o ceremonial, según la importancia de las familias y su apego a las tradiciones. Las formas tradicionales son recordadas por algunas personas que las relatan – como cosas de otros tiempos- cuando se presenta la ocasión⁴⁵.

Un conjunto de prácticas culturales, relativamente tradicionales, asociadas a los acuerdos matrimoniales y la boda pueden verse en Moesbach (1936), Cooper (1946) y Faron (1961). Estas prácticas, en los años sesenta, se realizan sólo en algunos matrimonios no sólo “tradicionales” sino que de mapuches de cierta importancia y con los medios económicos para hacerlo. Ya, para los años cincuenta Faron señalaba que, generalmente, los arreglos matrimoniales eran mucho más restringidos y los intercambios mucho menores que los que se mencionan y que en

45 Estos relatos son bastante coincidentes a las prácticas expuestas por Moesbach, 1936: 231-69 y Cooper, 1946:720

estos participan sólo los familiares mas directos. La opinión del jefe de la reducción tiene escasa importancia en la medida en que su autoridad respecto a las tierras de la reservación ha disminuido considerablemente.

La contribución de los linajes al matrimonio tiene una considerable importancia simbólica pero el apoyo material dado a la pareja no es necesariamente grande. El aporte matrimonial más importante es la parcela de tierra dada al novio por su padre y sobre la cual la novia ejerce derechos consuetudinarios. Los parientes más cercanos proveen las cosas imprescindibles.

El matrimonio entre mapuche es frecuentemente solemnizado después por el matrimonio católico y por su inscripción como matrimonio civil. Esto se hace porque legaliza derechos más sólidos a la mujer, eventualmente viuda, para reclamar herencia frente a los derechos tradicionales de los hermanos del esposo muerto –como menciona Faron ya en 1953- además de por motivos religiosos difíciles de establecer para esos años.

Un hecho de muy significativa importancia, respecto al matrimonio entre los mapuche de las reducciones, es que la tierra se ha transformado en el factor de mayor importancia en los acuerdos matrimoniales. Ello es perfectamente esperable si se tiene en cuenta la creciente escasez de tierras para una población que vive en base a una economía campesina.

Entre los mapuche de mediados del siglo XX ya no sucede como en la cultura mapuche antes de las reducciones en que era necesario pagar un alto y visible “precio de la novia” para lograr una esposa ⁴⁶. Ahora se hace de manera invisible y con intercambios aparentemente simétricos ⁴⁷, -que suponen un aumento de la dote de la novia,- a través de derechos otorgados sobre las tierras. La familia de la novia intenta “compensar” la tierra pero más bien lo que hace es aceptar un precio de la novia – tradicionalmente alto- que incluye derechos sobre la tierra.

Con la reducción la tierra se transforma en el principal elemento de las negociaciones que acompañan el matrimonio. Los otros bienes tienen un valor

46 Mariño de Lovera:1865: 124. Cooper, 1946:719.20.

47 Titiev: 1951 Moesbach, 1936.

más bien simbólico asociados al prestigio. Tanto la dote como el precio de la novia incluyen animales, artículos de plata y tejidos de lana dependiendo de la riqueza e importancia de los novios.

Sin tierra el matrimonio es muy difícil, a menos que se vayan de la reducción. Esto es de alguna manera forzado cuando, además, se produce a partir de un conflicto entre el novio y sus padres.

Una mujer casada, proveniente de otra reducción, ejerce una serie de derechos sobre la tierra otorgados por el linaje de su marido. El valor de estos derechos es mucho mayor que la dote que aporta en los acuerdos de matrimonio. Después de la muerte de su esposo ella es considerada “dueña” de su casa y campos, y, si ella no tiene niños y vuelve a casarse, (con permiso de los mayores del linaje de su esposo), su nuevo esposo adquiere control efectivo sobre los campos a través de este medio. Una viuda puede ejercer gran capacidad de decisión respecto al acceso a la tierra y otros bienes de sus hijos sin aprobación del linaje de su marido. Ella tiene derecho a vivir en la reservación hasta que muera⁴⁸.

Los matrimonios secundarios, con otras esposas así como sus formas de soroato⁴⁹ y herencia de la viuda han disminuido hasta transformarse en muy poco frecuentes. Estos pueden producirse si el marido se casa con otra mujer en caso de muerte o separación de la primera esposa.

No existen prohibiciones para ninguno de los cónyuges respecto a casarse de nuevo si uno de ellos muere o si la deserción o divorcio han terminado la unión.

Se ponen más restricciones para un segundo matrimonio de una viuda. Estas “debieran” casarse con un hermano de linaje del esposo, bajo los términos de la herencia de la viuda y los derechos basados en el linaje si es que quiere permanecer en las tierras de su marido; pero ello ya rara vez ocurre.

48 Ver Faron; 1952: 208.

49 Se dice que cuando un hombre se casa con una hermana de su esposa, (matrimonio sororal), lo hace por la facilidad de conseguir una segunda esposa del mismo grupo. Y también porque piensa que esposas que son hermanas vivirán en mayor armonía en la misma casa. En caso de que un hombre tenga esposas que no son hermanas lo más frecuente es que cada una tenga una casa separada para ella y sus hijos. Estas pueden estar, incluso, en distintas reducciones.

Si la mujer permanece en la reducción de su marido usualmente ella no tiene permiso para casarse de nuevo con alguien que no sea del patrilinaje del marido. Aun cuando tiene derecho a reclamar las tierras del marido esto funciona en su contra si quiere casarse con alguien de fuera. Si no tiene tierras propias – y si no es joven y tiene varios hijos- sus posibilidades de casarse de nuevo son escasas.

Si una mujer regresa a su reservación natal ella es libre de casarse con quien quiera y sus oportunidades serán mayores si ella tiene derecho a tierras allí. En muchos casos su nuevo marido tendrá una residencia uxorilocal.

La obligación moral de tomar por esposa a la viuda del hermano – o del padre- ya no es compulsiva y el hermano sólo tiene el deber de ayudar a la viuda en la siembra y cosecha de su campo. Además, con frecuencia esta regresa a su reducción, donde tiene tierras, y libera al cuñado de sus obligaciones.

El divorcio practicado entre los mapuche en las reducciones implica algunas disposiciones respecto a los bienes del matrimonio cuando este se termina.

Si la mujer deja la reducción del marido ella renuncia a sus derechos sobre la tierra; representando una especie de devolución del “precio de la novia”. Su familia asume nuevamente la responsabilidad de apoyarla haciéndole un lugar en su reducción natal y en tierras que ella puede reclamar como suyas. En caso de hacerlo el esposo la mujer debiera quedarse con los derechos sobre la tierra, lo que ocurre, aunque no tan fácilmente como cuando es la mujer la que se va.

Los hijos de una pareja divorciada siguen siendo miembros del patrilinaje del padre pero los más jóvenes suelen irse con su madre. Es costumbre que estos niños adquieran derechos sobre tierras en la reducción de su madre cuando ella muere; pero es extremadamente difícil lograr ejercer estos derechos.

4.4. CREENCIAS

Ceremonias y rituales

En la década de 1960 existían tres prácticas culturales – el *nguillatún*, el *awn* y el *machitun*- que correspondían a las manifestaciones del sistema de creencias mapuche descritos por Faron para la década de 1950⁵⁰.

El concepto de una relación de mutua dependencia entre los vivos y sus ancestros era central en la moralidad – sea esta religiosa o no- de los mapuche. Esta relación entre vivos y muertos se manifestaba en el *nguillatún* y en los funerales (*awn*).

Nguillatún

A mediados del siglo XX el Nguillatún era una ceremonia bastante frecuente en las reducciones. Algunas descripciones de esta ceremonia se encuentran en Faron (1961), Alonqueo (1985), Gunderman (1985) y Dillehay (1990).

Esta ceremonia se celebra antes o después de las cosechas. No existe un calendario exacto. Se haría en torno a la luna llena. En las comunidades mapuche del alto Bío Bío se realizan uno dos y hasta tres nguillatunes al año. Generalmente durante la primavera, el otoño y el momento de la recolección de piñones. El evento dura tres días.

Los ritos tienen lugar en un recinto especial en forma de herradura que circunscriben ramadas y abiertos al oriente. Diversas observaciones de esta ceremonia muestran que en el centro del lugar ritual donde se realiza el *nguillatún* se encuentra el *rehue*, (lugar puro o auténtico); es el lugar en el cual se realiza el

50 Respecto a sus interpretaciones me parece discutible el carácter generalizado de "religión" que Faron atribuye a las creencias mapuche por esos años. Aun cuando es cierto que ya se había formado – o adoptado- una religión – fuertemente influida por el Cristianismo y la evangelización- es muy probable que esta no fuera el sistema generalizado de creencias entre los mapuche de mediados del siglo XX.

sacrificio y vincularía el *mapu* con el *wenu mapu*. Se limpia a través de galopes y gritos (*awun*) La acción ritual del sacrificio es realizada por el *Ngenpin*, *Ngendungu* o *Ngillatufe*, quien dirige el rito. Estos matan a un animal. Generalmente un cordero.

En algunas ocasiones invitan a comunidades vecinas, acción que a su debido momento es reciprocada. Los grupos invitados son acogidos como huéspedes y pródigamente agasajados con alimentos. Se integran plenamente a la acción ritual.

Según Faron el Nguillatún “...es un rito de fertilidad agrícola realizado generalmente antes de las cosechas para suplicar a los poderes que aseguren la producción de cultivos, animales y la prosperidad y el bienestar de los mapuche. También se realiza después de las cosechas para agradecer, para pedir protección continua contra las fuerzas del mal y a veces para registrar reclamos o quejas por cosechas pobres o la pérdida de animales. Se da una especial atención a los espíritus de los jefes muertos quienes caminan en compañía de hijos de los dioses y quienes son llamados para interceder ante ñenechen y el panteón en ayuda de la gente. Se suplica a los dioses regionales como el dios y la diosa del viento sur (*huillifucha* y *huillikushe*) para que atenúen sus fuerzas o a ñenechen que lo haga. El ñillatun se hace siempre en un campo ceremonial tradicional y bien demarcado de la reducción anfitriona. Donde la tradición se recuerda, se hace un recuento mítico de las relaciones entre este lugar sagrado y el linaje dominante de la reducción anfitriona”⁵¹.

En la época apropiada, una reducción, o un conjunto de ellas, empieza los preparativos para realizar un nguillatun. Con frecuencia tres reducciones celebran el nguillatun anualmente; cuando es posible. En cada ocasión uno de los del grupo es el anfitrión y los otros participan como miembros responsables, (diferenciados de los meros participantes). La función congregacional del nguillatún remitiría, en primer lugar, y según algunos antropólogos- a tres reducciones emparentadas por la matrilateralidad (matrimonios con *ñuke*)⁵² La congregación que se produciría en el Nguillatun involucraría no sólo a los miembros de tres linajes emparentados

51 Faron, 1961: 213

52 Faron (1961, 1964), Foerster (1995b), Dillehay (1990)

matrilateralmente y sus invitados sino que también a los ancestros verdaderos y míticos y a las “divinidades”.

A comienzos del siglo XX habrían comenzado a participar las machis en los rituales del Nguillatun⁵³; con ello el Nguillatún habría adquirido un giro más chamánico que sacerdotal.

El nguillatun es una ceremonia pública que cumple tres funciones principales interrelacionadas: a) congregar, o reunir, a varios patrilinajes, b) mantener y actualizar el conocimiento público y c) funciones religiosas.

Esta ceremonia sería una de las “fuentes” del conocimiento culturalmente establecido de los mapuche. A través de ella, ritualmente, los mapuche lograrían reunir el “mundo etéreo”⁵⁴ y el “mundo físico”.

Awn

Esta práctica cultural corresponde al funeral de un mapuche y se realizaba aún, de vez en cuando, en la década del sesenta expresando otro aspecto de las creencias de los mapuche.

Dillehay, en base a los trabajos de Faron, sostiene que esta ceremonia se relacionaba directamente con los ancestros auténticos y estaba dirigida a asegurar que los espíritus recién liberados de los muertos pasaran sin problemas al wenu mapu.

En el awn, sería un *wepufe* el que hace un discurso mencionando a los antepasados auténticos anteriores del linaje de la persona muerta, destacando sus logros y sus obligaciones en el cuidado de los vivos, así como también a los dioses antepasados míticos. La función de este ritual parece haber sido proteger al muerto

53 Coña Pascual, 1973.

54 Imagen del mundo ancestral ideológicamente construido.

de las fuerzas malignas en su paso al wenumapu, ubicado más arriba que la tierra pero precedido por un espacio en el que actúan fuerzas malignas.

En todo caso, con el nombre de awn o de amulpüyün, o con las variantes que puede haber tenido esta ceremonia funeraria, es evidente que esta ceremonia o ritual está prácticamente desaparecida. Sus últimas manifestaciones se parecen mucho a las ceremonias funerarias cristianas⁵⁵.

Machitún

El machitún es una práctica cultural de tipo chamánico que realizaba frecuentemente el machi en las reducciones en la década de 1960. Este ritual se hacía principalmente para sanar o mejorar a una persona “sacándole el mal” que le habían puesto dentro. Los bailes mágicos y el uso del kultrún tienen especial importancia en este ritual.

El *machi*, generalmente una mujer, interviene en la lucha entre las fuerzas del bien y del mal. En el *machitun* realiza una acción curativa de carácter teatral y admitida como calculada para impresionar a sus pacientes y observadores con su poder. En el ritual utiliza un tambor (*kultrun*) y un palillo especialmente decorado, un sonajero o un cinturón con monedas de plata, y numerosas hierbas especiales. Ella sopla humo sobre el cuerpo del paciente, hace aspersion de agua, saca objetos intrusivos de partes afectadas del cuerpo, etc. Generalmente actúa “poseída” por un espíritu familiar que “habla” en una lengua especial a través de la machi para ayudarla (*thugulmachin*). Las machi que son ventrílocuos son capaces de transmitir las voces de sus “espíritus” creando una atmósfera de misterio que atrae la atención de todos los reunidos. Por definición una machi es parte de las fuerzas del bien para combatir el mal y ayudar a la gente. No obstante, el hecho de que ella tenga contacto personal con las fuerzas del mal, que ella entre al mundo sobrenatural e intente vencer a los espíritus malignos, a veces causa miedo en la gente que teme que una particular machi pueda hacerles el mal a ellos mismos, como capaz y sospechosa de practicar encantamientos o brujería. Las machi son obviamente

55 También en este caso se puede suponer un sincretismo...o sostener que es una enajenación de prácticas mapuche desde el cristianismo.

importantes para los mapuche quienes, a través de ellas, tratan con lo sobrenatural. Las machi, no obstante, ya en la década de 1950, no habrían actuado – a lo menos en forma significativa- en los Nguillatunes a nivel de una acción social en que la congregación ritual está involucrada como una comunidad moral”⁵⁶.

En el machitun se complementan dos formas de acción para curar al enfermo: la sugestión terapéutica, producto del estado hipnótico provocado por la machi en los participantes, especialmente en el enfermo y por su propio estado de trance, y el poder medicinal de las plantas empleadas. Existen numerosas descripciones de un machitún⁵⁷.

56 Faron, 1961: 212 - 213.

57 Dowling, Jorge: 1971; Isamit, Carlos, 1934; Josept, Claude, 1930; San Martín Rene, 1976a. Manquilef, M. 1914: 838; Robles R. Eulogio; 1908: 583-594; Coña Pascual.

4.5.

PODER Y AUTORIDAD

La consideración del fenómeno del poder es un asunto fundamental para comprender las características y la situación de los mapuche en el periodo que estamos analizando. A pesar de su importancia, la cuestión del poder es prácticamente dejada de lado en los estudios etnográficos de los mapuche. A lo más estos se plantean el asunto del poder al interior de una supuesta sociedad mapuche o remiten a las relaciones de poder en las culturas mapuche anteriores a su reducción.

Por mi parte quiero comenzar esta reseña respecto al poder y la autoridad en relación a los mapuche a mitad del siglo XX destacando que esta población mapuche es parte –como dominada- de una estructura y un sistema de poder de carácter nacional e internacional, que se expresa a nivel regional y local.

La sociedad chilena ha suprimido el poder independiente de los mapuche y les ha impuesto el poder del Estado. Al interior de la sociedad chilena los mapuche experimentan los efectos del ejercicio del poder que tienen una serie de actores sociales a distintos niveles y en diferentes ámbitos.

Los asuntos, o aspectos relacionados con el poder y la autoridad, a que nos referiremos a continuación sólo pueden ser entendidos en el contexto que hemos mencionado más arriba.

4.5.1. Autoridades en las reducciones

En las reducciones, durante los años que estamos considerando, existían dos tipos de autoridades: unas autoridades que podemos llamar “tradicionales” y otras que correspondían a liderazgos emergentes de distinta índole que llamaremos “modernas”.

Las autoridades tradicionales correspondían a los jefes, caciques, caciquillos o personas que “hacen de cacique” –en esos años casi nunca se usaban las expresiones de lonko o huerquén como se hace hoy día- y a las machi. Estas autoridades, aunque erosionadas, existían en prácticamente todas las reducciones.

Los principales, caciques, o jefes de una reducción eran hombres, generalmente viejos, descendientes de la persona a nombre de la que se otorgó el Título de Merced y probablemente el mayor, o uno de los hombres mayores, de ese patrilinaje.

Otra autoridad tradicional importante era la machi, el chaman de la cultura mapuche.

Según Dillehay es la machi “...quien controla el conocimiento esotérico de los sagrados códigos y normas de la sociedad mapuche y de cómo se legitima la autoridad de los jefes...el machi mantiene un rol muy influyente aunque a menudo oculto en los asuntos políticos de la sociedad...”⁵⁸. Y agrega que la machi se presenta como mediadora que legitima proyectos, acontecimientos y acciones de las comunidades mapuches y de las autoridades políticas “reales” de los jefes o lonkos, ante el cuerpo de autoridad último, el Ad mapu o ley consuetudinaria.

Como consecuencia de la reducción los lonkos perdieron autoridad y poder dentro del estado nacional siendo desprovistos de una expresión formal y secular del poder político. Es así como parte de la sociedad mapuche se habría orientado – según Citarella- hacia el “poder sagrado” que reside en la ceremonia ritual como una forma de expresión política. A este respecto, *“La función principal de la machi en el ritual consiste en actuar como mediadora influyente en las relaciones internas de la comunidad, promoviendo la unidad, la hermandad, la eliminación de los conflictos, la solidaridad, el buen comportamiento, todos elementos que ayudarán al bienestar comunitario. También fomenta las relaciones de amistad y parentesco entre individuos de diferentes congregaciones rituales que a su vez facilita el establecimiento o continuidad de alianzas económicas, tecnológicas e ideológicas acordes a la tradición que, desde esa perspectiva ayudarán a la supervivencia cultural”*⁵⁹.

58 Dillehay, 1985: 142.

59 Citarella, 1995: 223.

Citarella concuerda con la tesis planteada por Dillehay y señala que el proceso de aculturación ha fortalecido, en ciertos sectores, el rol de la machi ya que ha logrado mantenerse como un elemento cohesionador del grupo. En esta dimensión algunas han incorporado en su discurso la función reivindicativa, como un aspecto más de la autoidentificación cultural.

“La pérdida de la identidad cultural; el abandono de las costumbres, ritos y creencias...han sido interpretados por las machis como la causa de la aparición de enfermedades, epidemias, muertes y/o malestares físicos”⁶⁰.

La machi habría adquirido otros roles y funciones durante el siglo XX; por ejemplo su participación en asuntos políticos debido a la disminución del poder político de los lonkos a causa de la reducción.

4.5.2. Organizaciones y dirigentes

En la segunda mitad de la década de 1960 existen otras organizaciones mapuche – y dirigentes mapuche de otro tipo- ya plenamente desarrolladas. Estas son Asociaciones que reúnen a personas mapuche de distintas reducciones y de diferentes lugares geográficos constituyendo movimientos sociales y formas de participación política.

Las primeras organizaciones mapuche de este tipo surgen pocos años después de iniciado el proceso de reducción y como un intento de responder a la usurpación de las tierras que los mapuche habían recibido en la radicación. Son, también, una respuesta a la discriminación y los múltiples abusos que se cometían en contra de los mapuche y, además, una forma de insertarse en la sociedad chilena a la que habían sido incorporados. Las principales demandas de estas organizaciones son la defensa de sus derechos sobre la tierra, de su cultura y del respeto para el pueblo mapuche ⁶¹.

60 Citarella, L. y otros, 1995:201.

61 Foerster y Montecino, 1988; ver Capítulo Once

La *Asociación Nacional Indígena*, formada en 1953 con el liderazgo de Martín Painemal, luchaba por la tierra y tomaba partido por el cambio social, económico y político de la sociedad chilena. Vinculada al Partido Comunista, esta organización se oponía a la división de las comunidades. A fines de la década del cincuenta las organizaciones huilliche se integraron a esta *Asociación*. Años más tarde, durante la reforma agraria formaron parte de la *Confederación Ranquil*.

En 1961 la *Asociación Nacional Indígena* participó en un Congreso de Organizaciones Campesinas en Santiago, resolviendo crear una sola organización refundida en la *Federación Nacional Campesina e Indígena* (FCI) uno de cuyos líderes fue Eusebio Painemal.

En enero de 1969 se formó la Federación de Trabajadores Agrícolas y Mapuches Luis Emilio Recabarren que agrupó a sindicatos y campesinos mapuche de Arauco y Temuco. Esta Federación apoyó y promovió la recuperación de tierras reduccionales. Rosendo Huenumán fue su dirigente más destacado.

En el año 1969 se formó la *Confederación Nacional Mapuche*. En el Congreso Mapuche de Ercilla se propuso un proyecto de ley que culminaría con la Ley Indígena 17.729 de 1972 durante el Gobierno de Salvador Allende. La *Confederación Nacional Mapuche* se transformó en el organismo más representativo del pueblo mapuche.

4.5.3. Politización de los mapuche

Los mapuche, como ciudadanos y miembros de la sociedad chilena, como pueblo indígena viviendo y haciendo la historia de la segunda mitad del siglo XX, tenían también identidad política. Obviamente, no todos estaban en el mismo bando ni tenían las mismas ideas políticas pero, sin duda, participaban en política y eran parte de los procesos políticos de aquel entonces.

Es equivocado “ver” las relaciones de los mapuche con la política exclusivamente como una manipulación y utilización política de los mapuche por los huinca o, a la inversa, como estrategias de un pueblo étnico que busca aliados políticos⁶².

62 Esta es la visión que predomina en el trabajo de Foerster y Montecino, (1988) y en la “Historia de un Conflicto”, de Bengoa; (1999)

La historia de Chile entre 1960 y 1973 está marcada por tres grandes fuerzas político sociales: el *allessadrismo*, el *freismo* y el *allendismo* ⁶³.

Estas tres perspectivas no eran – como se pretende con frecuencia- sólo y principalmente “externas” a los mapuche. Eran suscritas y sustentadas por los propios mapuche. Estos no rehuían una politización que era parte de procesos históricos a los que pertenecían. Las grandes movilizaciones mapuche de aquellos años, las más masivas y activas de su historia en el siglo XX, fueron, simultáneamente, étnicas, campesinas y políticas ⁶⁴.

El PC, la izquierda chilena y Salvador Allende tenían una ya larga presencia entre los mapuche. Y muchos mapuche estaban politizados.

En los sesenta la cuestión mapuche, siendo un asunto étnico, era principalmente un asunto rural y especialmente campesino. La politización de la cuestión mapuche tenía que adoptar, necesariamente, formas indígenas, rurales y campesinas. Y así ocurrió.

Las movilizaciones campesinas casi siempre demandan tierras. Las movilizaciones indígenas invocan siempre un pasado cercano y demanda una libertad y un territorio arrebatado. Ello no impide que estas movilizaciones se politicen, ni que se hagan, eventualmente, revolucionarias.

En aquellos años la consideración de lo étnico y lo interétnico estaba presente en los hechos, en las formas de acción, en los dirigentes y en el lenguaje. Estaba presente en las demandas y en los programas, proyectos y propuestas. Pero, en esos años, se trataba de no separar lo étnico de las clases, de la política y el poder.

Entre 1970 y 1973, con el triunfo de Allende y el Gobierno de la Unidad Popular, la cuestión mapuche se planteó, y con importancia, en torno a la “vía chilena al socialismo”.

63 Un análisis de estas fuerzas político – sociales en “Chile 1970-1972: Capitalismo y lucha de clases en el campo”. (Saavedra A. 1975).

64 El esquema de un tránsito de lo campesino a lo étnico y de allí a lo etnonacional, como lo plantean Foerster y Lavanchy, en la historia de los movimientos mapuche puede parecer novedoso y atractivo pero es equivocado.

En Chile la década del sesenta corresponde a una aguda crisis de un modelo de sociedad y de un proyecto político que se ha denominado nacional desarrollismo. El período llamado de “crecimiento hacia adentro”, de industrialización sustitutiva de importaciones y de un “estado de compromiso” llegaba a su fin.

A partir de 1964, los esfuerzos por reformar la sociedad chilena, agudizaron su crisis. El intento de una vía chilena al socialismo, a partir de 1970, provocará el colapso del tipo de sociedad que había existido en Chile en las últimas cuatro décadas.

Los años sesenta son tiempos de poderosos movimientos sociales de carácter reformista y revolucionario y la población mapuche no es ajena a estos procesos.

Discrepo con Bengoa cuando afirma que los mapuche, en los sesenta, se movilizaron “en busca de la comunidad perdida”⁶⁴. Lo hicieron buscando ser tratados con respeto y sin discriminación como indígenas mapuche y, sobre todo, buscando recuperar y obtener tierras y apoyo del Estado para prosperar como campesinos. Lo hicieron, también, dando desahogo a una justa indignación por los abusos y expresando una ira acumulada entre frustraciones por su derrota y sometimiento como indígenas⁶⁵. No pocos, también lo hicieron con la ilusión de lograr una sociedad más justa y humana.

El esquema que interpreta la movilización y participación política de los mapuche como alianzas erróneas de la etnia, o como manipulación por ingenuidad o equivocación, para concluir que los mapuche aprendieron a no confiar en los huincas y, en especial, en los políticos y en los movimientos de izquierda – que los embarcaron y dejaron botados- es falso y mal intencionado.

A partir de 1964 la población mapuche se verá involucrada de manera creciente en los procesos reformistas y revolucionarios de la sociedad chilena así como en los procesos orientados a contenerlos. En los años que vienen los mapuche

64 Bengoa, J.1999: 149.

65 Estas dos últimas razones o motivos para la movilización mapuche son, sin duda, mucho más “étnicas” que campesinas pero no significan mirar hacia el pasado y buscar una comunidad que ya era considerada claramente como la de “los antiguos”. Se la invocaba con respeto pero sabiéndose diferentes y deseando serlo.

formarán parte de la polarización de la sociedad chilena y de la politización de sus movimientos sociales. De una y otra manera los mapuche se vinculan con el alesandrismo, el freismo y el allendismo y la cuestión mapuche se hace parte de la contienda política.

La vinculaciones de organizaciones mapuche con la izquierda y el movimiento obrero y popular no fueron nuevas. Tenían ya una larga historia.

La Sociedad Mapuche de Protección Mutua, formada en 1916, se transformaría el año 1922 en la Federación Araucana, con Manuel Aburto Panguilef y se vincularía con la Federación Obrera de Chile y el Partido Comunista. En 1931 plantea una República Independiente Mapuche, que sería posible con la instauración del socialismo.

El *Frente Unico de Araucanos de Chile* (FUA), formado en 1938, apoyó a Pedro Aguirre Cerda y se afilió a la Confederación de Trabajadores de Chile, (CTCH).

La *Sociedad Araucana Nahuelhuel* y la *Sociedad Araucana Butahuillimapu*, formadas en 1938, se relacionaron desde un principio con la Federación Obrera de Chile (FOCH).

Entre los años 1964 y 1973 la población mapuche participó activamente en un notable proceso de movilizaciones populares. Estableció compromisos e incubó ilusiones. Primero con la reforma agraria y el INDAP, a las que concurrían el freismo y el allendismo; con el allendismo, la vía chilena al socialismo y las *corridos de cerco* después.

Este periodo de la cuestión mapuche terminó abruptamente con la derrota de las movilizaciones emprendidas. Esta derrota se produjo con el Golpe Militar del 11 de septiembre de 1973 y a consecuencias de la fuerte represión practicada por el Estado y los partidarios del Golpe. Los esfuerzos por intentar cambiar la sociedad existente por una sociedad que satisficiera las demandas mapuche habían fracasado. En esta contienda, como era de esperar, habían vencido los más fuertes.

4.6. SUBCULTURA MAPUCHE

Los mapuche – en la mitad de siglo XX- eran un **pueblo indígena campesino** que formaba parte de la sociedad chilena. Ya no eran una cultura y habían pasado a ser una subcultura.

¿En qué consistía esta subcultura y porque podemos considerarla como tal?

La subcultura mapuche, en aquellos años, se definía fundamentalmente por sus relaciones con la sociedad mayor y no por los vestigios, las adaptaciones o sincretismos de la cultura tradicional.

La población mapuche, en la primera mitad del siglo XX y antes del colapso de sus economías campesinas, logró configurar una *subcultura étnica de resistencia* en tanto indígenas radicados en reducciones. Estos “predios” fueron culturalmente apropiados por los mapuche y a partir de ellos reestructuraron relaciones sociales intramapuche y con los huincas.

En y desde las reducciones los mapuche adquirieron características de un pueblo indígena particular, el pueblo mapuche. En este sentido las reducciones, impuestas por otra cultura, se transforman por apropiación, e innovación cultural, en espacios territoriales étnicos, redefinidos, ahora, en tanto indígenas. Las reducciones pasan a ser “comunidades indígenas” y el uso de este término es correcto en la medida en que no se le atribuyan significados de persistencia de una cultura mapuche anterior al proceso de reducción de la población mapuche. Por mi parte prefiero hablar de reducciones mapuche.

En las reducciones, a pesar del carácter individual, como campesinos por cuenta propia, de las actividades económicas, se constituyó un espacio territorial propio, el espacio comunal de los miembros de cada reducción. La importancia de este hecho es claramente observable en los conflictos por las “tierras usurpadas” y en los esfuerzos actuales de algunas organizaciones mapuche por constituir

una territorialidad mayor a partir de esta “territorialidad comunal” construida por la resistencia mapuche en sus reducciones.

Hacia lo años sesenta la población mapuche no sólo tenía una fuerte identidad étnica sino que constituía, mayoritariamente, una subcultura formada por “comunidades” mapuche que actuaban en parte, y sólo en parte, como una sociedad étnicamente diferenciada, y no autónoma, al interior de la sociedad chilena.

Los mapuche no habían pasado a ser, en esos años⁶⁶, sólo una población étnicamente diferenciada –como lo son mayoritariamente en la actualidad- sino que se habían transformado en una subcultura indígena de resistencia.

El uso de este concepto, subcultura indígena de resistencia, se justifica para caracterizar a la población mapuche en la década de 1960 por las siguientes razones:

- a) Los mapuche ya no eran una cultura. Habían perdido su autonomía y ya no eran un sistema cultural que permitiera la existencia y reproducción de la población mapuche sin la cultura ajena que se les había impuesto. Dejaron de serlo porque fueron obligados a formar parte de una sociedad y una cultura mayor, o más inclusiva, que los sobredeterminaba. Con ello perdieron el control cultural respecto a elementos culturales propios fundamentales⁶⁷.
- b) A pesar de lo anterior los mapuche reconstruyeron un subsistema cultural, que incluía la mantención de algunas prácticas culturales tradicionales, en base a la transformación de las reducciones en sus comunidades.
- c) La reconstrucción de un subsistema cultural mapuche fue posible por la formación de nuevas “sociedades mapuche”, de carácter local y regional, a través de las comunidades, filiaciones, y relaciones de parentesco establecidas en las reducciones y entre varias reducciones. Estas nuevas pequeñas

66 En la actualidad muchos mapuche, probablemente la mayoría, ya no son una subcultura; menos aún una cultura. Siguen siendo históricamente un pueblo indígena y los sectores más movilizadados hacen serios esfuerzos por revertir esta situación. Las tendencias a transformarse en sólo una población étnicamente diferenciada, e incluso en una población con un origen étnico reconocido pero prácticamente indiferenciada son fuertes.

67 Estoy utilizando la conceptualización de B. Batalla. (Batalla, B.: 1988).

sociedades permitieron el ejercicio de un control cultural de importancia, por parte de los mapuche, respecto a una cultura propia, formada por elementos culturales propios y muchos y muy importantes elementos culturales ajenos.

d) Este subsistema cultural, que denominamos subcultura, ya no era puramente mapuche, era **indígena mapuche**. La nueva identidad de indígena influye de manera decisiva en aspectos objetivos y subjetivos de este nuevo subsistema cultural.

e) Un rasgo significativo de este subsistema cultural mapuche es su resistencia étnica a la subordinación respecto a los huincas y a la sociedad chilena.

Una vez radicada en las reducciones la población mapuche no se desintegró socialmente sino que redefinió sus relaciones sociales apropiándose de estas reducciones como “sus” comunidades.

La población mapuche, en las reducciones, adoptó nuevas formas y prácticas culturales mapuche, a partir de un relativo control cultural.

Las formas y prácticas culturales eran mapuche porque eran los mapuche los que decidían respecto a un conjunto importante de elementos culturales, (control cultural), y porque una parte significativa de estos elementos culturales eran propios o innovaciones culturales que combinaban elementos propios y ajenos.

El idioma, la práctica de una endogamia étnica, la ceremonia ritual del Nguillatún, las prácticas chamánicas de las machi, las jefaturas de lonkos y caciques, así como otras instituciones y costumbres eran elementos culturales propios, que seguían formando parte de la vida de los mapuche aun cuando sus significados y funciones se fueran modificando⁶⁸.

En las reducciones no se mantuvo, o conservó, la cultura mapuche anterior a la reducción sino que se hizo una subcultura mapuche apropiada a las nuevas condiciones.

⁶⁸ Las creencias, las cosmogonías y, en general los significados, van cambiando mucho mas rápidamente de lo que suponen quienes buscan una identidad basada en una “mirada”, un “alma” o una religiosidad distintiva . Persisten ciertas formas, o prácticas culturales, cuyos contenidos y funciones se transforman, que otorgan continuidad a una identidad étnica originariamente fundada en una cultura particular distintiva.

Los trabajos de John Cooper, Mischa Titiev y Louis Faron⁶⁹, justamente por sus diferencias, muestran este doble proceso de transformación y persistencia cultural que es propio del paso de una cultura étnica a una subcultura indígena campesina.

Los mapuche produjeron esta subcultura a partir de su propia historia cultural, a partir de una historia común compartida y en base a una reestructuración de elementos culturales propios y ajenos. Esta subcultura mapuche fue un producto histórico no sólo de los mapuche sino que de las múltiples relaciones, establecidas en ambas direcciones, entre la sociedad chilena y los indígenas mapuche.

Las relaciones entre la sociedad chilena y los indígenas mapuche no eran, en el siglo XX, una relación entre *etnias*. No obstante lo anterior, las relaciones entre personas mapuche y personas no mapuche eran percibidas y asumidas por los primeros como relaciones interétnicas, como una relación con los huincas.

Los chilenos que se relacionaban directamente con los mapuche lo hacían en términos de una relación con *indígenas mapuche* en el contexto de relaciones entre clases sociales y al interior de estas.

Junto con otro tipo de relaciones entre la sociedad chilena y el pueblo indígena mapuche, y entre chilenos y mapuche, se formó un sistema de relaciones interétnicas en que los mapuche se redefinieron como indígenas incorporados a la fuerza a la sociedad chilena y los chilenos como huincas dominantes e invasores.

En el sistema de relaciones ínter étnicas los mapuche construyeron una alteridad que redefinió con fuerza la identidad étnica en torno a un ethos de resistencia subcultural.

La diferenciación étnica no remitía principalmente, en aquellos años, a la persistencia de formas culturales tradicionales; ni a sucesivos sincretismos y apropiaciones para una cultura propia, en los términos de Batalla, sino que a la

69 Mientras Cooper, (1946), destaca las persistencias, Titiev, (1951), opina que los mapuche apenas si se diferencian de los campesinos chilenos vecinos a ellos y Faron, (1961), reconociendo las importantes transformaciones ocurridas, enfatiza una serie de características de la sociedad mapuche, relacionadas con el parentesco, que muestran su continuidad cultural.

configuración de una identidad de sí mismo como mapuche en términos de sus diferencias y relaciones con los huincas y la sociedad dominante de la que formaban parte.

La imagen y conciencia de sí mismos que tenían los mapuche remitía a ser parte de un pueblo sometido por la fuerza y los engaños. Su conciencia de pertenencia los hacía parte de un colectivo humano con una historia común compartida, que había sido y seguía siendo objeto de abuso, de humillación y discriminación.

La identidad mapuche se había transformado en la identidad de indio (o indígena) mapuche. Nosotros, los mapuche, quería decir, nosotros los que tenemos una historia común que nos ha traído a la situación en que estamos.

Esta conciencia, de ser indio sometido y reducido, redefine identidades colectivas recurriendo a la historia propia, a las tradiciones y a la búsqueda de los fundamentos de la cultura propia como elementos simbólicos congregacionales. Así se va formando y desarrollando un ethos de resistencia subcultural.

Lo anterior no ocurre con toda la población mapuche. Algunos mapuche reniegan de su identidad mapuche y buscan dejar de serlo a través de la educación, la emigración, el cambio de nombres, el mestizaje y la aculturación. Otros, más numerosos, redefinen su identidad en términos de un origen étnico, del pasado de que provienen, y de la preservación de aquellas costumbres compatibles con el progreso y una adecuada integración a la sociedad chilena⁷⁰.

Todos, sin embargo, comparten una identidad asociada a la pertenencia a una etnia y a sentimientos, y resentimientos, de haber sido y seguir siendo objeto de abusos, malos tratos y discriminación. En este contexto, la conciencia de que se les han usurpado territorios y tierras se constituye en uno de los aspectos centrales de la identidad étnica mapuche.

En la década de los sesenta la identidad étnica mapuche se había redefinido históricamente en función de las relaciones entre los propios mapuche, de las

70 Recordamos, nuevamente, el trabajo de Teresa Durán en esta dirección. (Duran, T.:1986).

relaciones directas entre estos y los huincas y, muy especialmente, en función de las relaciones entre los mapuche y la sociedad de la cual ya formaban parte.

Después del proceso de reducción de la población mapuche las relaciones sociales entre mapuche, y entre estos y el resto de la población de la sociedad chilena a la que han sido integrados, no son sólo y exclusivamente relaciones entre dos pueblos separados y en contacto.

Son también relaciones entre campesinos, entre asalariados y empleadas y relaciones de estos con los comerciantes, las autoridades, los patrones. Las relaciones sociales de los mapuche ya no son sólo y principalmente interétnicas sino que son también relaciones de clase. Son, al mismo tiempo, relaciones que los mapuche establecen con otras personas en tanto ciudadanos chilenos, como habitantes rurales, como pobres, como analfabetos. El mapuche, junto con su identidad étnica ha adquirido otras identidades sociales propias de la sociedad chilena y de una cultura dominante que no es mapuche.

Esta manera de entender la identidad étnica se diferencia claramente de un enfoque racial, por un lado, y de aquellos enfoques que privilegian la persistencia de una supuesta cultura original, por el otro.

Se separa de quienes imaginan las relaciones entre los mapuche , la sociedad chilena y los no mapuche en términos exclusivamente interétnicos y como relaciones entre dos pueblos.

En Chile y respecto a los mapuche sucedía lo mismo que afirmaba Stavenhagen refiriéndose a Centroamérica:

*“No es solamente cuestión de un “contacto” entre dos pueblos: el indio y el ladino están integrados en un único sistema económico, en una sólo sociedad global”*⁷¹.

Por nuestra parte, buscamos comprender las importantes diferencias y la especificidad étnica de los mapuche en los años sesenta, en esta parte del trabajo,

71 Stavenhagen, Rodolfo; 1963: 81.

considerándolos una subcultura étnica en los términos expuestos en los párrafos precedentes.

La subcultura mapuche, en los sesenta, existía en las unidades sociales mapuche que eran las reducciones. Este invento e imposición de los huincas había sido apropiado por los mapuche para intentar reconstruir formas de asociación étnica. Se asumían los límites de las reducciones como territorio étnico común, (hecho de extraordinaria importancia hasta la actualidad), y se intentaba restablecer alguna forma de sociedad mapuche.

En los espacios, tanto geográficos como sociales, formados por las reducciones, y en las relaciones de una reducción con otras, se preservaban y redefinían numerosas costumbres y formas de la cultura tradicional; (el idioma, los nguillatunes, las actividades de las machi, los matrimonios, el palín, el vestuario de las mujeres, los lonko, etc.). La denominación habitual de “comunidad” que se dio a las reducciones no es casual ⁷².

Considerar a las reducciones mapuche como manifestación subcultural implica no confundirlas con las comunidades “tradicionales” de la cultura mapuche y entender que las reducciones son una institución de la cultura no mapuche dominante apropiada, con esfuerzo y muchas contradicciones, por la población mapuche. Estos, los mapuche, transforman a las reducciones en sus **comunidades subculturales**.

El carácter de comunidad subcultural de las reducciones nos permite entender la coexistencia contradictoria de sus funciones asociativas y congregacionales, (comunitarias), con sus características de individualismo, competencia e inseguridad institucional. Las reducciones incluían en su interior fuerzas étnicamente integradoras y fuerzas desintegradoras respecto a una asociación mapuche diferenciada.

⁷² Esta consideración como comunidad significó, no obstante, la errónea idea de un uso de la tierra y los recursos como trabajo colectivo.

CAPITULO V

CAPITULO V

LA POBLACION MAPUCHE A FINES DEL SIGLO XX

CAPITULO CINCO

LA POBLACIÓN MAPUCHE A FINES DEL SIGLO XX

5.1.

TAMAÑO Y LOCALIZACIÓN DE LA POBLACIÓN

El tamaño de la población mapuche

El tamaño de la población mapuche, así como otras de sus características, dependerá, del concepto que asumamos respecto a quienes son mapuche, a fines del siglo XX y en la actualidad¹, y de la forma en que lo operacionalicemos para obtener los datos correspondientes.

En mi opinión el concepto de que son mapuche las personas que nacieron, vivieron o descienden directamente de la población radicada en reducciones y otras “comunidades” es el más adecuado para deslindar quienes son mapuche en la actualidad². Nos parece adecuado considerar mapuche a las personas que viven en las reducciones y otras comunidades sin título, o en las ex – comunidades, y a sus descendientes directos emigrados a las ciudades y otros sitios.

Esta población mapuche, así definida, incluiría desde aquellos que tienen una conciencia de su descendencia directa de antecesores mapuche hasta aquellas personas que tienen una identidad étnica definida y redefinida por una historia compartida incluyendo las persistencias posibles de la cultura tradicional; aún cuando ello no se manifieste en una autoidentificación como mapuche.

De acuerdo a estos criterios, la identidad étnica mapuche actual estaría dada por una historia común compartida y asumida como propia a través de una

1 Sabemos bien que ni los apellidos, los rasgos físicos, el uso del mapudungún o un conjunto de prácticas culturales no son criterios adecuados para definir quienes son o no son mapuche en nuestros días.

2 Ver Capítulo Dos.

conciencia de pertenencia al colectivo protagonista de esta historia: el pueblo mapuche³.

La identidad étnica mapuche no estaría definida por la mayor o menor presencia de elementos de la cultura tradicional. La identidad étnica daría cuenta de una diferenciación histórico social más que de una diferenciación “cultural”.

Un corolario de esta postura es considerar que la identidad étnica tiene distintas formas y significados para diferentes segmentos de la población mapuche. No existe una etnicidad única e inequívoca entre los mapuche de hoy. Por el contrario, existen diferentes etnicidades mapuche.

En torno a esta población – definida por su origen cercano en las reducciones– hay varios miles de personas que pueden, o no, según las circunstancias y los contextos, adoptar, o declarar, una identidad mapuche. Por otra parte, no todas las personas que estamos considerando como mapuche, se identificarán a sí mismos como tales.

El último Censo de Población y Vivienda, realizado en el 2002, contabilizó un total de 604.349 personas dejando en evidencia la sobrestimación del Censo de 1992⁴. Los datos del Censo del 2002 se acercan muchísimo a las estimaciones que hice respecto a la población mapuche hacia el año 2000 a partir del criterio de un origen en las reducciones y en base a proyecciones de esa población; (Saavedra P. 2002). Lo anterior me permite usar los datos censales del 2002 coincidiendo con sus resultados principales. Según estos datos 604.349 personas se auto identificaron como mapuche, (un 4,0% de la población censada)⁵.

3 En este sentido es valioso el esfuerzo de Teresa Duran por considerar varias identidades mapuche en términos diacrónicos y sincrónicos. (Durán, Teresa; 1986).

4 Las proyecciones de este Censo de 1992 conducían a esperar una población mapuche cercana al millón y medio de personas en el 2002; lo que, según el Censo del 2002, evidentemente no ocurrió. Los resultados del XVII Censo Nacional de Población del año 2002 muestran una “disminución” de casi un tercio de los integrantes de las etnias originarias, en los últimos diez años.

5 La población mapuche en Argentina habita, mayoritariamente, en las Provincias de Neuquén y Río Negro y Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego. A fines de la década de 1960, se estimaba que los asentamientos (comunidades, unidades productivas o ‘reservas’) eran más de doscientos en el seno de esta economía regional. No existen relevamientos actualizados sobre el total de la población mapuche argentina. Las últimas estimaciones se acercan a la cifra de 300.000, considerando los mapuche que habitan todas las provincias de la Patagonia, la provincia de Buenos Aires, la ciudad del mismo nombre y otros conglomerados urbanos del país. (Hernández Isabel; 2003).

Tabla N°7
Población total censada según pertenencia a pueblo indígena declarado

Pueblo indígena	No personas	% del total
Alacalufe (Kawashkar)	2.622	0.02
Atacameño	21.015	0.14
Aimara	48.501	0.32
Colla	3.198	0.02
Mapuche	604.349	4.00
Quechua	6.175	0.04
Rapa Nui	4.647	0.03
Yámana (Yagán)	1.685	0.01
Ninguno de los anteriores	14.424.243	95.42
Total	15.116.435	100.00

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2002

Los datos censales, a mi juicio, tienden a corregir los errores del censo anterior asociados, sin duda, al entusiasta proceso de “etnificación” de esos años. El entusiasmo etnicista, no obstante, parece no haber disminuido: frente a estos datos las organizaciones indígenas, en Chile, acusaron al Instituto Nacional de Estadística (INE) y al gobierno central, de propiciar un “genocidio estadístico”⁶.

Localización de la población mapuche

La localización de la actual población mapuche aporta información significativa respecto a las características socioculturales de los actuales mapuche. No es lo mismo vivir en grandes ciudades, lejos de sus territorios ancestrales, que hacerlo en los territorios reduccionales.

De acuerdo al Censo del 2002 la población mapuche en ese año era de 604.349 personas distribuidas en las Regiones de Chile como se muestra en la Tabla N°8.

⁶ Véase las declaraciones de José Ignacio Llancaipán y Fernando Quilaleo del Consejo Indígena Urbano (CIU) en la edición del Diario El Mercurio del 29 de marzo de 2003. Isabel Hernández, por su parte, no termina de convencerse de que los mapuche son menos de los que quisiera y que argumenta respecto a un – probable o deseado- incremento de la población mapuche en la IXa Región. (Hernández, I. 2003)

De esta población mapuche, unas 214.597 personas⁷, permanecían viviendo en los sectores rurales en que fueron radicados.

Tabla N°8
Población mapuche por Regiones

Regiones	Rural	Urbana	Total
I	295	5.148	5.443
II	111	4.271	4.382
III	420	1.803	2.223
IV	516	3.033	3.549
V	957	13.791	14.748
VI	2.467	7.612	10.079
VII	2.744	5.390	8.134
VIII	17.010	35.908	52.918
IX	144.026	58.944	202.970
X	53.561	47.103	100.664
XI	1.573	6.031	7.604
XII	662	8.055	8.717
XIII	2.874	180.044	182.918
Total	227.216	377.133	604.349

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2002

La población mapuche que vivía en ciudades, y en lugares rurales ubicados fuera de sus territorios ancestrales fue de 389.752 personas. De estas, 12.619 personas en lugares rurales fuera de las zonas ancestrales de los mapuche, y 377.133 personas en las ciudades⁸.

La población mapuche urbana constituiría, de acuerdo a estas estimaciones, un 62,4% de la población mapuche total y los mapuche que no han emigrado y que continúan viviendo en las localidades y los sectores rurales donde fueron radicados representarían un 35,5% del total de los actuales mapuche.

⁷ Estas corresponden a la población rural mapuche de las Regiones VIII, IX y X.

⁸ Las cifras corresponden a la población mapuche rural del resto de las Regiones de Chile y a la población mapuche urbana censadas en el 2002

Tabla N° 9
Población mapuche rural y urbana en las Regiones de su reducción

Regiones	Rural	Urbana	Total
VIII	17.010	35.908	52.918
IX	144.026	58.944	202.970
X	53.561	47.103	100.664
Total	214.597	141.955	356.552

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2002

De acuerdo a los datos de la Tabla N°9 es posible concluir:

En el año 2002, en las Regiones VIII, IX y X, que pueden considerarse genéricamente como territorios ancestrales de los mapuche, vivían 356.552 mapuche, (un 59% del total nacional). La población rural mapuche, en estas tres Regiones, ascendería a 214.597 personas; un 35,5% de la población mapuche total.

Tabla N°10
Distribución porcentual de la población mapuche según su localización actual

Localización	Rural		Urbano		Total	
	Nº personas	%	Nº personas	%	Nº personas	%
Regiones ancestrales	214.597	94,4	141.955	37,6	356.552	59,0
Otras regiones	12.619	5,6	235.178	62,4	247.797	41,0
Total	227.216	100,0	377.133	100,0	604.349	100,0

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2002

En las ciudades de las Regiones VIII, IX y X, cercanas a la localización geográfica tradicional de la población mapuche, habitarían 141.955 mapuche, (23,5% de la población mapuche total).

Un 41% de la población mapuche actual vive afuera de sus territorios tradicionales, (247.797 personas), principalmente en ciudades como Santiago,

Concepción y Valparaíso, pero prácticamente en todas las ciudades del país.

Un 38,9% del actual mapuche, (235.178 personas), viven el sector urbano de las Regiones que no fueron territorio tradicional mapuche. Pero también existe una población mapuche rural dispersa en los campos que van desde la I a la XII región: 12.609 personas, (2,1%).

Hacia fines del siglo XX –y en la actualidad- la población mapuche está formada mayoritariamente por habitantes de las ciudades. La población mapuche urbana es de 377.133 personas (un 62,4%, de la población mapuche total). Seis de cada diez personas mapuche viven en ciudades. La mayor parte de esta población mapuche urbana está fuera de sus zonas tradicionales (un 62,4%), pero, incluso en las zonas tradicionales más de un tercio de la población mapuche vive en ciudades, (39,8%). A pesar de lo anterior la mayor parte de la población mapuche actual – el 59%- vive en las tres Regiones en que fueron radicados.

Los datos muestran cinco segmentos diferenciados de la población mapuche atendiendo a su localización actual:

- a) la población mapuche en “comunidades”⁹; (146.690 personas¹⁰);
- b) la población mapuche en áreas rurales cercanas a las comunidades; (67.907 personas¹¹)
- c) la población mapuche en ciudades cercanas a las localidades tradicionales, (141.955 personas);
- d) la población mapuche urbana en regiones no mapuche; (235.178 personas) y;
- e) la población mapuche rural en regiones no mapuche; (12.619 personas).

9 Las reducciones mapuche, en todas sus variantes y situaciones. Corresponden a las entidades denominadas “comunidades indígenas” ampliadas en los términos planteados por Bengoa; (1997a)

10 Estimación propia en base a cifra de Bengoa de 106.161 personas (Bengoa J. 1997a: 11), incrementada con nuestra estimación para los menores de 14 años. Saavedra P. A. 2002.

11 Diferencia entre la población mapuche rural en las regiones VIII, IX y X y el número de mapuche en las comunidades.

Los tres primeros segmentos de la población mapuche corresponden a los mapuche que no han abandonado las áreas geográficas en que fueron localizados por el proceso histórico de reducción mapuche, (las llamaremos “áreas de reducción”). Estas áreas están situadas en los territorios ancestrales de esta cultura.

Los dos últimos segmentos corresponden a la población mapuche que ha emigrado de las áreas geográficas de su reducción y de sus ancestros; (llamaremos “resto del país” a estas localizaciones).

La población mapuche en localidades tradicionales

(Población mapuche rural de las regiones VIII, IX y X)

La población mapuche rural, en las Regiones VIII, IX y X sumaría un total de 214.597 personas. De esta población, 146.690 personas seguirían habitando en reducciones o ex reducciones, incluyendo las que tenían y las que no tenían títulos de Merced.

Este sector de la actual población mapuche, presumiblemente el más tradicional y heredero directo de la población asentada en reducciones y otras comunidades está formado por unas 48.535 unidades campesinas, que incluyen varios miles de asalariados rurales vinculados a los hogares campesinos¹². Este segmento de la población mapuche, que aún habita en los territorios en que fueron radicados hace unos 100 años, es un sector minoritario respecto a la población no mapuche rural en estas zonas.

Menos de la cuarta parte de los habitantes rurales de las regiones ancestrales de la población mapuche son hoy en día mapuche. Sólo en algunas comunas la población mapuche tiene un peso significativo. En las comunas de Pto. Saavedra, Galvarino, Nueva Imperial, y San Juan de la Costa la población mapuche podría ser de más del 50% de la población total de la comuna. En otras 11 comunas, (Curarrehue, Freire, T. Schmidt, Tirúa, Ercilla, Lonquimay, Melipeuco, Perquenco,

12 Datos del Censo Agropecuario de 1997. Ver ODEPA: Documento de Trabajo N°6; Santiago, 2001.

Lumaco, Panguipulli, Tolten y Lautaro) la población mapuche podría constituir algo más del 30% de la población comunal.

Tabla N°11
Distribución porcentual de la población mapuche rural y urbana en las
Regiones VIII, IX y X

Regiones	% rural	% urbana	% total
VIII	8%	25%	15%
IX	67%	42%	57%
X	25%	33%	28%
Total	100%	100%	100%

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2002

***La población mapuche en ciudades cercanas
a sus localidades tradicionales***

(Población mapuche urbana en las Regiones VIII, IX y X)

En las ciudades de las tres Regiones en que los mapuche fueron radicados vivirían unos 141.955 mapuche que representan una parte minoritaria de la población urbana de estas tres regiones¹³. Sólo en algunas ciudades como Temuco, Concepción, Osorno, Talcahuano, Cañete y Angol la población mapuche tiene un mayor peso relativo.

La mayoría de esta población mapuche urbana que vive en las Regiones VIII, IX y X, está vinculada estrechamente a las unidades campesinas. No obstante existe un sector que se ha desvinculado hace tiempo de las comunidades formadas en las reducciones, (en Concepción y la zona del carbón, por ejemplo).

Los mapuche urbanos, en estas regiones son, mayoritariamente, empleadas domésticas, asalariados pobres, empleados del comercio y los servicios y

13 La población urbana total de estas tres Regiones sería de 2.401.807 personas. Censo de 1992; INE; 1992: Ob.cit. Cuadro 1, pp. 53-59.

trabajadores por cuenta propia en pequeñas actividades comerciales y de servicios. A estos se suma un contingente de estudiantes, de profesionales y técnicos mapuche.

Tabla N°12

Población mapuche, En el sector urbano de las áreas de reducción y fuera de estas.

Areas	Número de personas	% del total
Area de reducciones*	141.955	36,6
Resto del país	235.178	63,4
Total	377.133	100,0

*Regiones VIII, IX y X

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población del 2002

***La población mapuche en ciudades lejanas
a sus localidades tradicionales***

(Población mapuche urbana otras regiones distintas a las VIII, IX y X)

Cuatro de cada diez personas, (un 38,9%), consideradas mapuche por el Censo de Población viven en ciudades fuera de las Regiones en que se localizaron sus últimas comunidades. En el año 2002 eran 235.178 personas, que, en su mayoría, vivían en la Región Metropolitana, (180.044 personas). Esta población mapuche urbana está formada por emigrantes y por hijos y nietos de emigrantes de las reducciones. Se trata de una población que, aunque mantiene algunas relaciones con sus localidades de origen, (al igual que otros emigrantes rurales), se encuentra separada de estas y dispersa entre una mayoritaria población no mapuche.

Los mapuche en las ciudades, alejados de lo que fueron sus comunidades, trabajan como empleados y obreros, o como muy pequeños “cuenta propia”, y viven en los barrios más pobres cuando no lo hacen en la casa de los patrones. Tengo la impresión, (a falta de suficientes estudios al respecto), que la mayor parte de sus relaciones sociales son con no mapuche y que el mestizaje es creciente.

Tabla N° 13

Población mapuche rural y urbana en Regiones diferentes a las de su reducción

Regiones	Rural	Urbana	Total
I	295	5.148	5.443
II	111	4.271	4.382
III	420	1.803	2.223
IV	516	3.033	3.549
V	957	13.791	14.748
VI	2.467	7.612	10.079
VII	2.744	5.390	8.134
XI	1.573	6.031	7.604
XII	662	8.055	8.717
XIII	2.874	180.044	182.918
Total	12.619	235.178	247.797

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2002

La población mapuche rural alejada de sus territorios ancestrales

(Población mapuche rural en otras Regiones distintas a las VIII, IX y X)

Se sabe muy poco sobre los mapuche que viven en el sector rural de regiones alejadas de sus territorios ancestrales. No son muchos y están dispersos. El Censo del 2002 contabilizó 12.619 personas, que declararon pertenecer al pueblo mapuche y que vivían en el sector rural de las otras Regiones que no fueran la VIII, IX y X. Esta población mapuche es, casi con seguridad, pobre y desempeña los trabajos menos valorados.

En las Regiones extremas del país, (I, II, III, XI y XII), la población mapuche rural está formada principalmente por hombres sin mujeres mapuche. Esta desproporción entre hombres y mujeres, especialmente entre los jóvenes en edades de emparejarse, también se observa en la población mapuche de las reducciones¹⁴.

¹⁴ Bengoa, en base a los datos censales, encontró una relación de 5 hombres por cada mujer entre los hijos que vivían en casa de sus padres en los hogares de las comunidades mapuche. (Bengoa, J. 1997a: 23).

Podría ser que este segmento de mapuche emigrados a sectores rurales lejos de sus regiones esté menos integrado a sus lugares de destino y que añore o espere regresar a sus tierras. Pero también es posible de que estén bien integrados y en franco proceso de mestizaje. No tenemos información al respecto.

Tabla N°14
Población mapuche en el sector rural de áreas de reducción y fuera de estas

Areas	Número de personas	% del total
Area reducciones*	214.597	94,4
Resto del país	12.619	5,6
Total país	227.216	100,0

*Idem Tablas 1 y 2

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos del Censo de Población del 2002

5.2

LA ECONOMIA

La población mapuche actual trabaja y se gana la vida en el mismo sistema económico en que lo hacen todos los chilenos. Así sucede incluso en aquellas localidades mapuche más aisladas en que predomina una economía campesina. En la actualidad no existe una “economía mapuche”; aún cuando usemos ese término para referirnos a las actividades económicas de los mapuche.

De acuerdo con los datos del Censo del 2002 en el sector rural habían 162.837 personas mapuche de 15 años y más (87.072 hombres y 75.765 mujeres). En esta población un 40,9% de los hombres se encontraba trabajando por ingresos mientras que sólo un 9,7 de las mujeres así lo hacía.

Tabla N°15
Porcentaje de la población mapuche rural según su situación laboral

Situación laboral	Hombre	Mujer	Total
Trabajando por ingreso	40,9	9,7	26,4
Sin trabajar, pero tiene empleo	2,1	0,6	1,4
Buscando trabajo, habiendo trabajado antes	7,5	1,4	4,7
Trabajando para un familiar sin pago en dinero	5,0	0,7	3,0
Buscando trabajo por primera vez	1,5	0,9	1,2
En quehaceres de su hogar	19,0	71,7	43,5
Estudiando	6,5	5,9	6,2
Jubilado o Rentista	7,6	5,3	6,5
Incapacitado permanente para trabajar	2,0	1,1	1,6
Otra situación	7,8	2,7	5,4
Total	100,0	100,0	100,0

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2002

El 71,7% de las mujeres mapuche rurales aparece, según el Censo, dedicada a los “quehaceres de su hogar”¹⁵. Se trata, sin duda, de mujeres que trabajan como campesinas en sus predios. Un 6,5% de los hombres (5.621) y un 5,9% de las mujeres, (4.488), se encontrarían estudiando y habría un 6,5% de jubilados y rentistas de ambos sexos

En el sector urbano, de los 280.003 mapuche económicamente activos habría 135.068 hombres y 144.935 mujeres. El 58,6% de los hombres y el 34,7% de las mujeres se encontraban trabajando por ingreso. Entre las mujeres mapuche urbanas un 39% se dedicaría a los “quehaceres de su hogar”. Las personas de 15 años y más que se encuentran estudiando sumarían 32.551 personas, de ambos sexos, en una proporción semejante.

¹⁵ Sabemos que esta categoría oculta el trabajo doméstico que sin duda es ocupación (y trabajo) aún cuando no sea remunerado.

Tabla N°16

Porcentaje de la población mapuche urbana según su situación laboral

Situación laboral	Hombre	Mujer	Total
Trabajando por ingreso	58,6	34,7	46,2
Sin trabajar, pero tiene empleo	2,6	1,3	1,9
Buscando trabajo, habiendo trabajado antes	10,6	4,6	7,5
Trabajando para un familiar sin pago en dinero	0,7	0,4	0,6
Buscando trabajo por primera vez	1,3	1,1	1,2
En quehaceres de su hogar	1,4	39,0	20,9
Estudiando	11,9	11,4	11,6
Jubilado o Rentista	6,0	3,5	4,7
Incapacitado permanente para trabajar	1,2	0,6	0,9
Otra situación	5,7	3,4	4,5
Total	100,0	100,0	100,0

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2002

La población mapuche, de 15 años y más, considerada económicamente activa estaba formada por 57.763 personas rurales y 157.483 personas que vivían en las ciudades.

La gran mayoría de los hombres económicamente activos del sector rural (48.360 personas) son trabajadores asalariados, (un 54%), y trabajadores por cuenta propia (35%).

Tabla N° 17

Porcentaje de la población mapuche rural según su categoría ocupacional

Categoría ocupacional	Hombre	Mujer	Total
Trabajador asalariado	54	49	53
Trabajador de servicio doméstico	1	25	5
Trabajador por cuenta propia	35	17	32
Empleador, empresario o patron	2	3	2
Familiar no remunerado	9	6	9
Total	100	100	100

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2002

Un 49% de las mujeres mapuche rurales, económicamente activas, también son trabajadores asalariados; un 25% son trabajadoras en servicio doméstico y un 17% trabajadoras por cuenta propia.

Sumando hombres y mujeres en el sector rural habría 4.954 trabajadores familiares no remunerados (el 9% de las PEA mapuche rural).

En el sector urbano habrían 157.483 mapuche de 15 años y más económicamente activos (el 73,2% de la PEA mapuche total). El 69, 2% de esta población, incluyendo hombres y mujeres, son trabajadores asalariados.

Tabla N°18

Porcentaje de la población mapuche urbana según su categoría ocupacional

Categoría ocupacional	Hombre	Mujer	Total
Trabajador asalariado	78,7	53,4	69,2
Trabajador de servicio doméstico	1,0	34,3	13,6
Trabajador por cuenta propia	16,1	8,9	13,4
Empleador, empresario o patron	3,1	2,3	2,8
Familiar no remunerado	1,0	1,0	1,0
Total	100,0	100,0	100,0

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2002

Un 78,7% de los hombres (77.161) y un 53,3% de las mujeres (31.771) económicamente activos, son trabajadores asalariados en las ciudades. El 16,1% de los hombres y el 8,9% de las mujeres trabajan por cuenta propia. En las ciudades hay 20.412 mujeres mapuche que trabajan en el servicio doméstico (un 34,3% de las mujeres económicamente activas urbanas).

Los datos del censo del 2002 muestran que sólo una pequeña parte de los mapuche son campesinos. (Entre un 7,8 y un 10% de la población económicamente activa).

Tabla N°19
Población mapuche, económicamente activa, por categoría socioeconómica
en el año 2002

Categoría ocupacional	N° personas	%
1. Asalariados	124.197	57,7
1.1. Proletariado de servicios	39.811	18,5
1.2. Obreros fabriles	20.978	9,7
1.3. Proletariado del comercio	19.659	9,1
1.4. Asalariados agrícolas	18.555	8,6
1.5 Otros asalariados	25.194	11,7
2. Empleados	39.569	18,4
2.1. Servicio doméstico	25.769	12,0
2.2. Servicios	4.423	2,1
2.3. Comercio	2.184	1,0
2.4. Otros	7.192	3,3
3. Cuenta propia	42.861	19,9
3.1. Campesinos	16.786	7,8
3.2. Pequeños comerciantes	9.632	4,5
3.3. Otros cuenta propia	16.443	7,6
4. Empleadores	8.619	4,0
4.1. Pequeños patrones agrícolas	2.479	1,2
4.2. Pequeños empresarios de servicios	2.085	1,0
4.3. Pequeños empresarios del comercio	1.573	0,7
4.5. Pequeños empresarios fabriles	1.203	0,6
4.6. Otros pequeños empresarios	1.280	0,6
TOTAL	215.246	100,0

Fuente: Elaboración propia en base a datos del Censo de Población del 2002

La tabla anterior nos muestra que, en el año 2002, más de la mitad (un 57,7%) de la población mapuche, económicamente activa, trabajaba como asalariados y que no más de un 10% eran campesinos (7,8%) o pequeños patronos agrícolas, (1,2%). Sólo una pequeña parte de los actuales mapuche se gana la vida como campesinos por cuenta propia en lo que fueron sus “reducciones”. Así y con todo, si consideramos los 18.555 asalariados agrícolas, cerca un 20% de las personas económicamente activas se dedican a labores silvoagropecuarias. Las 25.769 personas que trabajan como empleados en el servicio doméstico, (principalmente mujeres) son más que las que lo hacen como campesinos.

La economía campesina mapuche

A partir de los datos del VI Censo Nacional Agropecuario¹⁶, (1997), haremos una descripción general de las economías campesinas mapuche.

En las Regiones VIII, IX y X existirían 48.535 explotaciones campesinas mapuche que dispondrían de una superficie total de 756.510 hectáreas. La mayor parte de estas explotaciones se concentran en la IX Región, (34.137 explotaciones), existiendo 12.220 explotaciones en la X Región y 2.178 en la VIII¹⁷. La mayor parte de las explotaciones campesinas mapuche se localizan en el valle seco (25.166 explotaciones), especialmente en la IX Región que concentra 22.791 explotaciones en esta área agro ecológica; el seco costero (7.445 explotaciones) y el seco interior (4.691 explotaciones).

Como puede apreciarse en la tabla siguiente casi todos los campesinos mapuche son productores individuales existiendo sólo 15 comunidades indígenas históricas y 3,363 sucesiones y sociedades de hecho.

16 Ver ODEPA: “Agricultura Mapuche” Documento de Trabajo N°6; marzo de 2001

17 ODEPA; 2001

Tabla N°20

Número de explotaciones mapuche por condición jurídica del productor

Cond.jurídica	No explotac.	% Total expl.
No corresponde	67	0,14
Productor individual	45.040	92,80
Sucesiones y soc. de hecho	3.363	6,93
Instit.fiscales	3	0,01
Sociedades anónimas	39	0,08
Otras sociedades	8	0,02
Comunidades indígenas hist.	15	0,03
Total	48.535	100,00

Fuente: VI Censo Nacional Agropecuario, 1997 en ODEPA ,2001

Las explotaciones mapuche representarían el 14,7% de todas las explotaciones agropecuarias del país y reunirían el 1,5% de la tierra.

Tabla N°21
Algunos datos generales de las explotaciones mapuche

Variables	Total nacional	Total mapuche	% mapuche
Número de explotaciones	329.705	48.535	14,7
Superficie explotaciones (ha)	51.300.314	756.510	1,5
Superficie agrícola utilizada (ha)	17.680.239	507.707	2,9
Cultivos anuales (ha)	955.161	71.276	7,5
Hortalizas (ha)	127.305	4.101	3,2
Viñas(ha)	82.174	128	0,2
Plantaciones frutales (ha)	237.363	6.277	2,6
Plantaciones forestales (ha)	2.232.798	28.032	1,3
Bosques naturales y matorrales (ha)	2.232.798	28.032	0,2
Praderas naturales (ha)	12.143.822	323.070	2,7
Praderas mejoradas (ha)	1.018.586	45.023	4,4
Praderas sembradas (ha)	454.170	12.465	2,7
Barbechos (ha)	445.307	17.336	3,9
Bovinos (cabezas)	4.140.247	272.665	6,6
Vacas lecheras	617.612	36.657	5,9
Ovinos (cabezas)	3.710.459	36.657	5,5
Caprinos (cabezas)	1.253.574	205.261	3,9
Cerdos (cabezas)	1.722.407	134.712	7,8

Fuente: VI Censo Nacional Agropecuario, 1997 en ODEPA ,2001

Como puede observarse en la tabla anterior la actividad agropecuaria de los mapuche es una pequeña parte de las actividades nacionales en este sector. Las explotaciones mapuche, aún cuando representan una proporción considerable en cuanto a su número, disponen de una muy pequeña parte de la tierra y sólo tienen alguna presencia productiva en la superficie destinada a cultivos anuales (un 7,5% del total nacional) y en el número de bovinos, ovinos y cerdos.

La mayor parte de las explotaciones mapuche tiene menos de 10 ha de superficie total (un 62.9%) y un 33.6% tiene explotaciones con un tamaño que va de las 10 a

las 60 há. Aún considerando las diferentes ubicaciones y los distintos tipos de suelo entre los mapuche existe, también, una cierta diferenciación en la cantidad de tierra de que disponen. No olvidemos que casi un 63% de las explotaciones dispone de sólo un 17% de la tierra.

Tabla N°22
Número y superficie de explotaciones mapuche según tamaño

Tamaño	Nº expl.	Superficie	Sup. Agrícola	% Nº expl.	% Superf.	% Sup. Agríc.
Sin tierra	55	0,0	0,0	0,11	0	0
0.5 a 0.9	2.143	1239,1	1144,8	4,42	0,16	0,23
1 a 4.9	16.499	45017,2	40708,4	33,99	5,95	8,02
5 a 9.9	11.847	84350,0	72287,2	24,41	11,15	14,24
10 a 14.9	6.279	75880,6	62515,8	12,94	10,03	12,31
15 a 19.9	3.331	56992,6	45105,3	6,86	7,53	8,88
20 a 39.9	5.117	139351,3	101928,8	10,54	18,42	20,08
40 a 59.9	1.538	73911,9	47586,7	3,17	9,77	9,37
60 a 99.9	951	70909,3	38690,9	1,96	9,37	7,62
100 a 199.9	497	66300,1	31006,1	1,02	8,76	6,11
200 a 499.9	219	65309,9	36181,4	0,45	8,63	7,13
500 a 999.9	49	32701,0	18805,5	0,1	4,32	3,7
1000 a 1999.9	5	6760,0	3771,4	0,01	0,89	0,74
2000 y más	5	37786,9	7975,1	0,01	4,99	1,57
Total general	48.535	756509,9	507707,4	100	100	100

Fuente: VI Censo Nacional Agropecuario, 1997 en ODEPA ,2001

La mayor parte de los campesinos mapuche es propietaria – con título inscrito o irregular- de sus tierras. En la actualidad sólo una pequeña parte recibe tierras en mediería o toma en arriendo. La cesión de tierras tiene, no obstante, una cierta importancia.

Tabla N°23
Número de explotaciones según tenencia

Tenencia	N°explotaciones	%
Propio con título inscrito	18.086	37,3
Propio con título irregular	7.187	14,8
Recibido en goce o regalía	106	0,2
Tomado en arriendo	310	0,6
Recibido en mediería	340	0,7
Que le han cedido	4.016	8,3
Que ha ocupado	769	1,6
No corresponde	17.721	36,5
Total	48.535	100,0

Fuente: VI Censo Nacional Agropecuario, 1997 en ODEPA ,2001

Aún cuando la mayor parte de las explotaciones campesinas mapuche están formadas por un solo predio es interesante destacar que más de un tercio de ellas están constituidas por dos o más predios.

Tabla N° 24
Número de predios que forma la explotación

N° de predios	N° explotaciones	% del Total
Sin tierra	55	0,1
Un predio	30.814	63,5
Dos predios	9.904	20,4
Tres predios	4.013	8,3
Cuatro predios	1.747	3,6
Cinco y más	2.002	4,1
Total	48.535	100,0

Fuente: VI Censo Nacional Agropecuario, 1997 en ODEPA ,2001

Más de un tercio (el 38.8%) de las tierras agrícolas mapuche corresponden a bosques naturales y matorrales que suman 196.894 hectáreas. Las tierras agrícolas utilizadas por los mapuche suman 507.708 ha. El 63.6% de estas tierras utilizadas son praderas naturales (323.070 ha) y sólo un 14% de las tierras agrícolas mapuche se destinan a cultivos anuales (71.276 há).

Tabla N° 25
Uso del suelo en explotaciones mapuche

Uso del suelo	Superficie	% del total Sup.	% sup.utilizada
Bosques naturales y matorrales	196.894	38,8	
Cultivos anuales	71.276	14,0	14,0
Hortalizas	4.101	0,8	0,8
Viñas	128	0,0	0,0
Plantaciones frutales	6.277	1,2	1,2
Plantaciones forestales	28.032	5,5	5,5
Praderas naturales	323.070	63,6	63,6
Praderas Mejoradas	45.023	8,9	8,9
Praderas Sembradas	12.465	2,5	2,5
Barbechos	17.336	3,4	3,4
Superficie agrícola	704.602	100,0	100,0
Superficie agrícola utilizada	507.708		

Fuente: VI Censo Nacional Agropecuario, 1997 en ODEPA ,2001

Entre los cultivos anuales de los campesinos mapuche destacan el trigo blanco, que se siembra en 37.293 ha. de 25.940 explotaciones mapuche, la papa, cultivada por 21.820 explotaciones mapuche con una superficie total de 11.188,9 ha. y la avena que ocupa 9.770 ha. de 10.275 explotaciones. El 57% de la superficie total que los mapuches dedican a cultivos anuales se destina al trigo; un 17,1 a la papa y 14,9 a la avena.

Tabla N° 26
Número y superficie de explotaciones mapuche según cultivos anuales

Cultivo	N° explotaciones	Superficie	% de explot.	% de superf.
Arveja (grano seco)	1.369	639,7	2,1	1,0
Avena (grano seco)	10.275	9.770,7	15,4	14,9
Cevada cervecera	252	484,4	0,4	0,7
Cebada forrajera	479	447,5	0,7	0,7
Centeno	146	127,1	0,2	0,2
Chícharo	127	26,6	0,2	0,0
Garbanzo	65	57,7	0,1	0,1
Lenteja	625	293,6	0,9	0,4
Lupino (grano seco)	1.843	3.350,8	2,8	5,1
Maíz (grano seco)	56	22,7	0,1	0,0
Maravilla	6	29,2	0,0	0,0
Papa	21.820	11.188,9	32,7	17,1
Poroto de consumo interno	3.035	958,7	4,6	1,5
Poroto de exportación	79	28,2	0,1	0,0
Raps	7	89,9	0,0	0,1
Remolacha azucarera	266	276,1	0,4	0,4
Trigo blanco	25.940	37.293	38,9	57,0
Trigo candeal	17	22,5	0,0	0,0
Triticale	253	316,5	0,4	0,5
Total	66.660	65.423,8	100,0	100,0

Fuente: VI Censo Nacional Agropecuario, 1997 en ODEPA ,2001

Los mapuche producen un 10,4% de las papas producidas en Chile, un 5,1% del trigo blanco, un 19,1 % de las arvejas y un 21,2 5% del lupino. Su participación en el contexto regional donde se localizan es considerablemente mayor en varios rubros como la maravilla, el garbanzo, el chícharo, el poroto de consumo interno y la arveja.

Tabla N°27

Explotaciones campesinas mapuche: Producción en quintales métricos, por cultivo anual, y participación porcentual en la producción nacional y regional

Cultivo	qqm	% nacional	% área estudio
Arveja (grano seco)	4.993,00	19,1	32,6
Avena (grano seco)	182.399,00	5,4	8,0
Cevada cervecera	12.495,00	1,9	3,7
Cebada forrajera	8.901,00	5,5	8,0
Centeno	1.987,00	3,1	4,7
Chícharo	196,00	2,3	64,1
Garbanzo	425,00	1,1	73,9
Lenteja	1.829,00	5,5	40,5
Lupino (grano seco)	53.680,00	21,2	21,4
Maíz (grano seco)	258,00	0,0	4,8
Maravilla	458,00	3,0	95,6
Papa	1.362.260,00	10,4	21,0
Poroto de consumo interno	5.462,00	2,2	33,3
Poroto de exportación	228,00	0,2	7,0
Raps	1.984,00	0,7	0,9
Remolacha azucarera	105.440,00	0,4	3,2
Trigo blanco	710.504,00	5,1	10,1
Trigo candeal	343,00	0,0	3,7
Triticale	13.372,00	3,2	3,7

Fuente: VI Censo Nacional Agropecuario, 1997 en ODEPA, 2001

Los rendimientos obtenidos por los campesinos mapuche en la mayoría de los cultivos anuales son bajos existiendo una apreciable brecha tecnológica en relación a los rendimientos empresariales que se reflejan en los rendimientos nacionales y regionales para estos cultivos. Sólo en algunos cultivos, como el chícharo, el garbanzo y la lenteja, los rendimientos mapuche son iguales o mejores a los promedios nacionales y regionales.

Tabla N° 28
Rendimientos en qqm/ha de los cultivos anuales mapuche, regionales y nacional

Cultivo	Mapuche	Area estudio	Nacional
Arveja (grano seco)	7,8	9,7	10,1
Avena (grano seco)	18,7	33,2	32,2
Cevada cervecera	25,8	39,8	40,3
Cebada forrajera	19,9	34,2	28,2
Centeno	15,6	32,1	29,2
Chícharo	7,4	6,3	6,2
Garbanzo	7,4	7,5	5,5
Lenteja	6,2	7,4	6,2
Lupino (grano seco)	16	22,2	22,2
Maíz (grano seco)	11,4	23,5	90,5
Maravilla	15,7	12,7	19,5
Papa	121,8	165,6	161,5
Poroto de consumo interno	5,7	8,3	11,4
Poroto de exportación	8,1	14,3	13,3
Raps	22,1	26,1	26,4
Remolacha azucarera	381,9	551	576,8
Trigo blanco	19,1	40,5	37,8
Trigo candeal	15,2	32,3	57,6
Triticale	42,2	49,8	49,6

Fuente: VI Censo Nacional Agropecuario, 1997 en ODEPA ,2001

Por último, en esta reseña de las economías campesinas mapuche mencionaremos algunas características de los productores.

Más de la mitad de los productores mapuche (el 51,6%) tiene más de cincuenta años de edad¹⁸ y un 23.5% de los productores son mujeres.¹⁹

18 Tabla 7 ODEPA, 2001
 19 Cuadro 5 ODEPA, 2001

Respecto a la educación un 16,5 % de los productores nunca asistió a la escuela, y un 65,6% tiene una educación básica incompleta. Sólo un 2,5% de los productores mapuche tiene educación media o humanidades completa y apenas 228 de estos productores, el 0.5%, tiene estudios universitarios completos.

5.3. ASOCIACION Y ORGANIZACION

En el año 1988, a fines del Gobierno Militar, existen siete organizaciones mapuche que participan activamente en la recuperación de la democracia. Estas organizaciones son: Ad Mapu, Nehuen Mapu, Lautaro Ñi Ayllarehue, Asociación Nacional del pueblo Mapuche de Arauco, Callfilican, Choin Folil Che y Centros Culturales Mapuche. En 1987 estas organizaciones habían formado una alianza conocida como Futa Trawun Kiñewan Pu Mapuche, alianza que perduraría hasta 1989²⁰.

El tronco común de estas siete organizaciones mapuche fueron los Centros Culturales Mapuche, organizados en septiembre de 1978. Estos Centros intentaban oponerse a la división de las comunidades establecida por el decreto ley 2.568 impuesto por el Gobierno Militar. En 1981 los Centros Culturales Mapuche cambian su nombre legalizándose como ADMAPU; (Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche). Entre los años 1983 y 1985 ADMAPU radicalizó sus demandas. Vinculada a la izquierda política dará prioridad a las demandas de poner fin a la dictadura.

Las prioridades asumidas por ADMAPU, en esos años, fueron –y siguen siendo– interpretadas por algunos como “intervención”, o “instrumentalización” política; como una ideologización de la organización mapuche que habría conducido a su división. En la práctica algunos desprendimientos de ADMAPU conducen a la formación de nuevas organizaciones mapuche. En 1987 se funda Nehuen Mapu y el Centro Cultural Mapuche A.G. En 1987, sectores que salen de ADMAPU forman Callfulican, Lautaro Ñi Aillerehue y la Asociación Mapuche Arauco. Ese mismo año una división en el centro Cultural Mapuche A.G. conduce a la formación de la organización Choin Folil Che.

Los procesos políticos de aquellos años, que involucraron a los mapuche en los conflictos nacionales, se tradujeron en divisiones entre las organizaciones mapuche. Algunos piensan, también en este caso, que ello ocurrió como consecuencia de una

20 Marimán, J: 1992, 1994, 1995.

errónea politización de las organizaciones mapuche y que estas divisiones habrían provocado un distanciamiento entre los dirigentes y sus bases sociales ²¹.

Algunos sectores mapuche adoptan posiciones contrarias a esta participación política, considerada *huinca*, y se orientan hacia la búsqueda de opciones consideradas más propiamente mapuche. ¿Por qué ocurre esto? Hay quienes piensan que ello responde a una decepción respecto a esos partidos políticos²² y a su convicción de que su presencia en la organizaciones mapuche era más negativa que positiva.

Con esta perspectiva la organización mapuche Callfulican se alejó de las organizaciones “politizadas” iniciando un nuevo discurso de independencia política y auto afirmación. Callfulican se propuso terminar con los intermediarios que “representaban” a los mapuche aspirando a elegir “genuinos representantes indígenas” al Parlamento. En 1981 esta organización funda el Partido de la Tierra y la Identidad; (P.T.I.)

En 1989 se forma la “Comisión 500 años de resistencia”, relacionada con un quiebre al interior de Ad Mapu, que culminó con la retirada de varios miembros que se separan del Partido Comunista y terminan formulando un discurso fundamentalista y antipartidista. En 1990 esta Comisión pasó a llamarse Aukiñ Wallmapu Ngulam, o Consejo de Todas las Tierras.

El año 1990 se constituye el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas de Chile formado por 27 organizaciones indígenas²³. Este Consejo busca ser un interlocutor válido y poderoso frente al Estado y los Gobiernos de transición a la democracia. Ese mismo año, 1990, varias ONGs mapuche²⁴ forman una Coordinadora de Instituciones Mapuche.

21 Mariman, J. 1992, 1994.

22 Este distanciamiento entre algunas organizaciones mapuche y algunos partidos políticos no puede ser interpretado, sin las evidencias necesarias, como una despolitización. Es una actitud crítica a ciertos partidos y a ciertas políticas. Y es, además, un proceso que ocurre en un contexto que fomenta y estimula un distanciamiento respecto a los partidos, o a lo menos, una etnificación de la cuestión mapuche propiciando la búsqueda de nuevos espacios.

23 El Consejo estaba formado por Callfulicán, Choin Folil Che, la Asociación Mapuche Arauco, varias organizaciones urbanas de Santiago (Liga Araucana Millelche, Centro Cultural Mapuche Cerro Navia, Folil Che Aflaiái, Consejo Mapuche Cerro Navia, Centro Mapuche Blas Cañas, Agrupación de profesores Mapuche Amul Kewun, Consejo Mapuche Santiago, comunidad Callaqui, valle de Quinquén y otras), las Juntas de Caciques Butahullimapu de Valdivia, Osorno y Chiloé y representantes Aymaras. Atacameños y Rapanui.

24 No hay que perder de vista la importancia de las ONGs en el proceso político chileno y su rol en relación a la cuestión mapuche. Entre otras funciones estas ONGs han desarrollado un trabajo en el ámbito intelectual, pero también han apoyado de manera independiente movilizaciones mapuche, seminarios, proyectos de desarrollo y rescate de su patrimonio. Han ido contribuyendo de una o otra forma al desarrollo de un discurso de “autoafirmación étnica y nacionalitaria” desarrollado un trabajo en el ámbito intelectual. (Marimán, J. 1994).

El inicio de la transición a la democracia se hace con las organizaciones mapuche existentes divididas en varios bloques.

Un primer bloque estaría formado por las organizaciones del Futa Trawn Kiñiwan Pu Mapuche, (con siete organizaciones que se reducirán a cuatro y con Nehuen Mapu en algunas ocasiones). El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la Comisión Técnica de Pueblos Indígenas de la Comisión Chilena de Derechos Humanos formarían un segundo bloque. El tercer bloque estaría constituido por las ONGs mapuche agrupadas en la Coordinadora de Instituciones Mapuche.

En los últimos dieciseis años algunas organizaciones mapuche han alcanzado especial importancia en relación con los conflictos mencionados, y con otras múltiples acciones de presión o protesta, así como con las actividades de la CONADI. Entre estas organizaciones destacan Ad Mapu, Identidad Lafkenche, el Consejo de Todas las Tierras, la Coordinadora de Comunidades en Conflicto de Arauco – Malleco, la Asociación Ñancuqueo de Lumaco y la Coordinadora Mapuche Metropolitana

Identidad Mapuche Lafkenche de la Provincia de Arauco, la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco y el Consejo de Todas las Tierras, han protagonizado la mayoría de los enfrentamientos y movilizaciones que se han sucedido desde 1997 planteando reivindicaciones que ya no se reducen solo a las recuperaciones de tierras sino también a la autonomía política y territorial.

Ad Mapu es una organización, considerada por algunos “*integracionista*”, que involucra a unas 1.800 comunidades mapuche organizadas en torno a la lucha por la tierra y el reconocimiento institucional como etnia buscando una integración a la sociedad chilena basada en el reconocimiento y respeto a la diversidad étnica. Las organizaciones de Ad Mapu demandan al Estado la compra directa de tierras, subsidios a la producción, mejores servicios de salud y educación, incluyendo la llamada educación bicultural - bilingüe.

Ad Mapu tiende a considerar a la CONADI como un legítimo instrumento para la solución de los problemas mapuche pero exige cambios de importancia en su composición y actividades. Piden que se transforme en una instancia verdaderamente

indígena y que sea conducida por indígenas. Las movilizaciones de ADMAPU son principalmente actos simbólicos; movilizaciones pacíficas y participación en convocatorias gubernamentales, (y no gubernamentales), en el ámbito de sus intereses; como los “diálogos comunales mapuche”, por ejemplo.

En junio de 1999 las organizaciones mapuche agrupadas en el “Referente Mapuche 2000”, entre las que se encontraba Admapu, firmaron la “Proclama de Temuco”. Esta propuesta incluye 16 demandas entre las que se cuentan²⁵:

- Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas de Chile;
- Autonomía, entendida como el derecho a establecer mecanismos de participación real en las decisiones económicas, políticas, educacionales, administrativas y jurídicas que los afectan
- Creación de un parlamento indígena como órgano representativo de las demandas del sector.
- Condonación inmediata de las deudas con INDAP.
- Puesta en vigencia de un plan integral de soluciones a conflictos de tierras.
- Creación de una línea de créditos en el Banco del Estado para pequeños y medianos empresarios mapuche.
- Formación de una división de educación intercultural bilingüe en el Ministerio de Educación.
- Paralización inmediata de plantación de pinos y eucaliptos en los sectores adyacentes a las comunidades indígenas.

Identidad Lafquenche es una organización que intenta generar grados crecientes de control del territorio mapuche a partir de la instauración de autoridades mapuche dentro de la institucionalidad del estado chileno con una organización territorial distinta definida culturalmente.

Según Foerster y Lavanchy²⁶ la propuesta de Identidad Mapuche Lafkenche de la Provincia de Arauco “...se fundamenta en el reconocimiento político - administrativo de los “Espacios Territoriales de Patrimonio Lafkenche”. Dichos espacios estarían

25 Foerster y Lavanchy; 1999: 78 -79

26 Foerster y Lavanchy; 1999; citando a Identidad Mapuche Lafkenche: “De la Deuda Histórica Nacional al Reconocimiento de nuestros Derechos Territoriales”; Tirúa, 1999. Doc. En Internet.

conformados por las tierras y espacios ancestrales de bordemar donde viven asentadas las comunidades lafkenches. La administración y representación de la totalidad de los espacios territoriales estaría asegurada por el conjunto de la población y por los responsables elegidos a través de procesos internos. Para tales fines, se propone la creación de una “Asamblea Territorial” que estaría compuesta de un “Coordinador Territorial”, elegido por sufragio universal entre las bases de las comunidades y los dirigentes de las mismas. Las funciones de la asamblea territorial serían: definir los objetivos de desarrollo lafkenche, buscando armonizarlos con los del resto de la región y del país; impulsar proyectos económicos, sociales y culturales de las comunidades; fomentar intercambios tradicionales con la sociedad civil no mapuche; y, promover intercambios comerciales nacionales e internacionales. Por otro lado, la administración de los Espacios Territoriales residiría en un “Consejo Territorial” compuesto por “Consejeros Territoriales” que asumirían responsabilidades en: administración urbana, administración rural, cultura, educación, salud, turismo, pesca, etc.

Otros aspectos a destacar de la propuesta lafkenche son: creación de una comisión sobre “Verdad y Deuda Histórica”; el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas; el reconocimiento de una forma propia y autónoma de desarrollo lafkenche y de los miembros de la Asamblea Territorial y de su Coordinador, en las instancias de participación comunal, provincial, regional y nacional en las materias que interesen a los espacios territoriales.

El Consejo de Todas las Tierras demanda el establecimiento de autoridades mapuche en las instituciones estatales y desde allí la instauración de un parlamento regional. Se propone lograr una representación indígena permanente en el Congreso Nacional. Busca ganar grados crecientes de autonomía y un desarrollo socioeconómico de las comunidades a través del mejoramiento de la capacidad de inserción y competitividad en los mercados; para ello es necesario generar capacidades empresariales en las comunidades.

El Consejo de Todas la Tierras, desde su separación de Admapu en 1989, ha realizado “recuperaciones” de tierras, y “ocupaciones simbólicas.” Con ello ha buscado cuestionar la relación de dominación del Estado sobre el pueblo mapuche y

elaborar una propuesta de “autonomía política” y “cogobierno”. El Consejo reivindica el territorio que considera históricamente mapuche, del río Bio Bío al sur. En este territorio propone formar una nueva institucionalidad sobre la base de la participación y la autonomía armónica de mapuches y chilenos. La nueva institucionalidad debería expresarse mediante una instancia jurídica, política y administrativa con capacidad de decisión y en la que la nación mapuche tenga plena participación. Para tales efectos se sugiere la elaboración de un “Estatuto de Autonomía” o “Constitución Política de la Nación Mapuche,” donde se estipule el ordenamiento interno de la nación mapuche, así como su relación con el Estado.

Por otra parte, para que tales iniciativas tengan viabilidad, se demanda una “nueva” Constitución Política del Estado que “reconozca la existencia de la nación mapuche” y establezca tres derechos considerados básicos: el derecho a la autodeterminación; el derecho a la restitución de las tierras; y, el derecho al uso y control del territorio (incluidos los recursos del suelo y del subsuelo). La relación bilateral entre el pueblo mapuche y el estado se canalizaría a través de las autoridades originarias del pueblo mapuche - es decir los Lonkos y organizaciones como el Consejo de Todas las Tierras.

Lo anterior supondría una descentralización y desconcentración política que responda a los derechos del pueblo mapuche. Esto podría lograrse con un Parlamento Autónomo Mapuche.

En 1999 el Consejo de Todas las Tierras presentó una propuesta de ocho puntos²⁷:

1. Derecho a la autodeterminación, el que debe expresarse en todas las políticas del Estado que afecten al pueblo mapuche, sus tierras, territorios y recursos;
2. Reconocimiento constitucional del pueblo mapuche, que debe admitir la preexistencia a la conformación del Estado de la “nación” mapuche y su derecho a la autodeterminación, a la tierra y territorio (incluyendo aprovechamiento del suelo y subsuelo).
3. Derecho a la participación, manifestado bajo el principio de discriminación positiva en el Congreso, que garantice dos parlamentarios mapuche por Cámara.

27 Consejo de Todas las Tierras: “Propuesta Nacional para el Reconocimiento de la Nación Mapuche y sus Derechos”, Temuco, 1999. (Citado por Foerster y Lavanchy, 1999: 78.)

4. Reconocimiento de un parlamento autónomo mapuche, compuesto por representantes elegidos conforme a la propia cultura.
5. Restitución de las tierras, reduccionales y ancestrales, y del territorio, (Bio Bio al Sur).
6. Ratificación de los convenios internacionales aplicables a los pueblos indígenas, en especial el convenio 169 de la OIT.
7. Respeto al sistema normativo mapuche mediante reforma al código de procedimiento penal que incluya aspecto sustantivos de la cultura mapuche constituidos en el Ad Moguen y Nor Moguen.
8. Retirada de las forestales del territorio mapuche.

La **Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco – Malleco** es una organización que visualiza a sus miembros como marginados y explotados. Cuestiona al Estado y a la institucionalidad vigente. Critica el modelo de desarrollo, capitalista y neoliberal, de la sociedad chilena actual. El Estado es considerado etnocéntrico y centro de la dominación y exclusión que sufren los mapuche como pueblo y como minoría étnica. El discurso de esta organización mapuche plantea como objetivo central la recuperación de un territorio y la búsqueda de la autonomía mapuche. Se plantea luchar por instalar las bases reales de la autonomía total del pueblo mapuche. Esta lucha pasa por confrontaciones para la recuperación de tierras y contra las empresas forestales; que son visualizadas como causantes inmediatos de su situación económica.

Los conflictos en que la Coordinadora se enfrenta con las empresas forestales y el Estado son asumidos como una respuesta a la expropiación de territorios considerados ancestrales y como una forma de compensar la pérdida del patrimonio histórico mapuche.

La Coordinadora, con su líder, el werken José Huenchunao, afirma que el problema del pueblo mapuche no es sólo de tierras, sino de territorialidad y de reconocimiento como pueblo y nación.

Sin embargo, y a pesar de la declaración de Huenchunao, la Coordinadora no posee una propuesta inmediatista en torno a la autonomía territorial y política del pueblo mapuche. En palabras del dirigente Pedro Cayuqueo: "...es hora de trabajar en las comunidades rurales y urbanas, y entre todos aquellos sectores mapuches dispuestos a luchar ir elaborando en el camino las propuestas de desarrollo y autonomía pertinentes".

Las propuestas se conseguirán "a través de un proceso de lucha y discusión política que nos permita ir transitando desde las demandas concretas al nivel de base, hasta la formulación de una futura plataforma de lucha ideológica de liberación"²⁸.

La Coordinadora se propone, por ahora, avanzar en la recuperación de las tierras usurpadas y de tierras ancestrales. En una entrevista concedida al Diario El Sur (19/7/1998) José Huenchunao resumía las demandas básicas de la organización al respecto en los siguientes puntos: primero, una ley especial con facultad de expropiación de predios; segundo, creación de una comisión especial que aborde el tema de los conflictos de tierra y el desarrollo de las comunidades mapuches; y, tercero, mayores fondos y mayor facultad política de negociar para la CONADI.

En resumen, la prioridad para la Coordinadora Arauco - Malleco es la recuperación de 200.000 hectáreas de tierras usurpadas por las empresas forestales para posteriormente reconstruir la "nación mapuche".

Estas tres organizaciones, o movimientos mapuche, consideradas "*autonomistas*", y otras como la **Asociación Ñancuqueo de Lumaco** y la **Coordinadora Mapuche Metropolitana**, se han restado de los procesos de "búsqueda de soluciones" dirigidos por el Gobierno como los "diálogos comunales" y otros implementados por MIDEPLAN y la CONADI.

La Asociación Ñancuqueo de Lumaco demanda una "mesa de diálogo" integrada por varios ministerios, diputados y senadores y los dirigentes de las comunidades en conflicto. La "mesa" estaría garantizada por el Obispo de la IX Región y por un representante de Admistía Internacional. Se trabajaría en los temas siguientes:

28 Cayuqueo, Pedro 1999.

territorialidad, educación, cultura, economía, salud y vivienda. Esta Asociación plantea demandas de corto, mediano y largo plazo²⁹.

La acción de estas organizaciones mapuche más beligerantes se ha centrado en un proceso de movilización directa, principalmente contra las forestales, y en la crítica e impugnación a las instancias propuestas por el Gobierno. Su discurso proclama la legitimidad de todas las formas de lucha estableciendo, a ese nivel, una amenaza del uso de la fuerza como medio de presión para el logro de sus objetivos.

29 Serían demandas de corto plazo: a) paralización total de las faenas forestales; b) Devolución íntegra del banco aserradero y todas las especies sustraídas en el desalojo de Carabineros; c) Reconstrucción de las viviendas destruidas por Carabineros. Las demandas de mediano plazo son: a) Paralización de plantación de pinos y eucaliptos en todo el territorio mapuche, (del Bío Bío al sur); un plan de expropiación de tierras en aquellos lugares donde los dueños se nieguen a traspasarlos a las comunidades; c) entrega del 7% del presupuesto nacional para el desarrollo de la "Nación Mapuche"; d) reconocimiento de la estructura original de las comunidades. Las demandas de largo plazo consisten en: a) reconocimiento constitucional; b) reconocimiento de la soberanía y las estructuras culturales mapuche; c) reconocimiento y puesta en marcha de los Tratados Internacionales de defensa de las minorías originarias (OIT N169) y la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Ver: Asociación Comunal Ñankuqueo de Lumaco: "Propuesta de Solución Conflicto de Tierra Mapuche", citado por Foerster y Lavanchy: 1999:77

5.4 MOVILIZACIONES Y CONFLICTOS

Las movilizaciones iniciadas por los mapuche hacia los años noventa van a coincidir con el evento de los 500 años y con una transición a la democracia que permitió unas movilizaciones excepcionales después de 17 años de Gobierno Militar. Van a converger con las políticas indigenistas del primer Gobierno de la Concertación y con el conflicto medio ambiental, que se sumó al conflicto con los pehuenche, en torno a la construcción de represas hidroeléctricas en el alto Bio-Bio.

En la actualidad, los conflictos protagonizados por los mapuche son el aspecto más visible de la cuestión mapuche. Las denuncias y reivindicaciones así como las demandas y propuestas de los mapuche tienen, hoy en día, una estrecha relación con estos conflictos. Esta relación entre conflictos sociales, demandas y propuestas respecto a la cuestión mapuche no siempre ha sido tan estrecha. De hecho, aunque la conflictividad mapuche haya sido siempre significativa es posible identificar sólo algunos períodos de intensa movilización y conflictividad protagonizada por mapuche. Durante los prolongados períodos de “tranquilidad” también hubo demandas, reivindicaciones y propuestas de los mapuche; así como no pocas propuestas e intervenciones de no mapuche respecto a los mapuche.

Sin olvidar numerosos conflictos localizados, los mapuche alcanzaron el más alto grado de movilización social, conocido hasta la fecha, en los conflictos asociados a la Reforma Agraria y a la recuperación de tierras entre 1964 y 1973³⁰.

Es con referencia a estas movilizaciones que algunos consideran la situación actual como una “nueva ola”, hasta ahora bastante más pequeña que la anterior, de movilizaciones y conflictos mapuche.

¿Cuáles han sido, y son, las movilizaciones y conflictos sociales que protagonizan los mapuche? ¿Qué características tiene esta nueva ola de movilizaciones y

30 A fines del año 1970 las tierras “tomadas” por mapuche superaban las 100.000 hectáreas. (Foerster y Montecino; 1988:355).

conflictos? ¿Qué diferencias existen entre los conflictos del presente y los conflictos del pasado?.

La historia de las demandas y propuestas de los movimientos mapuche tiene ya casi un siglo y se sitúa en el contexto de las relaciones entre los indígenas mapuche y la sociedad chilena impuestas por el estado de Chile con la “Pacificación de la Araucanía” y la reducción de la población mapuche³¹.

Las actuales demandas y propuestas de los mapuche se perfilan desde principios de 1990 con las tomas de tierras lideradas por el Consejo de Todas las Tierras y con las movilizaciones de rechazo a la construcción de represas hidroeléctricas en el alto Bío – Bío. A partir de octubre de 1997, con los conflictos de Lumaco, se levanta esta nueva ola de movilizaciones mapuche que continua hasta el presente. Sus antecedentes más directos se encuentran en los esfuerzos por rechazar la Ley del Gobierno Militar que permitió la división de las comunidades y en la búsqueda de una transición negociada a la democracia. Sus raíces son más antiguas y su historia, que continua, mucho más larga.

Los movimientos mapuche no son nuevos en Chile, como tampoco son nuevas sus demandas. Apenas terminaba el proceso de radicación en reducciones cuando ya se iniciaban los movimientos mapuche. Estos ya no eran la resistencia de una cultura y de sociedades mapuche autónomas, como antes de la pacificación, sino que movimientos sociales al interior de la sociedad chilena.

Entre los años 1900 y 1931 destacan tres organizaciones: la *Unión Araucana*, dirigida de hecho por los Capuchinos de la Iglesia Católica; la *Sociedad Mapuche de Protección Mutua*, (posteriormente transformada en la Federación Araucana), vinculada a la Federación Obrera de Chile y al Partido Comunista; y la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, (que años después sería la *Corporación Araucana*), relacionada primero al Ibañismo y después al Partido Conservador. Estas organizaciones, con transformaciones y variantes menores, siguen siendo las principales entre 1932 y 1961.

31 Se trata, precisamente, de movimientos sociales al interior de la sociedad chilena y no de acciones de agentes externos o marginales a esta sociedad.

En la década de 1960, y hasta el Golpe Militar de 1973, aparecen y adquieren protagonismo otras organizaciones como la *Asociación Nacional Indígena*, (vinculada a los comunistas y socialistas), y la *Nueva Sociedad Lautaro*, (vinculada a los demócratacristianos). En un nuevo contexto, marcado por la reforma Agraria y la “vía chilena al socialismo”, se desvanece la importancia adquirida por Venancio Coñoepán y la Corporación Araucana³².

La Concertación de Partidos para la Democracia y la Comisión Chilena de Derechos Humanos se propusieron convocar a los pueblos indígenas para trabajar en una nueva ley que los reconociera como tales, con sus culturas e identidades, y protegiera sus tierras y recursos naturales promoviendo el etnodesarrollo.

En esta perspectiva se firmó un acta de compromiso, conocida como “Pacto de Nueva Imperial”, en que el futuro Gobierno se comprometía a crear una Comisión Especial Para los Pueblos Indígenas (CEPI), a promulgar una ley que recogiera las reivindicaciones mapuche y a promover las acciones necesarias para impulsar el etnodesarrollo de los indígenas. A cambio, los mapuche que participaron de este acuerdo, se comprometieron a apoyar y defender el Gobierno de la Concertación y, especialmente, a canalizar sus demandas a través de instancias y mecanismos de participación que serían creados por el nuevo Gobierno ³³.

En los últimos 10 años se han producido una serie de conflictos que hacen más visibles las demandas mapuche. Entre estos conflictos destacan:

- El rechazo a la construcción de la Represa en Ralco;
- El rechazo de las comunidades de Truf Truf y Coyawe, (en las afueras de Temuco), a la construcción de un By Pass que, según los afectados, pasaría por 28 comunidades y 59 sitios sagrados y cementerios, dividiendo en algunos casos propiedades indígenas y afectado a unas 600 familias.
- La oposición a la construcción de la carretera de la costa, en el sector de Isla Huapi, que cruzaría 10 comunidades lafquenche pasando por dos canchas de nguillatún;

32 Foerster y Montecino: 1988.

33 Dicho de otra manera: renunciaban a las tomas y otras formas de presión y lucha a cambio de una política gubernamental basada en varios compromisos.

- Las protestas en San José de la Mariquina por la construcción de una planta de celulosa;
- Los conflictos de Lumaco³⁴ y una serie de tomas que se multiplican a partir de esta fecha. Desde octubre de 1997 se producen acciones de las comunidades del sector. Reuniones, toma de tierras y caminos; quema de camiones de una empresa forestal concitan la atención nacional³⁵.

Es ampliamente conocido el conflicto en torno a la construcción de la represa Ralco³⁶. La aprobación del Gobierno para la construcción de esta represa a través de CONADI, incluso con la oposición de su director, Domingo Namuncura, quien fue destituido, situó al Gobierno en una posición contraria a los mapuche y, al mismo tiempo, en una posición favorable hacia las grandes empresas.

Numerosos mapuche perdieron la confianza en la institucionalidad gubernamental para enfrentar los problemas de los mapuche. La CONADI perdió buena parte de la representatividad que alguna vez tuvo entre los mapuche. Hasta el año 1997 el conflicto mapuche se mantuvo circunscrito al problema de Ralco.

El conflicto mapuche se reinicia con fuerza a partir de la quema de tres camiones cargados de madera, de propiedad de la Forestal Arauco, en Lumaco, el primero de diciembre de 1997³⁷.

34 Marimán, José A. 1998.

35 El Mercurio, 4 de diciembre de 1997; La Tercera, 5 de diciembre de 1997, La Epoca, 6 de diciembre de 1997

36 La Empresa Nacional de Electricidad S.A. (ENDESA), creada por el Estado y privatizada por el Gobierno Militar planificó desde la década de los sesenta la construcción de una serie de centrales hidroeléctricas en la cuenca superior del río Bio Bio. Estas implicarían la inundación de unas 22.000 hectáreas del hábitat tradicional de los mapuche pehuenche. Pese a la oposición de grupos ecologistas, organizaciones mapuche y las comunidades afectadas, el primer Gobierno de la Concertación autorizó la construcción de una primera represa, Pangué, en tierras reivindicadas por la comunidad Quepuca Ralco. Pangué inundó unas 500 hectáreas afectando a unas 50 personas. Su embalse se llenó en 1996 y la central entró en funcionamiento en 1997.

El año 1994 ENDESA reconoció sus planes de construir una segunda central, Ralco, aguas arriba de la primera central. Ralco inundaría una superficie de aprox. 3.500 hás., en su mayor parte de los mapuche pehuenche, obligando a la relocalización de unas 100 familias. A diferencia de lo ocurrido con Pangué, este nuevo proyecto debió someterse a la Ley Indígena (19.253) y la Ley de Bases del Medio Ambiente (19.300), dictadas en el inter tanto. El estudio de impacto ambiental, exigido por la ley, fue rechazado por casi todos los servicios públicos consultados en 1996 y por las comunidades afectadas. En 1997 la Corporación Nacional del medio Ambiente (CONAMA) otorgó a ENDESA la autorización ambiental requerida. En 1997 la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) aprobó la construcción de esta segunda represa. (Ver Aylwin José; 1998)

37 Se dio gran cobertura de prensa al suceso. El intendente de la Araucanía pidió aplicar la Ley de Seguridad Interior del Estado. La corte acogió la petición de la Intendencia y se designó un ministro instructor que investigara el hecho. Luego comenzó a circular el rumor de la infiltración de cuadros extremistas en dicho acto. Versiones que sostenidas por el Ministro del Interior Carlos Figueroa, y al mismo tiempo negadas por el Intendente de la IX región hablaban de infiltración de cuadros extremistas del MIR y del EGP (Ejército Guerrillero del Pueblo). Es conocido el relato de Marimán respecto a la tensión existente en la zona. "Si un extraño a la zona, chileno o extranjero, hubiera transitado por Lumaco el mes de diciembre, frente a las caravanas de camiones madereros custodiados por policías armados, el volar raso de los helicópteros policiales, los allanamientos policiales a reducciones mapuche, las detenciones de campesinos mapuche, el control al libre tránsito entre Lumaco y Traiguén, fácilmente podrían haber asociado esas imágenes con los mejores tiempos de la dictadura militar..." (Marimán, J.1998).

A las acciones de Lumaco se sumó una toma del fundo Lleu Lleu en Cañete. En 1998 continuaron las tomas. Principalmente en tierras de empresas forestales (Mininco, Bosques Arauco) y de algunos particulares. El año 1999 se produjeron nuevas movilizaciones, entre ellas varios incendios forestales, el más extendido en propiedades de Forestal Arauco³⁸, y un ataque a dos camionetas de Forestal Mininco por parte de aproximadamente 70 mapuche en las cercanías de Traiguén que dejaron un saldo de ocho heridos, uno de carácter grave³⁹.

La localización de los conflictos de tierras durante los últimos años nos muestra que los conflictos se han concentrado en la VIII y IX Regiones y, con menor intensidad en la parte norte de la X Región. Las acciones se han dirigido en contra de propiedades y bienes de empresas forestales, (un 53% de los conflictos del año 1999 según Foerster y Lavanchy), entre ellas Mininco y Forestal Bosques Arauco, y, en menor medida, en contra de propiedades particulares y del Estado⁴⁰.

Las áreas más visibles de estos conflictos han sido Lumaco – Traiguén, en la IX Región, Cañete – Tirúa en la VIII y Panguipulli en la X. El conflicto de la comunidad Temulemu de Traiguén ha sido considerado, por algunos, como “paradigmático”⁴¹. Durante estos últimos años los mapuche, además de las tomas de tierra, realizaron otras acciones tales como manifestaciones, huelgas de hambre, tomas de carretera, marchas, tomas de edificios del Estado etc.

38 Diario El Sur; 6 enero de 1999

39 La Tercera, 15 de enero de 1999

40 Foerster R. Y Lavanchy, J: 1999.

41 Ver el Informe del Colegio de Antropólogos “Informe Colegiado de Difusión Pública: Comunidad Temulemu” citado por Foerster y Lavanchy; 1999: 70 –71.

5.5. SITUACION LEGAL

Según Rolf Foerster la actual Ley Indígena habría sido un “giro copernicano” en las políticas del Estado respecto a los mapuche y, en su opinión, sería conveniente completarlo. Foerster plantea, como una alternativa al indigenismo tradicional, una “opción” para el Estado que consistiría en “...*el reconocimiento de los mapuche como etno – nación; llevar más lejos el giro copernicano, es decir, pasar de lo étnico a lo nacional, pero sin poner en cuestión la unidad política del país*”⁴².

Contribuir a dilucidar si la actual Ley Indígena vigente significa un reconocimiento étnico de los mapuche es un asunto de importancia. A mi juicio, la actual Ley Indígena no constituyó un cambio significativo en las políticas indigenistas, de integración con “respeto”, del Estado de Chile respecto a los mapuche.

La actual ley indígena

Con fecha del 5 de octubre de 1993 se publicó en el Diario Oficial de Chile la Ley Número 19.253 que “Establece normas sobre Protección y Desarrollo de los Indígenas, y crea la Corporación de Desarrollo Indígena”. Esta ley es conocida como Ley Indígena y así nos referiremos a ella en este trabajo.

La Ley Indígena, actualmente vigente en Chile, a partir de una definición del concepto de Indígena, reconoce, por separado, la existencia de ocho “etnias indígenas de Chile”, la existencia de “Comunidades Indígenas”, de carácter tradicional, y la existencia de “Tierras Indígenas”.

Junto con lo anterior, esta Ley establece nuevas “Comunidades Indígenas”, Asociaciones Indígenas” y el reconocimiento legal de ciertas prácticas culturales mapuche. La Ley Indígena, además, define un conjunto de derechos de los indígenas y una serie de deberes del Estado respecto a los indígenas. Finalmente, esta Ley crea algunas instituciones que implementan las políticas gubernamentales respecto a los indígenas de Chile.

42 Foerster R. 1999.

Algunas reflexiones

Para los autores intelectuales y los defensores de la actual Ley Indígena de Chile los mapuche habrían iniciado, en la década de los noventa, un nuevo ciclo de reivindicaciones y demandas caracterizadas por su carácter étnico. La actual Ley Indígena, para ellos, habría sido un aporte muy significativo en esa dirección.

A mi juicio la actual Ley Indígena no constituyó un cambio significativo en las políticas indigenistas del Estado de Chile. La actual Ley Indígena es una continuación de las prácticas culturales esperables de la sociedad chilena respecto a “sus” indígenas.

Por otra parte, difícilmente puede ser considerada una Ley “mejor” o “menos mala”, para los mapuche, que las leyes anteriores. Puede ser menos perjudicial que la ley impuesta por el Gobierno Militar, pero no es superior a la de Allende⁴³.

En mi opinión, el “giro copernicano” que habría iniciado la Ley actualmente vigente es una farsa. La actual Ley Indígena:

- a) Legaliza una situación que existía de hecho. Ello significa regular, con normas de la sociedad chilena, numerosas situaciones, conductas y prácticas de los mapuche;
- b) Impone formas de organización a los mapuche y establece una serie de trámites y procesos burocráticos para ello. Posibilita la división de las Comunidades constituidas en las reducciones.
- c) No impide la división de las tierras indígenas. Llega tarde y pone dificultades para que continúe el proceso divisorio pero no lo impide. La Ley no estimula ni fomenta el uso colectivo, o en comunidad, de las tierras.

43 La Ley N°17.729, del año 1972 duró muy poco pero interrumpió el proceso de división de las comunidades mapuche y “posibilitó la recuperación de tierras comunales perdidas”, creó un Instituto de Desarrollo Indígena y reguló la calidad de indígena. En palabras de José Aylwin: “Esta legislación constituyó en todo sentido una excepción con respecto a la legislación anteriormente dictada en Chile sobre indígenas, tanto por cuanto vino a poner freno al proceso de despojo de sus tierras ancestrales del cual estos han sido víctimas, como por cuanto se reconoció la calidad de los indígenas en forma independiente de su relación con la tierra” (Aylwin, José; 1995c: 346).

- d) No legisla, con claridad y efectividad, respecto a la recuperación de tierras indígenas.
- e) Tampoco legisla respecto a la ampliación de las tierras indígenas para garantizar la subsistencia y reproducción de las comunidades indígenas existentes (tradicionales). Reconoce, y acepta –de hecho- su minifundización, empobrecimiento y proletarización.
- f) No establece formas de participación efectiva de los indígenas en la toma de decisiones que los afectan.
- g) Se coopta a los mapuche como socios menores en las acciones gubernamentales depositadas en la CONADI.
- h) Se aísla –y con ello se reduce- la acción gubernamental dirigida a los indígenas al radicarla en una pequeña Corporación. Más aún, esta resulta particularmente ineficiente por confundir, y mezclar, los procesos de consulta y participación con los de ejecución de acciones. Además: se subordina, en la práctica, a los representantes indígenas al Presidente de la República.

La Ley Indígena, actualmente vigente, diluye el asunto central de las relaciones entre comunidad indígena y tierras indígenas, relaciones que son claramente desprotegidas, al mismo tiempo que acentúa, que “protege” la autoidentificación étnica como criterio definitorio de la calidad de indígena. Esta Ley expresa, en este sentido, ciertas visiones “culturalistas” de la etnicidad que la reducen a algunas de sus manifestaciones subjetivas, perfectamente compatibles con la integración de los indígenas a la sociedad capitalista y al actual modelo neoliberal al tiempo que se olvidan de sus expresiones básicas vinculadas a la existencia de comunidades y de tierras y territorios para estas comunidades.

Es legítimo preguntarse cuales son los derechos que en verdad consagra esta ley para los indígenas.

La Ley no reconoce los derechos a los recursos naturales y del subsuelo de las tierras indígenas. Además, no reconoce los derechos comunitarios. Se legisla sobre el derecho de las personas naturales (individuos) más que acerca de los derechos de las asociaciones o comunidades indígenas existentes.

En la Ley se consagra un reconocimiento sólo “simbólico” de la importancia de la tierra; se elude el concepto de territorio y su reconocimiento como fundamento para la existencia y reproducción de un pueblo indígena.

Se establece el derecho a prácticas culturales que no entren en conflicto con la cultura dominante.

La ley separa –expresamente- individuos, comunidades y tierras indígenas. Esta es una visión distinta, y opuesta, a la que tienen las principales organizaciones mapuche y consagra su integración a la sociedad chilena. Las tierras indígenas son individuales o comunales. La Ley reconoce y acepta la existencia de tierras indígenas individuales. Regula parcialmente su uso. Propicia y apoya su constitución y permite su traspaso –vía permuta- a no indígenas.

Lo anterior se acentúa por la posibilidad que establece la Ley, (en verdad es incentivo y promoción), para formar “nuevas” comunidades mapuche incluso cuando este proceso divida a las comunidades tradicionales; como efectivamente ha ocurrido.

En estos años, efectivamente, se han formado numerosas nuevas comunidades mapuche, que dividen a las anteriores, a partir de diferencias entre mapuche católicos y evangélicos, o por diferencias respecto a la competencia por programas, proyectos o acciones de “cooperación para el desarrollo”. Tanto las políticas del Gobierno como las de las ONGs han privilegiado las “organizaciones funcionales” (y estas nuevas comunidades pueden serlo) por encima de las comunidades y organizaciones más tradicionales de los mapuche.

Por el contrario, en la Ley no se entregan derechos o funciones a las comunidades tradicionales. Esta Ley reconoce que las tierras que ocupan los indígenas son tierras

indígenas porque se las ha otorgado el Estado de Chile o porque las han ocupado históricamente si las inscriben. No reconoce un derecho a las tierras (territorios) anterior a la formación del estado nacional chileno.

Se trata, en mi opinión, de una Ley contraria a los intereses y reivindicaciones mapuche. La llamada “Ley Indígena” es, en verdad, una Ley de los etnopopulistas. Ciertos giros del lenguaje y los “reconocimientos” ocultan los propósitos de una integración a la sociedad existente que “respeta” algunos rasgos culturales que no son conflictivos para el sistema dominante.

Desde la perspectiva del “control cultural”⁴⁴ la Ley Indígena puede ser considerada como “cultura impuesta”, con algunos componentes de “cultura enajenada”, respecto a los mapuche. Es un sistema de ideas, normas, instituciones y preceptos que constituyen “decisiones ajenas” sobre elementos culturales en su mayoría también ajenos y en los casos en que estos son “propios” estos dejan de estar bajo el control cultural de los mapuche.

Actualmente la Ley, las leyes, regulan una parte muy considerable de las formas de vida mapuche. Por otra parte, aquellos aspectos, o ámbitos, de la vida de los mapuche no regulados por las leyes están regidos por normas e instituciones que sólo en algunos casos pueden ser consideradas “mapuche”; ya sea como cultura “propia” o como cultura “apropiada”, en los términos de Batalla.

En los ámbitos que escapan a las leyes, y que se rigen por la costumbre, también predomina lo que estamos denominando una cultura impuesta y una cultura enajenada.

Frente a las leyes – a la Ley Indígena en este caso- predomina las acciones y decisiones desde el poder, (evidentemente no mapuche), y estas asumen formas de “imposición”, “supresión” y “enajenación” de elementos culturales; utilizando la terminología de Batalla.

44 Batalla, Bonfil; 1988.

Con relación a los comentarios críticos que hemos hecho más arriba no debemos olvidar que la actual Ley ha sido reiteradamente denunciada por dirigentes mapuche. En la práctica la mayor parte de los movimientos mapuche⁴⁵ se han puesto en contra de la Ley Indígena y critican, en mayor o menor medida, el funcionamiento de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena⁴⁶.

Estas críticas no deben sorprender a nadie: se ha hecho evidente, para los mapuche movilizados, que la Ley Indígena no protege a los mapuche, que no fomenta el desarrollo de los indígenas y que la CONADI constituye un “aparato ideológico de estado” controlado por el Ejecutivo.

45 Así sucede con la Coordinadora Arauco Malleco, el Concejo de Todas las Tierras, Identidad Lafquenche e, incluso, algunos dirigentes de Ad Mapu.

46 A pesar de ello, una parte numerosa de los mapuche participa en la CONADI y acepta una ley para la que han sido cooptados. Esto se explica porque sólo una parte de los mapuches ha estado movilizada. Junto con la Ley Indígena los Gobiernos de la Concertación han implementado otras acciones con claros efectos de cooptación y desmovilización. Este es el caso del “Programa Orígenes”, por ejemplo.

CAPITULO VI

CAPITULO VI

¿CULTURA MAPUCHE A FINES DEL SIGLO XX?

CAPITULO SEIS

¿CULTURA MAPUCHE A FINES DEL SIGLO XX?

A fines del siglo XX la mayor parte de la población mapuche habita en los mismos lugares que los chilenos pobres. Sus hogares, su vestuario, la alimentación y toda su vida cotidiana no tienen diferencias con la de sus vecinos. Los mapuche de hoy se ganan la vida realizando los mismos trabajos que los chilenos con quienes comparten una misma inserción socioeconómica. En numerosos casos, mapuche y chilenos son compañeros de trabajo sin diferencias en ese ámbito.

Sólo en unas pocas localidades rurales persisten algunas formas tradicionales de la vida cotidiana mapuche. Y estas tradiciones no son las de la cultura mapuche anterior a las reducciones si no aquellas desarrolladas en el contexto de una subcultura de resistencia. Las reducciones y las formas comunitarias desarrolladas en ese contexto no son las comunidades o asociaciones mapuche que existían antes del proceso de reducción, (*quiñelob, lebo, ayllerehue, futamapu*). Sus actividades económicas, como campesinos, también les fueron impuestas. En este proceso los mapuche desarrollaron lo que he denominado subcultura étnica de resistencia. Muchas de las prácticas culturales identificadas habitualmente como tradicionales corresponden a esta subcultura y no a la cultura anterior a la incorporación forzada de los mapuche a la sociedad chilena.

¿Existe una cultura mapuche a fines del siglo XX? ¿Cuáles son las prácticas culturales mapuche observables en nuestros días?.

En este capítulo intentaré proporcionar alguna información que nos permita responder a éstas interrogantes.

6.1 USO DE LA LENGUA MAPUCHE

¿Quiénes son los hablantes del mapudungun en la actualidad? ¿En qué contextos socioculturales se habla esta lengua? ¿Cuál es la vigencia de esta práctica cultural entre los mapuche de fines del siglo XX?

En los últimos cien años, gran parte de los hablantes en mapudungun, que son principalmente los ancianos de las comunidades mapuche rurales, han utilizado esta lengua desde su condición de bilingües. La imposición del castellano desde el período de reducción hasta la actualidad ha sido creciente, y ha determinado un paisaje lingüístico en que “algunos mapuche hablan predominantemente mapuche y reservan el castellano sólo para sus contactos con la población hispana... otros hablan predominantemente castellano y usan el mapuche solo cuando no tienen otra alternativa”¹.

Lo cierto, es que hoy día la mayor parte de la población que a través de los Censos de Población y Vivienda se han considerado mapuche son hablantes monolingües del castellano. El mapudungun ha sido relegado a cada vez más pequeños espacios en la vida comunal “tradicional” y como práctica identitaria mientras que el castellano se ha estandarizado como la lengua principal.

La lengua mapuche se ha transformado en un asunto de “glotopolítica”. Hoy día “muchos jóvenes intelectuales mapuche visualizan el cultivo escrito del mapuche como un medio para sentar ante la comunidad hispanohablante el prestigio de la lengua y de la identidad socio-cultural mapuche, y para preservar en textos escritos la cultura vernácula tradicional, afectada –cuando no directamente amenazada- por el impacto de la sociedad hispánica”².

Por su parte Chiodi y Loncón señalan que *“ninguna medida que pretenda elevar el estatus social y político del mapudungun, le permitiría coexistir en igualdad de condiciones con el castellano. Si bien las leyes y la voluntad política pueden*

1 Salas; 1996: 266.

2 Salas; 1996: 268.

abrir espacios de uso oficial para el mapudungun, este idioma no se encuentra suficientemente equipado como para apropiárselos: huelga reconocer que el mapudungun es un idioma poco apto –por el momento y en las condiciones en que se encuentra- para desempeños nuevos y diferentes de los que tiene en la actualidad dentro de las angostas fronteras de la tradición mapuche”³.

Los argumentos principales que sostienen esta afirmación respecto a la situación del mapudungún en la actualidad son los siguientes:

- a) El mapudungun carece de una tradición escritural, lo cual no permite niveles de estandarización formal de la lengua; esto es, una lengua tremendamente cambiante tanto en términos espaciales como temporales. Si bien esto es una característica de cualquier lengua, sea escrita o no, es de suyo una intensificación de la variabilidad de la lengua cuando se conserva en su carácter netamente oral.

La incapacidad de los lingüistas para establecer un alfabeto unificado aceptado y consensuado por todos los expertos no ha ayudado a fortalecer este punto. Esto sin duda ha provocado una inminente imposición del castellano por sobre el mapuche, ya que casi el cien por ciento de estos son efectivamente alfabetizados en el castellano, independientemente de su procedencia lingüística. Un estudio de Painequeo (1997) revela como el castellano se ha ido insertando tanto gramatical como léxicamente en los mapuche-hablantes de la zona de Nueva Imperial, determinando que “el porcentaje de las magnitudes de la lengua castellana que ingresa al discurso mapuche alcanza aproximadamente al 13%. De estas un 45% tiene su correspondiente expresión en mapudungún”⁴. Aunque no podamos utilizar este dato como generalidad, sí podemos deducir que existe una relación de castellanización del mapudungun, y no de una mapuchización del castellano; lo que evidencia relaciones de poder actuando sobre la lengua.

- b) Un segundo punto fundamental para entender la glotopolítica del mapudungun, según los criterios de Chiodi y Loncón, es la “escasa intelectualización y falta

3 Chiodi y Loncón; 1995: 19.

4 Painequeo; 1997: 278.

de registros formales para los saberes de la cultura moderna y universal”, lo cual está muy ligado a la condición de oralidad que ha mantenido la lengua. Esto quiere decir que la lengua mapuche no permite asir la complejidad del mundo contemporáneo -esto es- asumiendo un lenguaje lo suficientemente formalizado, con recursos lexicales y opciones estilísticas suficientes, capaces de asumir la dinamicidad y complejidad del lenguaje actual. Expuesto de una manera más explícita: “El mapudungun se encumbra en niveles muy refinados de abstracción y profundidad para tematizar asuntos de la tradición cultural mapuche, pero no puede vehicular discursos que rebasan esa tradición, en los campos de la tecnología, de las ciencias y de la vida moderna en general: faltan las terminologías y los registros adecuados”⁵. Ahora bien, esto sin duda es más bien un problema político social más que lingüístico, ya que no existe ninguna condición intrínseca del idioma que haya podido impedir su despliegue en campos discursivos “extra-tradicionales. Como consecuencia de lo recién descrito, los mapuche deben recurrir a fomentar un bilingüismo que inconscientemente otorga más importancia al castellano, para no ser discriminados de las posibilidades de participar normalmente de la vida nacional, expresada principalmente en las ciudades. En definitiva, la reserva del mapudungun hacia el carácter tradicional-comunitario ha provocado un estanco en la dinamicidad que cada lengua debe tener para enfrentar los cambios socio-culturales, (que hoy son vertiginosos), expuestos en las sociedades actuales.

c) Si a lo anterior agregamos un creciente empobrecimiento lexical, carente de la posibilidad de presentar la realidad de nuestro tiempo, podemos suponer entonces que la lengua sufre un creciente proceso de simplificación. Las palabras van disminuyendo sus campos de acción y significado, ya que el traspaso automatizado del léxico existente, comienza a ceder ante los designios del desgaste de la socialización mecanizada.

d) El problema más grave es la velocidad y vertiginosidad de la aculturación lingüística del castellano por sobre el mapudungun. Esto se ha expresado tanto en los planos fonológicos, morfosintácticos, lexicales y semánticos,

5 Chiodi y Loncón; 1995: 22.

provocando una verdadera contaminación del vernáculo⁶. La aculturación se ejerce no solo cuando el mapudungun carece de recursos para discursos y conceptos que quieran expresar alguna parte de la realidad, sino también en los ámbitos donde el mapudungun sí tiene una injerencia lingüística tradicional; por ejemplo: en los saludos, en las formas de tipologizar las relaciones, etc. Quizás la expresión más evidente de este punto se observa en la actual educación formal de los niños, que asumen los procesos de esta aculturación a muy temprana edad, muchas veces en contradicción a su socialización primaria ejercida –muchas veces y por necesidad– por sus abuelos hablantes del mapudungún.

- e) Por todo lo anterior se puede sostener que el mapudungun sufre lo que en glotopolítica se ha llamado “sustitución y desplazamiento”. “Crece el número de mapuche para los cuales el español se ha convertido en primera o única lengua materna. Por otro, esta lengua va adquiriendo una posición predominante al interior de comunidades de hablantes bilingües asimétricos, con un manejo parcial o regresivo del mapudungún⁷”. Esto se expresa, en la práctica, en la existencia de ancianos competentes completamente en el uso y manejo del mapudungun, de jóvenes con una competencia pasiva en el uso del vernáculo, (es decir lo entienden pero no lo hablan), y de niños folclorizados en mapudungun, donde se cosifica su uso al manejo de un vocabulario mínimo, sin entender ni las estructuras gramaticales, ni menos su injerencia de acción.
- f) Junto con lo anterior el mapudungún se encontraría en peligro de fragmentación dialectal. “El mapudungun mantiene un grado apreciable de unidad y cohesión ya que ha existido hasta la fecha sin apreciables variaciones dialectales. Pese a la influencia del castellano por más de cien años y a la ausencia de una variedad de prestigio, no ha sido afectada la inteligibilidad mutua entre los hablantes mapuche. Pero no puede pasar desapercibido que con el pasar del tiempo, ante la inexistencia de factores centripetos, (estandarización, escritura, etc.), podría desatarse una tendencia de los diferentes focos dialectales a desarrollarse en forma autónoma y divergente”⁸.

6 Para ejemplificar esta situación ver Chiodi y Loncón; 1995: 25.

7 Chiodi y Loncón; 1995: 27.

8 Chiodi y Loncón; 1995: 28.

- g) El mapudungún ha experimentado una falta de prestigio social y un debilitamiento de la lealtad lingüística. Con esto nos referimos a la predisposición de los individuos hablantes hacia la utilización de una lengua.
- h) Por último, es necesario considerar la situación diglósica del mapudungun; esto es que, en una sociedad concreta, una o más lenguas se ven subordinadas a otras que gozan de mayor prestigio social en lo referente a su funcionalidad. En otras palabras, la lengua subordinada se logra posicionar solamente en el ámbito privado e informal. Explicando: “mientras que el castellano campea en las esferas instrumentales y formales de la comunicación, el mapudungun se sitúa en las áreas afectivas, locales y cotidianas”⁹, lo cual ha establecido una situación recesiva de mapudungún.

Uso actual del mapudungún

Un reciente estudio¹⁰ nos proporciona información respecto al uso actual del mapudungún en las localidades en que vive la población mapuche rural¹¹.

De 678 personas mapuche consultadas un 54,7% declaró hablar el mapudungún. Casi la mitad de ellos manifestó que no lo hablaba.

Tabla N° 29
Porcentaje de mapuche que declaran hablar mapudungún

Declaración	% VIIIa Región	% IX Región	% X Región	% Total
Si	45,6	67,1	33,1	54,7
No	54,4	32,9	66,9	45,3
Total	100,0	100,0	100,0	100,0

Fuente: Vergara, Gundermann y otros. 2004

9 Chiodi y Loncón; 1995: 34.

10 Vergara J. I. Gundermann H. y otros; 2004.

11 No olvidemos que esta representa un 33,5% de la población total y que la mayoría vive en las ciudades. No disponemos de información sobre el uso del mapudungún en las ciudades.

Por otra parte, en 998 entrevistados no hablantes sólo un 23% había escuchado hablar frecuentemente. Casi una tercera parte de estas personas declaró haber escuchado hablar mapudungún hacía más de un año (27.6%) o cuando era pequeño (4%).

Tabla N° 30
No hablantes: última vez que escuchó hablar en mapudungún

Escuchó	% de entrevistados
Recientemente	23,0
Más de una semana	15,8
Mas de un mes	29,1
Más de un año	27,6
Cuando era pequeño	4,0
No sabe o no responde	0,5
Total	100,0

Fuente: Vergara, Gundermann y otros. 2004

Sólo una cuarta parte de los mapuche que declaran hablar su lengua la hablan a diario (24,7%) y un tercio /34,6%) la habla rara vez o nunca y el 37,9% ocasionalmente.

Tabla N° 31
Frecuencia declarada con que hablan mapudungún

Habla	%
A diario	24,7
Ocasionalmente	37,9
Rara vez	31,2
Nunca	3,4
No sabe o N/r	2,8
Total	100

Fuente: Vergara, Gundermann y otros. 2004

Esta situación general varía considerablemente entre las comunas y áreas donde viven los mapuche. Es así como en la comuna de Santa Bárbara un 82.1% de los entrevistados hablaba diariamente en mapudungun; en Traiguén lo hacía un 57.1%, en Ercilla un 53,3% y en Collipulli un 50%. En el otro extremo: nadie hablaba la lengua a diario en las comunas de Los Alamos, Contulmo, Purén, Los Sauces, Loncoche, Carahue, San José de la Mariquina, Lanco, Futrono, Lago Ranco, San Pablo, Rio Negro, y San Juan de la Costa.

Por otra parte, no todos los mapuche que se declararon hablantes tienen una verdadera competencia lingüística en el mapudungún. Poco más de la mitad de las personas que se declararon hablantes lo harían muy bien o bien (57,3%) y un 42,7% lo hablarían poco o nada. La competencia pasiva en esta lengua sería mejor, aún cuando aprox. un 26% declara comprender poco.

Las 384 personas que se declararon hablantes manifestaron que utilizaban el mapudungún especialmente en contextos de relación con otros hablantes y muy poco en reuniones escolares y con autoridades y servicios públicos.

Tabla N° 32
Contexto de uso del mapudungún

Contexto de uso	% que lo usa
Con la familia y familiares	81,5
En la casa (hogar)	77,9
En las actividades de campo	72,4
En la calle con otros indígenas	72,9
Con vecinos	70,6
En reuniones de la comunidad	59,9
En buses rurales con otros hablantes	64,1
En reuniones escolares	24,7
Con autoridades y servicios públicos en la ciudad	16,7

Fuente: Vergara, Gundermann y otros 2004

Un poco menos de la tercera parte de los mapuche hablantes, (370 personas), consideraron que han perdido la práctica de hablar en lengua o que la han olvidado. Pero más de la mitad declaró que mantiene su capacidad de hablarla o que, incluso, la ha incrementado.

Tabla N° 33
Grado de mantención de la práctica de hablar mapudungún

Grado de mantención	% hablantes
La mantiene	43,2
Ha aprendido más	24,6
Ha perdido práctica	27,0
La ha olvidado	4,1
Ns/nr	1,1
Total	100,0

Fuente: Vergara, Gundermann y otros 2004

Sólo un 28.4% de las 370 personas que declararon hablar mapudungún contestó que su primera lengua había sido el mapudungún. Un 30.8% que había sido el castellano. En una respuesta bastante ambigua y confusa el 40.8% manifestó que había aprendido ambas lenguas.

Tabla N° 34
Primera lengua de quienes declaran hablar mapudungún

Primera lengua aprendida	% hablantes
Castellano	30,8
Mapudungún	28,4
Mapudungún y castellano	40,8
Total	100,0

Fuente: Vergara, Gundermann y otros 2004

6.2 ORGANIZACIÓN SOCIAL

Entre los mapuche de fines del siglo XX ya no existen formas de asociación tradicionales, basadas en el parentesco y las jefaturas, como el lof, el levo, el ayllerehue o los butamapu. Tampoco existen asociaciones basadas en la matrilateralidad o congregaciones ceremoniales que vayan más allá de las relaciones entre vecinos. En algunos pocos lugares persisten formas de asociación derivadas de las reducciones o comunidades reduccionales.

Los mapuche tienen dos tipos de organización distintivas que son las “comunidades indígenas” mapuche y las asociaciones u otras organizaciones de los movimientos sociales mapuche. Ninguna de ellas es una organización tradicional y difícilmente pueden ser consideradas como mapuche.

La organización social de los mapuche de fines del siglo XX es básicamente la misma de los chilenos no mapuche. Descansa en la familia nuclear, el estado nacional, el trabajo por cuenta propia o en empresas u organizaciones privadas y públicas e incluye organizaciones como las Juntas de Vecinos, las asociaciones gremiales, los sindicatos, los comités, diversas organizaciones funcionales y los partidos políticos.

No puede pensarse en la existencia de una sociedad mapuche ni tampoco de varias o numerosas sociedades mapuche. Ya no existen las sociedades mapuche formadas por tres o más patrilinajes emparentados por el intercambio de mujeres basado en la matrilateralidad. Tampoco existen otras formas de sociedades y las “comunidades indígenas” – establecidas por ley- no son sociedades; ni mapuche ni de otra índole.

6.3 AUTORIDADES

Entre los mapuche de fines del siglo XX existen varias autoridades consideradas “tradicionales” – como el lonko, la machi, el huerken, el kimche y otros- pero junto con ellas existen otras autoridades, mapuche y no mapuche, que no son tradicionales y que ejercen, en mi opinión, una mayor autoridad sobre los actuales mapuche.

Nos referiremos a las “autoridades” tradicionales que siguen estando presentes en las formas de vida de los mapuche, aunque en contextos y ámbitos muy acotados, y, sin duda, en el discurso “étnico” y en los trabajos antropológicos de la segunda mitad del siglo XX que buscan – y encuentran- estas persistencias, más o menos redefinidas, de la cultura mapuche.

Lonko

En las sociedades mapuche prehispánicas, en los lebo, no existía un poder ejercido por un solo individuo¹². Y también que hacia mediados del siglo XIX se había producido una centralización y concentración del poder apareciendo las jefaturas y relaciones que se han considerado semi señoriales. Estos jefes, (ulmen, lonko, cacique o apoulmen), lo eran - como también hemos visto- a partir de una riqueza basada en la apropiación, en sus numerosas mujeres, en su capacidad de maloquear, hacer buenos conchavos y parlamentar con los huincas.

Con las jefaturas mapuche el ejercicio del poder y la autoridad, en manos de una misma persona, abarcaba tanto las esferas de la paz como las de la guerra y las funciones que cumplían por separado los gentoqui, genvoye y boquivoye del siglo XVI se concentraban en una misma persona: el cacique. Los caciques, a su vez, se jerarquizaban por sus grados y niveles de autoridad y poder pudiéndose distinguir caciques gobernadores, caciques de bastones, principales o ulmenes y apoulmenes. A fines del siglo XX ya no existe este tipo de jefes o caciques. Los últimos dirigentes reduccionales mapuche de corte tradicional han muerto y los llamados longos y

12 Existían varias autoridades: el ulmen u hombre principal de cada lebo, el genvoye, que dirimía los conflictos internos, el gentoqui que dirigía las acciones de la guerra, la machi, que cumplía funciones chamánicas y el boquivoye quien averiguaba, mediante prácticas mágicas, si debía hacerse la guerra o la paz. Habían, además, una serie de otras autoridades con poder sobre ciertos fenómenos, los genco, los genhuenu, los genpiru, los genpín, los ilihua y varios otros.

huerquenes son en verdad nuevos dirigentes, que buscan un perfil en la tradición mapuche pero que no por ello “recuperan” la cultura mapuche en este ámbito.

Machi

En la actualidad existe una opinión generalizada—lo que no supone que sea correcta y que la comparta—de que entre los mapuche el agente principal de su cosmología y vida religiosa sería la machi y que, desde el siglo XIX es principalmente una mujer. Esta realiza un ritual terapéutico conocido como machitun.

Los machi pueden ser hombres o mujeres. En tiempos recientes la mayoría son mujeres¹³. Bacigalupo estima que en la actualidad más del 80% de los machi son mujeres y que antes de la pacificación eran predominantemente hombres¹⁴.

Los mapuche considerarían que la Machi es poseedora de conocimientos heredados ancestralmente. Además de curar enfermedades comunes estaría dotada para sanar enfermedades espirituales. Su rol principal sería el ser intermediaria entre el mundo terrenal y el mundo de los espíritus¹⁵. Junto con los tratamientos mágicos la machi utiliza una serie de remedios en base a plantas¹⁶ y otros recursos naturales. La machi “traspasa” estos espíritus malignos, ya derrotados, a reptiles e insectos que aparenta extraer del cuerpo del enfermo ya sea por medio de la hipnosis colectiva o de por simple predigitación.

Ana Mariela Bacigalupo¹⁷ sostiene que las machi —a fines del siglo XX— son más prolíficas en zonas cercanas a los centros urbanos que en zonas más aisladas ya que su adaptabilidad les ha permitido conservar vigencia en la medida en que satisface necesidades tanto de mapuche como de huincas. Distingue tres tipos de machi: jóvenes, sufridas y con experiencia. Sostiene que se prefiere consultar a machi de comunidades ajenas para asegurar que el diagnóstico y tratamiento

13 Casamiquela: 1964:214

14 Bacigalupo; 1993-94: 21,25

15 Además de otras referencias: Casamiquela, Rodolfo, 1964; Doménico Ignacio; 1971, Montecino, Sonia: 2000.

16 Respecto a las plantas medicinales (lawen) y su uso puede verse Duran T. Quidel J., Hauenstein, E. Huaiquimil, L y otros; 1998 y Montes M; Wilkomirsky, Valenzuela L: 1992.

17 Bacigalupo A. M. 1981.

sea efectivamente por medios sobrenaturales y no por relaciones de amistad. En algunas comunidades de la precordillera y cordilera del centro sur de Chile la machi no participa en ceremonias congregacionales por lo que probablemente no juega un rol muy influyente en las relaciones de poder¹⁸. En el valle central y la costa la machi si realiza sus funciones religioso-curativas. Según Bacigalupo¹⁹ no deja de ser sorprendente que la proliferación de las machis se encuentre precisamente en zonas de agricultura intensiva, más aculturadas y cercanas a centros urbanos.

Dowling²⁰ también percibe variaciones en las actividades de la machi. Las actuales machi tienen conductas menos relevantes que las que tenían los antiguos chamanes. El chamanismo estaría atravesando por una crisis. También han cambiado otras prácticas tradicionales en relación a la machi. Ya no se hace incisiones en la lengua, ni se inician en lugares ocultos sino que se lleva a la nueva machi a la ruca de la madre instructora por unos días en donde ayuna y está aislada.

Las machis existen en forma paralela a los otros sistemas médicos y responden de distintas maneras ante la necesidad de mantener su vigencia. Los mapuches distinguen entre enfermedades comunes o huincas y enfermedades de los mapuche. Las machis son esenciales en la curación de ciertas enfermedades: las producidas por los espíritus malignos, cosa que no puede hacer la medicina popular o la occidental. Ciertas creencias mapuche persistirían a pesar de la aculturación.

No obstante muchos jóvenes mapuche no creen “en brujerías”. La cercanía de servicios médicos hace desaparecer servicios médicos “tradicionales”. Por otra parte la machi, a veces, incorpora medicinas occidentales. Algunas machis atienden en ciudades combinando prácticas curativas de distintos orígenes²¹.

Un análisis no sesgado de los sistemas de autoridad, poder y liderazgo que involucran y afectan a los mapuche de hoy muestra que el ámbito de influencia o autoridad de las autoridades mapuche tradicionales es pequeño y restringido. La mayoría de los mapuche responde, sigue, obedece y respeta a autoridades no mapuche o, en algunas cuestiones, a las autoridades mapuche no tradicionales.

18 Dillehay, 1985 y Citarella, 1995.

19 Bacigalupo 1993-94: 21, 25.

20 Dowling, Jorge: 1971.

21 Ver Bacigalupo (1993.1994) y Alonqueo (1985).

6.4 COSMOVISION Y CREENCIAS

No existen trabajos etnográficos – o con datos primarios obtenidos de otra manera- que resulten suficientes respecto a la cosmovisión y las creencias de los mapuche hacia fines del siglo XX. Las indagaciones en este ámbito se han dirigido a reconstruir – en un plano teórico- lo que sería el sistema de creencias típicamente mapuche y no a estudiar las creencias de las personas en una población mapuche actual numerosa y significativamente heterogénea.

Con no poca frecuencia se piensa que, no obstante, persiste, en el presente, una cosmogonía y, en especial, una religión que debe considerarse como mapuche²². Por mi parte tengo serias dudas al respecto.

Según María Esther Grebe²³ los mapuche tendrían una cosmología particular y propia de ellos que *“presenta una estructura simbólica dual y simétrica basada en parejas de oposición...estas estructuras dualistas y antitéticas proyectan profundos contenidos telúricos y míticos, los cuales se hacen presentes a través de ritos, objetos – símbolos, mitos y leyendas”*²⁴.

Los mapuche poseerían una concepción vertical y horizontal del cosmos.

“La concepción vertical describe al cosmos como una serie de plataformas verticalmente superpuestas. Estas son cuadradas, de igual tamaño y toman como modelo a la plataforma más alta, recinto de los dioses creadores. De ello se interpreta que “el mundo natural sería una réplica del sobrenatural”. Las plataformas están agrupadas en tres zonas cósmicas: cielo, tierra e infierno, En dos de las plataformas (Minche Mapu y Ankawenu) residen fuerzas del mal (seres malignos, wecu, y hombres enanos, lafrachet).”

22 Esta se expresaría, públicamente, en una serie de ceremonias y rituales como el nguillatún, el machitun, el awn, el lakutun (iniciación, ponerle nombre, linaje, antepasados) y el wetripantu.

23 Grebe María Esther, 1987a.

24 Grebe, M. Pacheco S. Segura J. 1972: 2.

Respecto a la concepción del tiempo Grebe afirma:

“Los mapuche carecen de un lexema equivalente a “tiempo” en su lengua nativa. No “luchan” contra el tiempo, ni tampoco se ajustan rígidamente a este. “Su” tiempo es pausado, sin apremios ni tensiones”. Los mapuche – según Grebe- no tendrían una “percepción cuantitativa del tiempo, centrada en divisiones de tiempo abstractas y exactas”. Por el contrario manejarían una “percepción cualitativa” ligada a fenómenos naturales y sociales “...a cambios ecológicos que reflejan sus relaciones con el ambiente físico y a cambios estructurales que reflejan sus relaciones mutuas en las actividades sociales.

Para otros autores, como Curaqueo²⁵ la cosmovisión mapuche consta de cuatro compartimentos: cielo, medio cielo, tierra y bajo tierra; existiendo un eje horizontal que conecta la anterior clasificación, a través de cual, por ejemplo, el muerto no asciende, sino que camina hasta llegar al “Kulchenmayen” lugar al que llega después de haberse purificado.

Foerster, por su parte, plantea que la cosmovisión mapuche se organiza bajo cuatro conceptos: neyen, pelu, am y ngen. Los mapuche representan a la divinidad bajo un principio mucho más complejo que el dualismo (planteado por otros autores): la cuatripartición²⁶. Por otra parte, los mapuche también tendrían una serie de creencias asociadas en torno al ciclo vital²⁷ y los ngen²⁸.

Suponer que los actuales mapuche tienen una cosmovisión y creencias como las presentadas por varios antropólogos no sólo es aventurado e ingenuo. Constituye un peligroso estereotipo de personas que teniendo una fuerte identidad étnica no “miran” el mundo y el universo de una manera tan diferente a como lo hacen los “chilenos”.

25 Curaqueo D. 1989.

26 Foerster: 1993: 64.

27 Oyarce Pisani, Ana María: 1989.

28 Grebe M. E. 1981 y 1998.

¿Religión mapuche?²⁹

Muy probablemente el sistema de creencias de los reche del siglo XVI y de los mapuche hasta antes de su reducción no constituyó una religión aún cuando se observa una tendencia a ir configurándola producto de la evangelización, la indianización y de las transformaciones sociales que experimentan a consecuencias del proceso de colonización³⁰.

Las religiones se fundan en dos puntos fundamentales: la creencia de que existen poderes sobrenaturales que rigen el mundo y el hombre y la asociación de esos poderes con determinados hombres, cosas o lugares que actúan como medios de comunicación o caminos de acceso entre el mundo humano y divino³¹.

¿Existe una religión mapuche hacia fines del siglo XX? De ser así: ¿Cuáles son sus características?.

El chamanismo, la brujería y los ngen³² no constituyen, por sí mismos, –en mi opinión- formas de una religión. No obstante estas prácticas pueden pasar a formar parte de un sistema de creencias religioso en la medida en que en ellos aparezca uno o varios dioses; como en realidad viene ocurriendo desde hace ya muchos años. Su transformación en prácticas religiosas, sin embargo, no asegura que estas sean mapuche. ¿Se trata de sincretismo o de cristianismo traducido al mapuche?. Según varios trabajos (Grebe, Dillehay, Foerster³³) los mapuche creerían en un dios mapuche, que podría manifestarse en varios, configurando una religión monoteísta basada en la creencia de un “ser supremo” sospechosamente análogo al del Cristianismo.

29 Foerster, Rolf: 1995b; Zapater, Horacio, 1973; Guevara, Tomás, 1908; Latcham, Ricardo, 1924.

30 Recordemos que hay interpretaciones del sistema de creencias de los mapuche antes de su reducción concibiéndolo como no religioso (Boccardo, 1998) o como un sistema religioso politeísta. En este segundo sentido Latcham (1924) sostenía que los araucanos no habrían creído en un solo dios, sino en seres sobrenaturales. Distinguían entre el bien y el mal y practicaban cultos totémicos y a los antepasados. No había un solo Pillan sino que uno diferente para cada familia o tribu pero con el mismo nombre. No conocían conceptos como Dios, adoración, cielo, pecado. No adoraban a ningún ser. En el culto a los antepasados distinguían unos para que las almas de los muertos estuvieran tranquilas y no ocasionaran daños a sus parientes cercanos y otros a los fundadores de la tribu o clan. Según Latcham los cultos totémicos habrían ido desapareciendo al terminar el sistema del matriñaje.

31 Dawson, 1953: 67.

32 Ver un poco más adelante.

33 Foerster, Rolf: 1995b.

Existe un razonable consenso respecto a que hacia el siglo XIX se producen importantes cambios en el sistema de creencias mapuche. El Pillan deja de estar asociado a la creación de fenómenos y se lo considera el diablo (catolicismo). Aparece un Dios superior, llamado Ngenechen, que como el Pillan habita en los volcanes y que gobierna el mundo. Es el ser creador. A partir de lo anterior el Nguillatun se dirige a Ngenechen: el rey o pastor, quien da vida y fecundidad. Otros “dioses” menores desaparecen, como epumanun.

El Dios Ngenechen -creador de la naturaleza y del hombre- surge de la religión católica. Se ve como el creador, el dueño. Con el existiría un sistema de reciprocidad: el mapuche le hace rogativas y si la deidad está satisfecha con las rogativas le responde. El Nguillatun es la máxima expresión de rogativas – ofrendas y de respuestas de la deidad. Los antepasados son vistos como mediadores con las deidades mayores.

Entre los mapuche también existirían formas de religiosidad asociadas a lugares y personajes míticos como las estudiadas por Foerster entre los huilliche³⁴.

Todos estos relatos respecto a las creencias mapuche parecen claramente esfuerzos por reconstruir –teóricamente- lo que fueron las creencias de los “antiguos” mapuche y no dan cuenta de sus actuales creencias. ¿Cuántos de los actuales mapuche tienen verdaderamente esta cosmovisión y las creencias presentadas más arriba?. Estoy convencido de que sólo contadas personas mapuche de hoy tienen esas creencias. Es más, son pocos los que las recuerdan; y probablemente muchos más los que las aprenden a través de las reconstrucciones antropológicas.

Religión mapuche y evangelización

Los mapuche hoy en día no sólo han aceptado la evangelización sino que incluso participan en iglesias que consideran que sus creencias son profanas, como la Iglesia Pentecostal, por ejemplo.

34 Foerster, Rolf, 1985.

En los últimos años el movimiento pentecostal ha comenzado a ganar muchos adeptos entre la población mapuche. Esto ha significado que la mayoría de los conversos a las iglesias pentecostales hayan roto abruptamente con su pasado indígena, abandonando parte de sus costumbres, especialmente en lo referente a las antiguas prácticas religiosas, como ser la asistencia a nguillatunes o machitunes.

Según Foerster al mirar en profundidad este fenómeno no sólo se observa una ruptura con el pasado, sino que también se visualiza una continuidad entre la religiosidad mapuche con la religiosidad pentecostal. Asimismo se podría hablar de una redefinición de la identidad mapuche dentro de este nuevo plano. Estos cultos establecen sus propios rituales en los que se preserva la oposición bien- mal. La reciprocidad estaría dirigida a obtener sanación, el bien, a través de la incorporación al culto. Existiría una continuidad entre la religiosidad mapuche tradicional y la pentecostal³⁵.

Por otra parte Ramón Curivil³⁶ sostiene que en la “sociedad mapuche” actual- tanto del sector urbano como del rural- lo religioso es *“la columna vertebral de la cultura, porque es el único elemento que hasta hoy día se mantiene con una cierta autonomía, en el sentido de que los actores religiosos, propiamente tales (machi, genpin, ñidol, fucakece) tienen el control de los diferentes ritos y celebraciones, y, en los que, hasta el momento, los agentes pastorales de las religiones cristianas no tienen mayor poder de influencia y decisión...”*³⁷.

El feyentun según Curivil correspondería a lo mas cercano que nosotros entendemos por religión, el cual corresponde a “creencias que sólo tienen sentido cuando pueden ser vivenciadas mediante ritos ceremoniales”. Estas creencias tienen que ver con el culto a las divinidades, a los espíritus de los antepasados, culto a los muertos, culto a los gen que habitan en los elementos de la naturaleza. El feyentun, en cuanto corpus de creencias, estaría fijado en el Ad Mapu.

35 Foerster Rolf: 1995b.

36 Curivil Ramón, 1995. Ramón Francisco Curivil es Teólogo indígena, Investigador del Programa Mapuche-CERC. Area Cultura y Religión.

37 Curivil: 1995: 37-38.

En la actual práctica mapuche se encontrarían cuatro categorías de ritos:

- a) Ritos de carácter social: “dan consistencia a la estructura social”;
- b) Ritos religiosos: “Aquellos que permiten acceder al mundo de lo sacro o sobrenatural”³⁸: Nguillatun, machitun, machín (consagración de una machi)
- c) Ritos funerarios: “...los vivos dan belleza ceremonial a los muertos; es un homenaje como si estuvieran...sólo se trata de un cambio de casa. Tres partes eluwvn, awn y amulpjvn;
- d) Ritos perversos o maléficos.

Respecto a la relación entre religión mapuche y cristianismo, Curivil plantea algunas consideraciones. El autor plantea que casi el cien por ciento de los mapuche solicita la recepción de los sacramentos, lo cual permitiría hablar de un cierto cristianismo mapuche, ya que la recepción masiva del bautismo no sólo significa simpatía por una determinada iglesia sino que en mayor o menor grado adhesión. De lo contrario según Curivil no se explica la participación masiva a celebraciones eucarísticas o cultos pentecostales.

El cristianismo que viven los mapuches, en versión católica, no se centraría en vivencias o experiencias de fe en Jesús, sino que se basaría en el peso que tiene la tradición de los mayores. En cambio si algunos han tenido una vivencia en la persona de Jesús –los evangélicos- la tradición no tendrá valor, por lo tanto la ruptura con la tradición de los antepasados será mayor. “*Tales prácticas religioso-culturales mapuche serán autónomas en tanto el control de dichas ceremonias esté exclusivamente en manos de los actores religiosos mapuche*”³⁹. Según Curivil es común ver a machis y genpín participando de una eucaristía o dialogando con los misioneros.

Foerster considera que “hay dimensiones del cristianismo que no han logrado prender entre los mapuches, como la moral” No ha habido un rechazo profundo: “los

38 Curivil: 1995: 43

39 Curivil: 1995: 45

mapuche han aceptado no sólo a sacerdotes y pastores sino también sus iglesias y participan en ellas, aunque no como lo desearían ellos”⁴⁰. En opinión de Foerster se ha producido un sincretismo religioso producto de la evangelización realizada por la Iglesia Católica, (y desde finales del siglo XIX por las iglesias protestantes), así como por el contacto con la piedad popular campesina. *“No cabe duda que la conciencia religiosa mapuche ha captado en esos símbolos religiosos nuevos lo numinoso (el misterio) y los ha reinterpretado desde su tradición”*⁴¹. En definitiva, habría un sincretismo religioso a nivel del rito y el símbolo.

Este autor afirma que *“las diferencias existentes entre la expresión religiosa huinca y mapuche son sólo formales y no de contenido”* y que existiría una continuidad entre la comunidad tradicional y el pentecostalismo mapuche *“en el plano del rito, en la comprensión de la divinidad y en la legitimación del trabajo...Lo que está en curso a nuestro modo de ver es un nuevo proceso de adaptación religiosa y de acomodo comunitario que es una respuesta no secularizada a la crisis comunitaria, producida por la división de las reducciones, la pauperización económica, el debilitamiento de las estructuras internas de poder, la precariedad de las organizaciones locales y regionales y, para seguir en la línea de Faron, el predominio de la Machi de las Machis sobre los Ngillatufes”*⁴².

El pentecostalismo de numerosos mapuche evidenciaría que lo que convoca en última instancia son los ritos. “Sólo en este plano el mapuche funda y expresa su identidad y su diferencia con los huincas (la persistencia del Nguillatun) y no en el plano de las creencias”⁴³.

En relación a la religión actual de los mapuche – ya sea que la vemos como sincretismo o como aculturación- es muy importante no olvidar los cambios ocurridos durante los últimos años en las iglesias respecto a la evangelización⁴⁴.

La Iglesia Católica ha cambiado especialmente en este sentido. No es casual una tendencia a la “etnificación” de la evangelización y de las religiones cristianas

40 Foerster: 1993: 120

41 Foerster:1995b: 120

42 Foerster: 1995b: 122

43 Foerster:1995b: 122

44 CELAM:1992; Alvarado M. :1995; Marzal, M: 1980.

practicadas por los mapuche. Recordemos que en la Conferencia de Santo Domingo, en 1992, se proclamó una nueva evangelización...que ya había sido planteada por la Teología de la Liberación.

Esta nueva evangelización basada en el respeto a ciertos aspectos de la cultura del pueblo se centra no tanto en cambiar o transformar sus ritos y costumbres, pero sí en transformar su forma de entender el mundo globalizado en que se vive, de esta forma se está transmitiendo formas pero no funciones dando paso a los procesos de “sincretismo” y reinterpretación. En todo caso, se trata de resultados de un proceso de evangelización de indios. Desde la conquista de América estos fueron asumidos como “otros” a quienes evangelizar⁴⁵. Para los evangelizadores el indio debe ser educado y convertido al cristianismo. El concepto de indio⁴⁶ implica la definición de una población a la que hay que evangelizar, civilizar, educar.

Dominación y evangelización van de la mano. Además: la educación quedó a cargo de la Iglesia Católica. A cargo de los religiosos quedó una aculturación institucionalizada. Ellos fueron, también, los que tradujeron la realidad indígena. Los jesuitas⁴⁷ son una de las órdenes importantes en este proceso.

Junto con lo anterior es de la mayor importancia no perder de vista que los trabajos realizados sobre cosmovisión y creencias son, en forma muy acentuada, esfuerzos por reconstruir, teóricamente, una cultura mapuche, (que habría existido en el pasado y de la cual quedarían manifestaciones), y no destinados a conocer lo que es la cultura de los actuales mapuche; cultura que – repito- no es mapuche.

En la actualidad la mayor parte de los mapuche se declaran católicos o evangélicos. En el Censo de Población de 1992, no sólo la inmensa mayoría

45 Todorov, T. 1987.

46 Batalla, Bonfil: 1990: en "Historia para qué? De Carlos Peralta. Ed. Siglo XXI, México.

47 Barros Arana, D. 1932; Valdes Buster G: 1985; Hanisch W. 1972.

de los mapuche se declaró católico (72.8%) y Evangélico (14.4) en la Región Metropolitana si no que también lo hizo así en la Araucanía, (69,2% de católicos y 24.2% de evangélicos), que es la zona más “tradicional”⁴⁸.

Los datos del Censo del 2002 muestran una situación semejante a la anterior: un 58% se declaró católico y un 28.4% evangélico.

Tabla N° 35

Distribución porcentual de la población mapuche, de 10 y más años, según religión declarada en el sector rural y urbano. Total nacional Censo 2002.

Religión	% Rural	% Urbana	% Total
Católica	60,93	56,26	57,98
Evangélica	29,54	27,79	28,43
Testigo de Jehová	0,28	1,06	0,78
Judaica	0,03	0,03	0,03
Mormón	0,13	1,23	0,82
Musulmana	0,01	0,03	0,03
Ortodoxo	0,01	0,05	0,04
Otra religión	2,98	3,39	3,24
Ateo	6,09	10,15	8,66
Total	100	100	100

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda 2002

En las zonas donde fueron radicados los mapuche – áreas más tradicionales- encontramos que la proporción de católicos y evangélicos es aún mayor: en el sector rural de las Regiones VIII, IX y X un 61% se declaró católico y un 30% evangélico. ¡Más del 90% de los mapuche, en esas zonas, sería católico o evangélico!. Son más los mapuche que se declaran ateos que los que manifiestan tener “otra religión”.

48 Instituto de Estudios Indígenas de la U. de la Frontera; op. cit. 1998.

Tabla N° 36

Distribución porcentual de la población mapuche, de 10 años y más, según la religión declarada en Regiones VIII, IX y X. Censo de 2002.

Religión	Rural	Urbana	Total
Católica	60,59	52,65	57,42
Evangélica	30,03	33,77	31,53
Testigo de Jehová	0,27	0,83	0,49
Judaica	0,02	0,05	0,03
Mormón	0,11	1,26	0,57
Musulmana	0,01	0,02	0,01
Ortodoxo	0,01	0,01	0,01
Otra religión	3,03	2,91	2,98
Ateo	5,93	8,49	6,95
Total	100	100	100

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda 2002

Aún cuando se sostenga que estos datos están sesgados y que los mapuche ocultan su “verdadera” religión las cifras son demasiado contundentes como para no aceptar el hecho de que sólo una pequeña minoría de los mapuche asume una religión propia.

6.5 OTRAS PRÁCTICAS CULTURALES

Quienes piensan que existe aún una cultura mapuche llaman la atención respecto a la existencia – para ellos persistencia- de algunas prácticas culturales, consideradas “tradicionales”, cuya identidad cultural sería mapuche. Entre estas prácticas persistentes se encuentran, además de las ya mencionadas, algunos relatos y mitos.

El mito “mapuche” más conocido y repetido es probablemente el de Kai Kai y Tren Tren. La siguiente es una de las varias versiones que se cuentan en nuestros días.

“Sólo se salvaron los que se subían a los cerros. No eran muchos. Eran los mapuches que se salvaron del agua del mar que subió sobre los campos y de la lluvia. Tren Tren...lluvia, lluvia... Todo era agua. Dicen que Kai Kai era muy grande, era una culebra muy grande, era la fuerza del mal que vivía en el fondo del mar y Kai Kai botaba agua sobre nosotros. Hicieron un Nguillatún y Chao Ngenechén los escuchó. Así se calmaron las aguas y la tierra quedó muy fértil para poder sembrarla. Los que bajaron de los cerros tuvieron hijos y esos hijos tuvieron más hijos y así nacimos nosotros, los mapuches. Así es, así es nomas”.

Este es un mito que tiene sospechosas referencias al Diluvio y la lucha entre el bien y el mal. Es difícil saber cuando de esto es “aporte” de los mitos cristianos a este respecto. El mito narra la lucha entre dos fuerzas opuestas, (generalmente simbolizadas por dos culebras), la de las aguas y la de los cerros. La fuerza de las aguas crea un diluvio; la de los cerros eleva las montañas para salvar a los *mapuche*, quienes logran así escapar de las inundaciones. Las montañas suben tan alto que casi tapan al sol. Se tuvo que hacer sacrificios para evitarlo. Los seres humanos que no se libraron de las aguas, se transformaron en peces, algas o rocas submarinas⁴⁹. El relato y la transmisión de este mito ¿será muestra de la existencia de una cultura mapuche? ¿Constituye, a lo menos, una señal de que existe una subcultura mapuche?.

49 De Rosales, D. (1969 [1877]); Robles, 1911; Gandía, 1929; Dowling, 1971; Kurteff, 1971; Chapman, 1973 y 1986; Montecino, 1996; Gissi, 1997, entre otros.

Pienso que un mito como el de Kai Kai y Tren Tren en la actualidad es sólo uno más de símbolos emblemáticos de la identidad mapuche. Una práctica ritual destinada a mostrar una diferencia y, a lo sumo, una alteridad: “nosotros” o “ellos”, según el caso, somos diferentes porque, por ejemplo, (lo del ejemplo no es menor), tenemos mitos como...

Juego del Palín, Palitun o Chueca⁵⁰

Este juego es una de las prácticas culturales mapuche que se intenta recuperar en los últimos años, constituyendo una actividad a la que se le atribuye una especial importancia como elemento de la identidad mapuche. El antropólogo Daniel Quiroz, en 1986⁵¹, realizó una descripción básica del Palín.

La música mapuche

Los estudios musicológicos sobre los mapuches han sido excepcionales, por no decir escasos⁵² y se la ha considerado, en general, como parte de otras prácticas culturales “mayores” (nguillatún, awn, celebración del palín, entre otros).

En base a una serie de fuentes bibliográficas⁵³ Ernesto González hace una descripción de los instrumentos, (vigentes o no), que pertenecen –por creación o adaptación prereduccional- a la población mapuche⁵⁴: En 1986 González señaló los siguientes instrumentos como vigentes: trutruka, pifülka, kultrung, kadkawilla, wada, trompe, kullkull, corneta, nolkiñ, pinkullwe, piloilo y makawa; para ver la vigencia casi

50 Manquilef Manuel, 1914; Matus Leotardo, 1920; Porres, Ricardo; Coña Pascual, 1973.

51 Quiroz rastrea todas las medidas de la cancha concluyendo que la variabilidad de las dimensiones de la cancha de juego se ajustan a las necesidades y disponibilidades del terreno plano escogido, o paliwe. Gran parte de las canchas supera los 100 metros de largo. Las líneas laterales reciben el nombre de katrül y las del fondo Tripal. El hoyo del centro se llama dúnül o shênëll. En San Juan de la Costa las atajadoras laterales se llaman kani y las salidas rayas. Sobre los jugadores, Quiroz agrega los datos sobre la posición, estrategia y nombre de cada uno de los jugadores, en relación con sus funciones. En el medio de la cancha se ubican los dúnüllfe, que siempre son los más hábiles para jugar a la chueca; cerca de ellos se ubican los inadünüllfe; y en los extremos encontramos tripapalitún que son los más corredores y consistentes físicamente. En San Juan de la Costa se distinguen los siguientes jugadores: hoyeros, encargado de poner un juego la bola; tacos, los que toman la bola una vez que salta del hoyo y la empujan lo más lejos posible de su propia raya (o hacia la raya contraria); los inalectos, que son los medicampistas y punteros que tratan de “hacer raya”. En Cañete se identifican los dungulve u hoyero; detrás está el takuve, que son los que lanzan la bola lejos; los inalev, que eran los más rápidos para acercar la bola a la raya. (Quiroz; 1986: 18-21).

52 Existen, sin embargo, una serie de estudios en la Revista Musical Chilena, en distintos números y años, así como los estudios de Ernesto González y de María Ester Grebe.

53 Isamitt: 1934, 1935a, 1935b, 1937, 1938; Lavín; Vega; Pereira: 1942; Dowling: 1970; Grebe: 1973; Mena: 1974; entre otros, en González 1986.

54 Ver González; 1986: 9.

veinte años después de estos instrumentos no tenemos antecedentes de primera ni de segunda fuente. También definió que los instrumentos más socializados en el mundo mapuche son: trutruka, pifülka, kultrung y trompe.

Una visión más explicativa que descriptiva es la que intenta dar la antropóloga María Ester Grebe (1974), en su artículo “Presencia del dualismo en la cultura y música mapuche”. Esta autora considera el dualismo, expresado en un sistema de binariedad, como un sistema interpretativo integral del universo, ya sea como un orden polar del mismo o como una de las formas más antiguas de pensamiento humano. Esta concepción teórica es aplicada a la música mapuche, ya sea en sus manifestaciones de ejecución de instrumentos (y canto), como en los bailes. Para la autora, la bipartición temporal del universo, evidencia la necesidad de estudiar el fenómeno musical en la misma dimensión de la distribución del tiempo, es decir, la música como la ordenación sonora y armónica del tiempo.

La música mapuche se presenta en series compuestas de cuatro canciones o danzas, “siendo común que cada una de ellas posea, además, su propia subdivisión binaria”⁵⁵. A partir de un intenso análisis de la danza, la ejecución de los instrumentos musicales, y la disposición de los participantes en los ritos la autora concluye lo siguiente⁵⁶:

El “dualismo” musical mapuche estaría determinado por el dualismo integral de la cultura, y sobre la retroalimentación que hay desde esta a las manifestaciones artísticas. Sin embargo, la autora no ofrece respuestas certeras sobre las manifestaciones culturales que están asociadas al uso de la música mapuche, ni menos de las derivaciones y conjeturas que estas estructuras artísticas han manifestado con la influencia de la sociedad chilena y criolla.

Hoy día la música mapuche ha sido asumida por numerosos músicos no mapuche que han creado nuevas manifestaciones musicales con un conocimiento básico de sus instrumentos. En las comunidades rurales son pocos los que mantienen la sabiduría de la elaboración y ejecución de los instrumentos, y la inserción de

55 Grebe; 1974: 63.

56 Para ver los distintos ejemplos presentados ver Grebe; 1974: 62-75.

la música foránea ha afectado profundamente las estructuras melódicas y la utilización de instrumentos⁵⁷.

Otros elementos de la cultura material

A fines del siglo XX son muy pocos los objetos de la cultura material que utilizan los mapuche. Los objetos descritos en la obra de Claude Joseph⁵⁸, por ejemplo, existen sólo excepcionalmente y se guardan más bien como reliquia. O bien se los utiliza con fines identitarios, cuando no folklóricos, artesanales y destinados al “etnoturismo”.

La vivienda tradicional mapuche fue la *ruka*⁵⁹. Estas eran “...habitaciones sencillas, ordinariamente de base rectangular, de costados verticales hasta una altura de uno o dos metros y de techo en plano más o menos inclinado. Los araucanos las confeccionan con materiales de sostén macizos trabados en armazón y con otros más livianos de relleno: paja de gramíneas, tallos de ciperáceas y juncáceas. Tienen una o dos puertas, pero carecen de ventana. La ruca primitiva de base circular y de base cónica, hoy día probablemente desaparecida, se ha ido transformando paulatinamente hasta llegar a la forma rectangular actual”⁶⁰. Las dimensiones de los espacios interiores de las rucas variaban –según el autor- en las diferentes regiones, de acuerdo con la fortuna de los dueños y el número de personas que las habitaba. Las mayores medían entre 12-15 metros de largo, por 7-10 de ancho, y unos cuatro a seis de alto. Para forrar los costados de la ruca se utilizaban gramíneas como “liquen” (o ratonera), “mall”, coirón, “trome”, “reme”, “huen”, entre otros. En el centro de la habitación de la ruca se encontraba el “kutralhue” o lugar donde posa el fuego. El mobiliario se componía principalmente de: huitral o telar, propio de las mujeres; “nectantu” o camas, siempre a los costados de la habitación; “cusi” y “ñuncusi” o piedra de moler; “tranatrapihue” o mortero de piedra para la sal y el ají.

57 No es raro ver un nguillatún con acordeones, guitarras, flautas dulces, y bombos andinos.

58 Joseph, Claude; 1931: “La vivienda araucana”.

59 Descripción extensa Joseph; 1931: 14-29.

60 Joseph; 1931: 15.

La forma de construcción de las rucas era parte de los mecanismos de interacción y organización social, por lo tanto se hacían a través del acto del “rucan” o construcción social de la ruca. La familia que necesita la construcción de una ruca invita a sus vecinos a participar a cambio de comida, bebida y atenciones en general. Los que no se someten al rucan, y construyen sus rucas de manera particular, alargan bastante el tiempo de construcción.

Los elementos fabricados por los mapuche en base a la piedra fueron numerosos y de importancia⁶¹. A modo de resumen podríamos identificar los siguientes: cusi, tranatrapihue, toquicura, maichiwecura, pimuntue, licán, llancas. Hoy día la utilización de elementos líticos en las comunidades se reduce a los morteros y algunos elementos de la machi.

Los elementos de greda⁶² fueron muy utilizados por los mapuche. Algunos de los más comunes fueron: meshen, challas, metahue, quetro, Lupe.

Los implementos de madera siempre fueron fundamentales en la vida de los mapuche. Sólo algunos de ellos tienen vigencia en la actualidad. Uno de ellos era el Kupilhue (o **kupulwe**). Este es una cuna vertical y transportable, de sesenta a noventa centímetros de largo por unos veinte a treinta de ancho, fabricado con varas de madera. En estas varas eran los niños enfajados de forma totalmente vertical, lo cual aseguraba a la madre realizar sus actividades laborales con el pequeño en sus espaldas o bien apoyado sobre un árbol o sobre la pared de una ruca, preservando al seguridad del niño. La educación del lactante se efectuaba en posición vertical o erecta, atado a una especie de cuna portátil denominada kupulwe⁶³. Según Grebe, (citando a Hilger), este sistema posibilitaría la percepción directa del mundo que lo rodea y cumpliría varias funciones de importancia en una socialización diferente de los niños mapuche. En la actualidad ha entrado en desuso cambiándolo por la clásica cuna tipo cajón.

61 Para una descripción detallada ver Joseph; 1931: 30-39.

62 Para una descripción extensa ver Joseph; 1931: 39-53.

63 Grebe, María, 1987c.

La cestería⁶⁴ es quizás la práctica artesanal más olvidada por los mapuches actuales. Sin embargo, Joseph describe muchos elementos construidos con estas técnicas. Algunos de ellos son chaihue, llepu, paqueil, pilua, lepüwe.

Entre los mapuches hay otros materiales de hueso, cuero, cuerno, etc.⁶⁵ que no mencionaremos aquí por presentarse en total desuso en la actualidad.

El recorrido que hemos hecho de los objetos identificados en el trabajo de Joseph, nos permite observar el rápido proceso de aculturación material que han vivido los mapuche durante el transcurso del siglo XX; y por otro lado la vigencia, en la actualidad, de alguno de estos elementos como representaciones de la “cultura tradicional”.

Lo cierto es que las comodidades materiales que hoy ofrece la tecnología hacen que la actual “vivienda araucana” sea igual, o muy parecida, a la “vivienda chilena”. En las actuales casas de los mapuches, incluso rurales, podemos encontrar desde televisores, refrigeradores hasta llepunes, alfarería, y uno que otro instrumento de piedra o madera.

64 Ver Joseph; 1931: 85-105

65 Ver Joseph; 1931: 105-118

6.6

¿CULTURA MAPUCHE A FINES DEL SIGLO XX?

¿Puede afirmarse que existe una cultura mapuche hoy en día?

Quienes reducen el concepto de cultura a sus expresiones subjetivas en términos de autoidentificación étnica y construcción de alteridades ínter subjetivas pueden considerar, (y así lo hacen), que existe una cultura mapuche en la actualidad.

Aquellos que creen, (al fin de cuentas creer es un asunto de fe), que perdura el *alma* o *espíritu* de una cultura, están convencidos que esta cultura mapuche se manifestará mágicamente, apenas tenga la oportunidad de hacerlo; o en otros términos, por supuesto incompresibles para quienes no son mapuche, mientras queden personas que se consideren a sí mismas o que sean consideradas por otros como mapuche.

Desde mi punto de vista, considero que en nuestros días no existe una cultura mapuche más allá de los intentos de reconstrucción teórica de lo que fueron las culturas mapuche en el pasado. El concepto de cultura que asumo, (referido a las culturas particulares y concretas), remite a las formas de existencia, reproducción y transformación de las sociedades humanas; incluye a las poblaciones humanas, a sus idiomas y simbolizaciones, a sus instituciones, a sus creencias, a su cultura material y a todos aquellos aspectos ampliamente conocidos respecto a las “formas de vida” de quienes pertenecen a una cultura.

Las culturas, como formas distintivas de existencia y reproducción de las sociedades humanas constituyen sistemas estructurados con una relativa autonomía en la toma de decisiones respecto a los elementos culturales (los miembros tienen un control cultural sobre los elementos culturales propios y ajenos). Este concepto de cultura es algo más que el de rasgos, elementos o complejos culturales: cada uno de ellos, por sí solos, no hace una cultura. Una cultura es propiamente tal en

la medida en que es un sistema, objetivamente diferenciado respecto a otros, que permite la existencia y reproducción, biológica, social y cultural, de su población.

La reconstrucción teórica de lo que fueron las culturas mapuche es una tarea de gran importancia no sólo para los mapuche si no como patrimonio de la humanidad. Más allá de los problemas de distinta índole que enfrenta esta reconstrucción teórica; nuestros comentarios se dirigen a criticar el grave error que significa transpolar los contenidos de una cultura del pasado, teóricamente reconstruida, al presente.

En el Chile de hoy no existen sociedades ni grupos étnicos mapuche que ejerzan control cultural sobre los elementos culturales *proprios*⁶⁶ de una cultura mapuche. Los mapuche de hoy pueden estar en condiciones –con suerte- de recordar pedazos de su cultura tradicional pero no de reproducirla más allá de algunos rituales identitarios.

No es lo mismo identidad étnica –y los mapuche son un pueblo indígena con una fuerte identidad étnica- que cultura mapuche. Estamos en presencia de una población étnica, los mapuche, y no de una cultura. La población mapuche actual forma parte de la cultura y la sociedad chilena y de los círculos y áreas culturales a la que estas pertenecen; (Europa y Latinoamérica en el contexto de una cultura global).

Los mapuche de hoy, tienen, por supuesto, una cultura pero esta cultura es “mapuche” sólo en algunos aspectos. Ciertas prácticas culturales, como el nguillatún, la actividad de las machi y otros rituales son hoy en día, muy probablemente, formas culturales “parecidas” a las de la cultura tradicional mapuche, y siguen siendo mapuche, pero con otros contenidos y funciones. La persistencia de prácticas culturales, significativamente modificadas en sus contenidos y funciones, es un elemento importante de la identidad étnica, en este caso, pero no “prueba” la persistencia o continuidad de una cultura sino la funcionalidad de “las tradiciones” en la construcción y reconstrucción de la identidad colectiva.

66 Batalla, B. 1988.

La mayor parte de la cultura de los mapuche de hoy, y sus componentes más significativos, es la misma cultura que tienen los chilenos y millones de seres humanos que, en el mundo actual, comparten importantes aspectos de una misma cultura⁶⁷.

Es erróneo, desde mi punto de vista, reducir el concepto de cultura exclusivamente a aquellos aspectos distintivos, o diferenciadores, de una forma de vida social respecto a otras. Hacerlo es confundir “identidad” con “cultura”⁶⁸.

Pese a que numerosas personas se auto perciban , o auto identifiquen y declaren, como miembros de la cultura mapuche y que otros los consideren como miembros, portadores y representantes de la cultura mapuche; aún cuando se construyan y asuman ideológicamente relaciones y sistemas que aparecen como “biculturales”, a pesar de todo esto: hoy en día no existe una cultura mapuche.

La cultura mapuche - huilliche dejó de existir a fines del siglo pasado, hace unos cien años, con la “reducción” y la integración, impuesta por la fuerza, de la población mapuche en la sociedad chilena. La cultura mapuche existió; obviamente, y es posible y necesario reconstruirla teóricamente. Se formó y transformó durante un largo periodo de unos 1.400 años - entre los años 500 y 1884- para colapsar, en menos de 20 años⁶⁹, por la integración forzada de la población mapuche al estado nacional de Chile. Existió, hoy no existe y es improbable –no imposible- que exista otra cultura mapuche.

En la actualidad hay persistencias, efectos, influencias de lo que fue esa cultura mapuche. Queda, por sobre todo, una población étnica que mantiene, recuerda, reproduce y redefine elementos de la cultura mapuche en términos de una identidad étnica pero no como realización de una cultura en tanto sistema integral.

La población mapuche pudiera, (tarea extraordinaria), hacer una nueva cultura mapuche pero no puede recuperar, en la práctica, una cultura tradicional del pasado.

67 Si lo dudamos hagamos un ejercicio e intentemos describir las actuales “formas de vida” de los mapuche incluyendo elementos culturales de todo tipo.

68 Ver Capítulo Dos.

69 Después de su última derrota militar y con su integración a través del proceso de “reducción” entre la década de 1880 y la década de 1920.

Revalorizar una cultura, y sobre todo una historia, no es intentar regresar al pasado o traer este pasado al presente.

Por otra parte, la mantención, o recuperación, de la cultura mapuche tradicional no constituye, en mi opinión, el interés exclusivo o principal de los mapuche de hoy. La cultura mapuche tradicional, por llamarla de alguna manera, puede ser el eje de un discurso y un sistema de símbolos que refuerza y da forma a la identidad étnica. Si es que una nueva cultura mapuche es posible esta debe ser históricamente construida en un mundo como este: globalizado, con clases sociales y lucha política. Con ciencias e ideologías; no en museos y áreas protegidas.

CAPITULO VII

CAPITULO VII

INTEGRACION POLITICA Y CULTURAL

CAPITULO SIETE

INTEGRACIÓN POLÍTICA Y CULTURAL

7.1

LA REDUCCIÓN DE LOS MAPUCHE

El estado nacional de Chile hizo lo que la sociedad colonial española no había hecho. Este estado nacional, desde sus inicios, integró políticamente a los mapuche al convertirlos en “ciudadanos chilenos” y al transformar sus territorios en “territorio nacional”. Las instituciones ideológicas y normativas precedieron una integración política efectiva que se producirá – iniciando el período que estamos estudiando- a través del proceso de reducción de los mapuche. Los mapuche fueron transformados en ciudadanos indígenas de Chile. Y esto es lo que son hasta el presente.

Después de su reducción los mapuche participarán políticamente en la sociedad chilena a través de sus organizaciones, sus representantes y sus movilizaciones así como por intermedio de los partidos políticos, las elecciones y su presencia en el Estado. Los mapuche formarán parte, más o menos activa, de los principales procesos políticos que ocurren en la sociedad chilena del siglo XX. La etnificación – como veremos más adelante¹ - es, entre otras cosas, una forma más de participación política de los mapuche.

Durante el período colonial una parte de los mapuche –los picunche- fue integrada a la sociedad y cultura colonial española como indios sometidos. La mayor parte de los mapuche –al sur de río Bío Bío- fueron también integrados a una historia común, como indios rebeldes y a través de relaciones fronterizas, pero no a la sociedad y cultura colonial española.

1 Ver Capítulo Diez

Con la Independencia el naciente estado nacional de Chile integra a los mapuche, primero a nivel normativo y de derecho para después hacerlo en el plano de las relaciones sociales concretas a través del ejercicio del poder.

Hacia fines del siglo XIX, y como parte de la formación histórica de los estados nacionales de Argentina y Chile, la población mapuche es atacada militarmente y derrotada. Se trata de verdaderos procesos de conquista, emprendidos por estos dos nuevos Estados. La “Campaña del Desierto” y la “Pacificación de la Araucanía” son invasiones y ocupaciones militares destinadas a conquistar un territorio, considerado “propio”, y a someter a los mapuche, a la “soberanía nacional” de las sociedades nacionales de Argentina y Chile. Los estados nacionales de Argentina y Chile, emergentes de los procesos de independencia hacia la mitad del siglo XIX se consideran herederos - independientes y soberanos- de sociedades coloniales territorialmente establecidas y reclaman, en ejercicio de su soberanía, (pretensiones territoriales), los territorios ocupados por los mapuche.

La derrota y “pacificación” de los mapuche significa un acelerado, y no por ello poco duradero, etnocidio que ha sido llamado, con bastante lucidez, “*reducción*” de la población mapuche. Efectivamente, la población mapuche se reduce: miles mueren; su territorio y sus tierras se reducen. Se transforma por la fuerza a los mapuche en ciudadanos chilenos, en *indigenas* que pueden vivir en tierras entregadas como merced y no casualmente llamadas *reducciones*. Para los mapuche, el proceso de reducción, constituye una apropiación por la fuerza de sus territorios y su sometimiento forzado a los vencedores. Los chilenos que los invaden son, sin lugar a dudas conquistadores, (*huincas*).

El concepto de etnocidio, aplicado a este proceso, tiene sentido en tanto se produce –en mi opinión- la destrucción de una cultura y de las sociedades mapuche pero no significa la destrucción de la etnia mapuche, lo que en verdad no ocurre².

2 Llamo la atención, una vez más, respecto a la distinción y separación que puede existir entre etnia, sociedad y cultura.

Algunos de los antecedentes legales del proceso de reducción se encuentran en la ley de 1866 y las leyes posteriores que establecieron entregar una “merced”, gratuita, sobre las tierras que ocupaban los mapuche. De allí el nombre de “Título de Merced”. En el año 1883 –después de la derrota militar de los mapuche y de la expropiación de sus tierras- se inicia la radicación de la población mapuche en las reducciones.

“El “título de merced” se empezó a extender el año 1884, de acuerdo con las disposiciones de la ley del 4 de agosto de 1866, completadas por la ley de enero de 1885 y por el Decreto Supremo N° 733 del 31 de marzo de 1907 y otras leyes posteriores. De acuerdo con esta legislación se formó una comisión de tres ingenieros que tenían la misión de deslindar las tierras que ocupaban los indígenas, comisión que decidía sumariamente las cuestiones que se suscitaban por deslindes, ocupación u otra causa. Era asesorada por el Juez de Letras más inmediato cuando era necesario. Una vez fijados los deslindes de un modo claro y preciso, y establecida la posición material de los suelos, se extendía un título de merced a nombre de la República, a favor del indígena, o indígenas poseedores, título que se inscribiría en un registro...El primer título de merced que se dio fue el otorgado el 6 de febrero de 1884; el último fue otorgado el 14 de noviembre de 1929. Según Labbé, en un periodo de 45 años (1884-1929) se concedieron 3.078 títulos de merced, sobre una superficie de 475.422 Hás. Incluyendo una población de 77.841 indios. Esto significa que “la radicación concedió un promedio de 6,1 Hás por persona”³.

Se le consultaba a un cacique por los deslindes de su propiedad y este los señalaba lo mejor que podía. El criterio que se impuso fue el reducir el enorme territorio en que vivían los mapuche a aquellas tierras que ocupaba directamente al lado de sus rucas⁴.

El proceso de radicación y entrega de Títulos de Merced – reducción legal y de hecho- ocurre entre los años 1884 y 1929. El primer Título de Merced fue entregado

3 Saavedra, A. 1971:23 -24. Entre 1866 – 1929 se realizó un proceso de titulación de tierras mapuche entre el Río Bío Bío y el río Cruces a través de los denominados “Títulos de Merced”, de conformidad a la Ley de 4 de Diciembre de 1866, la Ley de 4 de Agosto de 1874, la Ley de 20 de Enero de 1883 y el Decreto de 20 de mayo de 1896. Un decreto de 1900, por su parte, ordenó extender el trabajo de la Comisión Radicadora de Indígenas a la provincia de Valdivia y, por Decreto de 30 de Enero de 1906, a Llanquihue.

4 Un estudio sobre lo ocurrido en la Provincia de Malleco muestra como la Comisión Radicadora, dejó fuera de los Títulos de Merced, no sólo al territorio genérico considerado ancestral- sino que también a las tierras ocupadas en pastoreo, para extracción de leña y recolección, de las cuales dependía su supervivencia material. Se otorgó a las comunidades título sólo por los terrenos concebidos como “posiciones indígenas”, es decir, las casas y huertos familiares (Aylwin, José y Martín Correa; 1995:55- 66).

al cacique Ancapi Ñancuqueo, en la localidad de Huequén, actualmente un barrio de la ciudad de Angol. "... Fueron 880 hectáreas de superficie para sí y 98 personas más de su familia. Firmaron este documento don E. Fuentes, don Raimundo Ansieta y don Teodoro Schmidt. El último Título de Merced entregado por el Estado fue a don Juan Melivelu el 14 de noviembre 1929 por una extensión de 230 hectáreas en la zona de Triful Triful, en la comuna de Cunco..."⁵.

La Comisión Radicadora - creada en 1833 y formada por un abogado y dos ingenieros- nombraba a un determinado cacique y le entregaba tierras a él y a parte de otras familias extensas sin considerar debidamente si correspondían a su comunidad. Teóricamente, debían probar que las ocupaban a lo menos desde hacía un año.

Los criterios predominantes para radicar a los mapuche en reducciones eran económicos y políticos: se buscaba reunir familias que pudieran sobrevivir con cierta dotación de tierras y que quedaran bajo la tutela de un cacique, o principal, que haría de intermediarios y representante frente a las autoridades chilenas.

El Estado chileno *"rompió con las solidaridades internas que constituían la sociedad mapuche; los agrupó en forma arbitraria y los obligó a vivir de una forma completamente artificial"*⁷.

A pesar de que lo anterior es cierto en términos generales, en el proceso de reducción de los mapuche se produjeron distintas situaciones. Es así como en zonas o áreas de alta densidad, en que las comunidades vivían de manera relativamente estable y en que las familias vivían colindantes se las radicó juntas. Este es el caso de las comunidades entre el río Quepe y el Cautín, parte de Choll Choll, los alrededores de Temuco, Huillío, Maquehua y otros sectores donde las reducciones forman un territorio compacto⁸. No obstante, La radicación, en este caso, generó numerosos conflictos entre vecinos por no respetar o no poder establecer deslindes adecuados.

5 Bengoa, José; 2001: 53.

6 Esto condujo a conflictos internos y a numerosos reclamos - que constan en documentos de la época- entre los mapuche de las reducciones.

7 Informe CVHNT. Es interesante constatar que los mismos que suponen una persistencia de la sociedad y cultura mapuche reconocen - paradoja o contradicción - que esta fue desintegrada con la reducción.

8 Lo cual no significa la ausencia de particulares con los consiguientes conflictos.

En otras zonas menos densamente pobladas, menos agrícolas y desarticuladas por las guerras - como Malleco – o en los casos en que se trataba de conjuntos de personas que huían de la guerra o que regresaban desde Argentina se produjeron radicaciones que no respetaron ni las tierras ni las relaciones congregacionales pre existentes.

La Comisión Radicadora establecía los deslindes, levantaba un acta y expedía un Título de Merced, a nombre de la República, a favor del o de los indígenas radicados. Se anotaba el Título en otro libro que servía de registro conservador de la propiedad indígena⁹. El trabajo de radicación fue muy lento¹⁰ y la Comisión Radicadora en muchos casos llegó a zonas habitadas por mapuche cuando a estos ya les habían arrebatado las tierras donde vivían. Se estima que aproximadamente una tercera parte de la población mapuche no fue radicada¹¹.

El proceso de radicación de los mapuche fue acompañado de constantes usurpaciones de las tierras que se les entregaban. Los particulares, vecinos a las reducciones o deseosos de ocupar sus tierras – muchas veces con la complicidad de la autoridades del Estado- no respetaban los deslindes y se apoderaban de parte de las tierras de las reducciones.

Por otra parte, la Comisión Radicadora, en general, no respetó los deslindes pre existentes y numerosas reducciones dejaron de colindar entre sí debido a que se adjudicaron hijuelas, entre medio, a colonos no mapuche. Esta ruptura de vecindades será otro elemento en la desintegración de las sociedades mapuche.

El Estado de Chile, a través de la Comisión Radicadora habría entregado 3.078 Títulos de Merced con una superficie de 475.194 hectáreas que favorecieron a 77.751 indígenas.

9 Aylwin, José; 1995c: 37.

10 El trámite para una reducción podía demorar hasta tres años. (Bello, Álvaro; 1993: 37).

11 La Comisión prácticamente no llegó a las provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue. En estas zonas las tierras ocupadas por mapuche no fueron reconocidas como propias. Después se reconocerían los títulos de Comisarios entregados por la Corona Española. En muchos casos la solicitud de radicación no llegó a ser atendida. El Informe de la CVHNT consigna que ello habría ocurrido lo que se supone ocurrió a lo menos en 89 casos. Mencionan casos el la zona de Cañete, de Cunco, de Lonquimay y las Provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue.

Tabla N°37
Número de Títulos de Merced, superficie y número de personas
beneficiadas por Provincia.

Provincia	N° Títulos	Hectáreas	N° Personas
Arauco	66	7.116	1.912
Bío – Bio	6	659	112
Malleco	350	83.512	11.512
Cautín	2.102	317.112	56.938
Valdivia y Osorno	552	66.711	7.261
Llanquihue	2	84	16
Total	3.078	475.194	77.751

Fuente: Informe CIDA Chile

A partir de los datos del Censo de 1907, que contabilizaba 101.118 personas, puede estimarse que a lo menos unas 33 mil personas, quedaron sin tierras o no fueron radicados por medio del proceso de radicación¹².

Según otras fuentes, (ver Tabla N°2 a continuación), la Comisión, entre 1884 y 1929, habría otorgado un total de 2.918 títulos de merced radicando a 82.629 personas en una superficie total de 510.386,67 hectáreas entre las provincias de Arauco por el norte y Osorno por el sur.

12 El Informe de la CVHNT menciona que entre quienes no fueron radicados estaban los huilliches de San Juan de la Costa y muchas comunidades de la Cordillera que no fueron tituladas, (Quinquén, Ralco, y otras). Se señala que, como ha sido estudiado por Molina y Correa, muchas de estas comunidades fueron recibiendo tierras del Estado con posterioridad, mediante sistemas de cesiones, donaciones o simples reconocimientos como ha ocurrido en el último tiempo con el traspaso de tierras "fiscales" a las comunidades, por parte del Ministerio de Bienes Nacionales. Estos no son otra cosa que reconocimiento jurídico a la ocupación, a veces ancestral de esas tierras. En los libros de la colección "Tierras y Territorios en la Araucanía", publicados por la CONADI, se consignan en detalle muchos de estos procesos.

Tabla N° 38
Número de Títulos de Merced, superficie y número de personas por Provincia
según Aylwin y Correa.

Provincia	Títulos	%	Superficie	%	Personas	%	Has/pers.	% territ. Reg.
Arauco	77	2,6	9.700,6	1,9	2.477	3	3,9	1,8
Bío – Bío	6	0,2	16.667,0	3,3	804	1	20,7	1,1
Malleco	280	9,6	80.900,8	15,8	9.455	11,4	8,6	6,0
Cautín	2.038	69,8	326.795,3	64,0	61.798	74,8	5,3	17,7
Valdivia	477	16,4	70.852,3	13,9	7.091	8,6	10,0	3,9
Osorno	40	1,4	5.470,7	1,1	1.004	1,2	5,5	0,6
Total	2.918	100	510.386,7	100,0	82.629	100	6,2	6,4

Fuente: Aylwin, José y Martín Correa. "Tierras Indígenas de Malleco: Antecedentes histórico legislativos y estudio de comunidades". Pág. 58

Pero no sólo fueron reducidos los mapuche a quienes se les otorgó títulos de merced, quienes pasarían a vivir en las denominadas "reducciones con título"¹³, sino que también fueron reducidos los mapuche a quienes se les permitió seguir viviendo en las llamadas otras comunidades o "reducciones sin título". En el estudio que realizamos en 1966, la entonces Dirección de Asuntos Indígenas, estimaba que estas fueron unas 200 reducciones con unas 15.300 personas¹⁴.

El resultado de todo este proceso fue que alrededor de 100.000 mapuche fueron reducidos¹⁵, transformándose en indígenas mapuche que pasarían a vivir en unas 3.300 reducciones como ciudadanos de la República de Chile.

13 Entre 1866 – 1929 se realizó un proceso de titulación de tierras mapuche entre el Río Bío Bío y el río Cruces a través de los denominados "Títulos de Merced", de conformidad a la Ley de 4 de Diciembre de 1866, la Ley de 4 de Agosto de 1874, la Ley de 20 de Enero de 1883 y el Decreto de 20 de mayo de 1896. Un decreto de 1900, por su parte, ordenó extender el trabajo de la Comisión Radicadora de Indígenas a la provincia de Valdivia y, por Decreto de 30 de Enero de 1906, a Llanquihue.

14 Carta de René Argandoña al Director Ejecutivo de ICIRA; Santiago, junio de 1966.

15 La bibliografía al respecto es extensa. Entre otros: Ormeño y Osses, 1972; Cantoni, 1972 y 1978; Hernández, 1980; Gonzalez, H. 1986; Bengoa J, 1984, 1999 y 2000; Aylwin J. 2000, 2001 y 2002; Saavedra, A: 1971.

El proceso histórico de reducción de la población mapuche implicó:

- a) La derrota militar de la población mapuche. La población mapuche en las pampas argentinas, (también llamados allá, entre otros nombres, araucanos o *chilenos*), fue derrotada, definitivamente, por Roca en la *Campaña del Desierto*, (1873-1885), y por Cornelio Saavedra, entre 1881 y 1883, en la *Pacificación de la Araucanía*, en Chile. Los mapuche fueron desarmados, (desorganizados y desposeídos de sus caballos); muchos fueron muertos y la mayoría confinados en áreas espaciales controladas. Los ejércitos controlaron estratégicamente los territorios ocupados y rodearon a los indígenas de una población no mapuche lo suficientemente armada como para contenerlos.
- b) La apropiación política del territorio ocupado por los mapuche. Con la derrota militar de los mapuche y la ocupación de sus territorios el Estado de Chile “recupera” unos 5 millones de hectáreas, (en Argentina la superficie es mucho mayor). Ello significa la obtención de una enorme cantidad de tierras por el Estado. Las tierras fiscales obtenidas históricamente de esta manera son sólo teóricamente de todos los ciudadanos. En los hechos estas serían sólo transitoriamente fiscales transformándose muy pronto en extensos latifundios privados para chilenos directamente vinculados al Estado y para colonos extranjeros¹⁶.
- c) La formación, en Chile, de una red de fuertes y ciudades, y de latifundios privados con tierras entregadas por el Estado a colonos y particulares o adquiridas por estos. Se estima que los mapuche, en Chile, recibieron sólo alrededor de un 10% del total de tierras “recuperadas” por el Estado. En Argentina la población mapuche superviviente huyó hacia Chile o fue trasladada al norte. Unas pocas familias fueron asentadas en un inmenso territorio constituido por grandes estancias.
- d) El ejercicio del poder político del estado, como *soberanía* sobre la población mapuche derrotada. Los mapuche son transformados por la fuerza de miembros de grupos étnicos con control cultural sobre su cultura en

¹⁶ Babarovic, I. y otros: 1987.

ciudadanos *sometidos* al poder político del Estado. Las Constituciones y las Leyes de Argentina y de Chile formarán el marco jurídico legal para estos nuevos ciudadanos. Se somete a una población autónoma a las normas e instituciones de una sociedad dominante conquistadora. Entre muchos otros sistemas normativos, el *derecho consuetudinario* es reemplazado por una legalidad ajena, externa y en la que nunca participaron los mapuche¹⁷.

- e) La instalación de familias mapuche en tierras delimitadas otorgadas como merced (radicación en reducciones) o transitoriamente toleradas en otras tierras, (reducciones sin título y otras comunidades).
- f) El traspaso de tierras a particulares. Los Estados de Argentina y Chile actuaron, en este caso, como agentes e instrumento de personas e intereses tendientes a la formación de una gran propiedad rural de carácter privado. El Estado muy pronto transfirió, vía asignación, venta o subasta, estas tierras, arrebatadas a los mapuche, a colonos que establecieron grandes latifundios. Desde este punto de vista el proceso de reducción de los mapuche debe ser visto, históricamente, como un proceso de apropiación de tierras de los conquistados por los terratenientes¹⁸. Una parte considerable de la actual propiedad privada de la tierra, heredada o adquirida “limpiamente” en el sacrosanto “mercado de tierras”, tiene un origen, no muy remoto, en esta “recuperación” de tierras realizada por un Estado que, de hecho, las expropia por la fuerza a los mapuche.

El proceso histórico de reducción de la población mapuche, iniciado con la invasión de sus territorios ancestrales, continuado con su derrota militar y culminado con su sometimiento como indígenas radicados en las reducciones constituyó un etnocidio.

17 En realidad la legalidad instituida en los actuales estados nacionales no fue nunca consultada, ni menos propuesta, por los campesinos o por los trabajadores urbanos, indígenas o no indígenas. La externalidad e imposición de un orden jurídico legal es más visible respecto a los indígenas que el carácter, también externo e impuesto, del orden jurídico instituido para la inmensa mayoría de la población de estas sociedades.

18 No son todos los chilenos, como se nos quiere hacer creer con el discurso de lo interétnico, los que se apoderaron de las tierras mapuche. En su inmensa mayoría fueron los chilenos de las clases dominantes; el sector dominante de los chilenos, una clase social y no una etnia.

El uso de este término, etnocidio, se justifica porque el proceso histórico al que nos estamos refiriendo no fue sólo, ni principalmente, un “despojo” de tierras. Se trató de un proceso de destrucción de las sociedades mapuche autónomas y de las principales bases de sustentación de su cultura.

El Estado de Chile suprime la autonomía cultural de los mapuche en la medida en que sólo podrán mantener aquellas prácticas culturales que les sean permitidas, como indígenas, por las leyes de la República. El Estado de Chile se apropia del territorio mapuche. Esto significa, de hecho, suprimir el derecho mapuche a sus territorios ancestrales. Junto con lo anterior impone a los mapuche una verdadera cultura dominante, visible en múltiples ámbitos, lo que significa el reemplazo de la mayor parte de la cultura mapuche preexistente por la nueva cultura inicialmente impuesta por la fuerza. La población mapuche, derrotada y sometida, es integrada a la sociedad chilena, (y argentina), como ciudadanos especiales, como indígenas.

7.2 DESINTEGRACIÓN DE LAS SOCIEDADES Y LA CULTURA MAPUCHE

El proceso de reducción de la población mapuche es, en términos históricos rigurosos, la desintegración de las sociedades mapuche y la destrucción de las bases fundamentales de su cultura autónoma¹⁹.

Los mapuche dejan de ser una cultura porque dejan de ser sociedades autónomas, porque desaparece la posibilidad de tomar decisiones, de ejercer control cultural respecto a aspectos culturales fundamentales. Y porque ello ocurre junto con la pérdida de importantes elementos culturales propios

Los mapuche reducidos se verán obligados a transformarse en campesinos, a “civilizar” su consumo y a producir para un mercado en que puedan obtener los productos de este nuevo consumo. La evangelización los invitará, los presionará y los buscará sin tregua. Para sobrevivir los mapuche deberán recurrir a numerosas formas de la cultura dominante. Aprenderán el español y comenzarán a ser educados en el sistema formal de la sociedad dominante.

En el contexto de este proceso se produce una acelerada y progresiva aculturación económica, social e ideológica y, también, por paradójico que parezca, la formación de una transitoria subcultura indígena de resistencia. El proceso histórico de reducción de la población mapuche en Chile puede considerarse como un proceso de transformación de una cultura en una subcultura dominada y subordinada que muy pronto se reducirá a un conjunto de funciones identitarias ritualizadas.

Según Bengoa *“La sociedad mapuche se cerró sobre sí misma. Ya no tenemos esa sociedad del siglo pasado, abierta a todos los cambios, a las influencias, a las costumbres, etc. Como hemos dicho más de alguna vez, era una sociedad que no tenía siquiera el concepto de pureza de raza. Por el contrario, la sociedad postreduccional se endogamizó. Esto sucedió en forma casi inmediata a la*

19 Afirmar que la cultura y las sociedades mapuche autónomas desaparecen no significa pensar que desaparecen todos los elementos y componentes de esas sociedades y de la cultura mapuche. Por el contrario importantes elementos de la cultura mapuche persistirán socialmente y serán históricamente redefinidos en el contexto obligado de una subcultura.

reducción, mostrando por un lado el instinto de conservación social y, por otro, el intento de evitar la presencia de extraños que podían disputar las tierras que, siendo tan pocas, era mejor mantener en manos exclusivamente mapuches, (la existencia de matrimonios mixtos era mínima). La endogamización de la comunidad postreduccional es una expresión palpable del cierre que en todos los terrenos se provocará en la sociedad mapuche”²⁰.

Las numerosas sociedades mapuche²¹ fueron significativamente desintegradas junto con la destrucción de importantes aspectos de la cultura mapuche. La desintegración política, la pérdida del control cultural; la transformación del mapuche en ciudadano chileno; de maloquero en campesino, de pueblo autónomo en sector social dominado dentro de una sociedad nacional y en un pueblo indígena son, entre otras, transformaciones que indican el paso de una cultura, (sociedad con control cultural, y por tanto autonomía, y con significativos elementos culturales “propios”), a una subcultura.

Desde que los mapuche son radicados en las reducciones se han hecho observaciones e interpretaciones en la perspectiva de establecer si se producía o no la desintegración de la sociedad y cultura mapuche y su integración a la sociedad y cultura “chilena” por aculturación.

A mediados del siglo XX las opiniones de Guevara, Latcham, Mac Bride y Titiev son discutidas por Faron²² quien postula que hacia 1950 se había producido una reintegración de la sociedad y cultura mapuche.

Según Faron la sociedad mapuche habría persistido al perdurar su estructura social basada en el intercambio de mujeres entre patrilinajes y un sistema de creencias congregacional manifestado, principalmente, en el nguillatun. Se practicaría una exogamia “reduccional” produciéndose una asociación entre reducciones que dan y que reciben mujeres. Esta asociación se manifestaría y reforzaría a través de la ceremonia del nguillatún y la referencia a un conjunto de ancestros comunes y, por lo tanto, a una historia compartida.

20 Bengoa J. 1985 (2000): 369.

21 Los mapuche nunca llegaron a ser una sociedad unificada y cuando se habla de la sociedad mapuche, en singular, se está refiriendo a una abstracción; a las características generalizables a las varias sociedades mapuche.

22 Faron L. 1961.

Por mi parte, considero que respecto a la persistencia – y readecuación- de un sistema de matrimonio preferente entre primos cruzados y a una estructuración de la circulación de mujeres y las asociaciones o alianzas –como plantea Faron- no hay evidencia suficiente. Esto pudiera haber ocurrido en algunas áreas y localidades pero, de ninguna manera, parece haber estado generalizado en los años sesenta.

La tendencia hacia la desaparición de la poliginia y de sus formas de sororato y herencia de la viuda se pueden explicar por varios factores. Las tierras se hacen cada vez más escasas no permitiendo sustentar varios hogares ni pagar varios precios de la novia sin privar de esas tierras a los más jóvenes; (esto ya lo plantea Faron²³). Al mismo tiempo la importancia de alianzas en base a matrimonios matrilaterales, o de otro tipo, pierde importancia; como la pierden los patrilinajes; (la herencia de la viuda, por ejemplo, deja de ser un deber). Las influencias, por último, de una prédica opuesta a la poliginia y que propugna la familia monógama no dejan de tener sus consecuencias entre los mapuche. Tener más de una esposa ha dejado de ser algo que proporcione beneficios a los hombres (ni siquiera como una ostentación de un “machismo” que parece no existir entre los mapuche de esos años. Más bien se le considera una costumbre de los “antiguos” que quedó atrás).

Es muy probable que las normas de exogamia al interior de un patrilinaje persistieran y que, -en la medida en que una reducción esté formada por un patrilinaje- se busque pareja fuera de la reducción. Lo que no es evidente es que siguieran estructurando alianzas, (parentesco) significativo entre patrilinajes de distintas reducciones. Tampoco que la mayoría de las reducciones correspondiera a un solo patrilinaje.

En cuanto al Nguillatun me parece que esta ceremonia si desempeñaba –en esos años- una muy importante función congregacional, asociando a verdaderas parcialidades mapuche, e identitaria, constituyendo una forma destacada de reproducción de la etnicidad. Esta ceremonia, sin embargo, no reunía a un conjunto de parientes, estructurados por los matrimonios cruzados, reproduciendo el antiguo lebo, sino que a un vecindario y/o a nuevos aliados emergentes de las relaciones entre las reducciones y entre estas y los huincas. En cuanto a las creencias: más que

23 Faron L. 1961:

la persistencia de cosmovisión y una moral se observa una progresiva traducción al mapudungún del cristianismo. Ello va acompañado de una pérdida de interés en los significados tradicionales y en un énfasis en sus funciones rituales que congregan, reproducen la identidad y ayudan a enfrentar los problemas colectivamente.

Los patrilinajes mantienen importancia simbólica e identitaria. Sirven de vía para compartir una historia, para construir un nosotros como descendientes de; pero pierden su importancia en la mayor parte de las relaciones sociales. Cada familia nuclear es autónoma y junto con la declinación de los lonkos aparecen nuevos dirigentes.

A mi juicio más que una estructura social mapuche persistente existe una formalización en mapuche de elementos culturales ajenos o nuevos. Los procesos de adaptación a las nuevas condiciones recurren a formas culturales – a prácticas culturales- que son propias (y elemento de identidad), y les otorgan nuevas funciones y nuevos contenidos. Pasan a ser medios para otros fines y por eso hablamos de una “ritualización”²⁴ adaptativa de ciertas prácticas culturales. Esto es lo que otorga continuidad a la identidad étnica mapuche y no la persistencia de contenidos culturales.

Contrariamente a lo que plantea Faron uno de los cambios culturales de importancia, que ya se observaba a mediados de al década de los sesenta, y que en la actualidad es del todo evidente y generalizado, es la primacía de la familia nuclear por sobre los patrilinajes y el quiebre de relaciones de asociación, alianza o enparentamiento entre estos patrilinajes por matrimonios cruzados.

Refiriéndose a este proceso Adalberto Salas escribe:

“Los grandes cambios es la estructura social mapuche, ocurridos durante el siglo XX han tenido su efecto en la terminología de parentesco. En general, los términos se han mantenido pero su rango de referencia se ha reducido drásticamente. La palabra ñuke ilustra bien el punto. El significado de “madre (Mo)” es el único que se ha conservado consistentemente...La especialización de ñuke como “madre” puede ser

24 El medio pasa a ser más importante que los fines o contenidos “tradicionales”.

entendida como una manifestación del surgimiento de un contraste completamente nuevo en el sistema de parentesco...el contraste chaw – ñuke revela en términos de la relación entre el léxico y la cultura el surgimiento de un nivel de organización social completamente nuevo en la sociedad mapuche: la familia nuclear o mínima. Un hombre y una mujer, una pareja, son chaw y ñuke porque de su alianza hay hijos que la sociedad reconoce como comunes a ambos. La especialización de ñuke como designación específica de la madre, no es sino la expresión lingüística del reconocimiento en la cultura de la maternidad como fuente de parentesco. Este es un cambio crucial en el contexto de una sociedad que hasta un pasado muy reciente fue marcadamente patrilineal”.

“Cuando el rol de madre es reconocido como único y específico, tan único y específico como el de padre, y se especializa un término, ñuke, para designarlo, en contraste excluyente con chaw “padre”, el principio de la familia nuclear o mínima queda asentado en la cultura. Desde ese momento empieza a aparecer en la terminología del parentesco toda una serie de cambios semánticos en cadena que manifiestan un proceso de acomodación del sistema clásico a una nueva concepción de la familia y de las relaciones de filiación, residencia y alianza. En la conducta visible de selección de pareja para matrimonio, las antiguas prácticas tales como el matrimonio preferencial del hombre con su prima cruzada materna, la poliginia sororal, el sorrorado, el levirado y la herencia filial de esposas, se han hecho superfluas y ha desaparecido porque el marco social que las justificaba ya no existe”²⁵.

Faron –y quienes opten por verlo de esa manera- encontrarían que se trata de segmentos de linajes (lieneage segments).

Como es lógico, no sólo las formas de asociación y parentesco habían cambiado sino que también muchos otros aspectos de la cultura. Faron muestra numerosas persistencias aún cuando también señala los elementos de una cultura ajena.

²⁵ Salas Adalberto; 1999: 67.

En palabras de Faron:

“Los mapuche han hecho grandes ajustes a las bases económicas y a las fuerzas políticas que los han afectado desde la imposición del sistema de reducciones de 1884, pero la estructura contemporánea de la sociedad mapuche ha estado en equilibrio relativo desde inicios del siglo. La adaptación más sobresaliente de los mapuche ha sido al sistema de reducción en sí mismo. La sociedad mapuche de hoy día constituye una exitosa reintegración de patrones tradicionales en la matriz de la vida de reducción. El éxito de esta reintegración es medible en la distintividad de la sociedad y la cultura mapuche y la eficacia funcional de los valores culturales que integran a los mapuche diferenciándolos de la sociedad campesina chilena”²⁶.

Es interesante recordar que el mismo Faron – destacado defensor de la capacidad de reintegración cultural de la sociedad mapuche- entrega elementos que muestran las tendencias hacia el colapso de la “estructura social mapuche”. Dice: *“Hay una cantidad fija de tierras reduccionales, lentamente disminuidas por la división en algunas comunidades. Como la población crece, la tierra se subdivide hasta un punto en que no soporta nuevas familias. La emigración es ahora y ha sido por un largo tiempo una solución para estos problemas. Los emigrantes no se casan en el sistema matrilateral. ...muchos de los que permanecen en las reducciones están obligados a posponer su matrimonio hasta tarde en su vida, hasta que parientes mueren y hacen algún espacio para el establecimiento de nuevas familias. Esto ha redundado en el incremento del número de solteros...”²⁷.*

La integración política de los mapuche a la sociedad chilena va acompañada de una desintegración “política” de las sociedades mapuche. La organización social de los mapuche a niveles más inclusivos que la familia nuclear es prácticamente destruida. Las normas e instituciones que organizaba la vida social son reemplazadas por otras – ajenas e impuestas- y los mapuche son despojados del derecho a usar o amenazar con usar la fuerza en respaldo de sus normas.

²⁶ Faron L. 1961: 219.

²⁷ Faron L. 1961: 208-209.

La “comunidad reduccional” es una organización “indígena” impuesta por el Estado de Chile y las comunidades congregacionales y religiosas de Faron distan bastante de haberse generalizado entre los mapuche.

Los mapuche se integraron políticamente en las reducciones y las hicieron sus comunidades. Esto difícilmente puede interpretarse como sincretismo y con facilidad muestra su carácter de imposición y aceptación de elementos culturales ajenos.

Sólo en algunos aspectos – no muchos- la organización social de los mapuche fue diferente a la de los no mapuche. Es necesario precisar el carácter de estos rasgos culturales y analizar con cuidado el origen de las diferencias.

7.3. **ORGANIZACIÓN, MOVILIZACIÓN Y POLITIZACIÓN DE LOS MAPUCHE EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX**²⁸

Otra gran transformación de la población mapuche durante el siglo XX es que deja de actuar como sociedades autónomas y se organiza y moviliza para actuar como un movimiento social de la sociedad chilena. Sus reclamos, demandas, reivindicaciones y propuestas pasan a ser formas de participación política en la sociedad chilena.

El proceso de reducción de la población mapuche, iniciado en 1893; su transformación en campesinos pobres y, muy pronto, en proletarios, va acompañado de múltiples procesos de reclamo y movilización social así como de diversas formas de participación política. Junto con las “comunidades”, y otras asociaciones “de base”, aparecen las organizaciones mapuche.

La primera movilización mapuche notable, durante el siglo XX, habría sido la ocurrida el 4 de julio de 1913 en la plaza de Imperial para protestar por la llamada “marcación de Painemal”. La protesta fue organizada por la *Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía* y uno de sus oradores fue Manuel Manquilef, quien llegará a ser diputado por el Partido Liberal.

Manquilef, entre otras cosas dijo: “Tu abuelo luchó por la libertad y tú bregáis por el bienestar, ¿no es esto, acaso, luchar por los ideales de los antepasados?”²⁹.

“A partir de esta primera movilización se inaugura otra etapa en la relación Pueblo mapuche y Estado- sociedad chilena. Se da paso a un nuevo discurso, que va a predominar durante el siglo XX. Se recupera la historia pasada, la que llevaron los antepasados, se plantea seguir la lucha, pero con un cambio de perspectiva; el paso de una lucha por la independencia política a una lucha por el bienestar social, reivindicando además los derechos que se tienen por ser mapuche y también por

²⁸ En este punto hacemos una reseña histórica general, basada principalmente en el trabajo de Foerster y Montecino, 1988, el “Catastro de Organizaciones” realizado por el GIA (Molina y Rivera; 1986) y el texto de Rigoberto Rivera “Los campesinos chilenos” (Ed. GIA, Santiago de Chile, 1998).

²⁹ Diario La Época, del 4 y 8 de Julio de 1913. en Bengoa, J. 1985 (2000).

ser ciudadano chileno. En el centro de las reivindicaciones se encuentra el problema de las tierras usurpadas, la violencia ejercida, la discriminación y la marginalidad; es decir, se demanda un cambio frente a los elementos que forman la nueva condición que ha adquirido el mapuche; una condición de pobreza y marginalidad... Si hasta antes de la reducción los mapuches lucharon incansablemente por su autonomía e independencia política a través del enfrentamiento, a partir de la primera década del siglo XX el camino va a ser la introducción a las arenas de la actividad pública de la sociedad civil chilena. Es decir, a partir de esta época, los mapuches entran a la política chilena, forman asociaciones, participan en los partidos políticos, en definitiva, se entremezclan en la sociedad chilena”³⁰.

Efectivamente, pocos años más tarde de su derrota militar y su radicación en las reducciones los mapuche que se movilizan – de los que no lo hacen nada sabemos– inauguran una forma de relación completamente nueva con el Gobierno de Chile. Lo asumen, en los hechos y el discurso, como su gobierno y le hacen demandas y reivindicaciones. Y lo hacen como indígenas chilenos, pobres y objeto de abuso y discriminación. Como el texto citado dice, los mapuche “se entremezclan en la sociedad chilena”. Ya no son más sociedades autónomas que se enfrentan y negocian con las autoridades de la sociedad chilena. Las organizaciones mapuche, sus líderes y dirigentes, son organizaciones de la sociedad y de la cultura “chilena” y sus acciones y discursos formas de participación en la sociedad chilena.

Numerosos mapuche se organizan y surgen también numerosas organizaciones parciales y fragmentarias; con conflictos y diferencias entre ellas. Esta situación no es nueva ni insólita en una población mapuche que no ha sido una sociedad si no muchas sociedades y que ha distado aún más de ser una nación. Es importante señalar, junto con lo anterior, que esta fragmentación –incluso conflictiva– entre organizaciones mapuche se agudizará o atenuará en relación con el escenario político en que participan. No sólo serán utilizadas sino que también se politizarán y adoptarán distintos y encontrados perfiles ideológicos.

30 Informe Final Comisión VHNT, 2003, haciendo referencia a Bengoa J. 1985 (2000)

Sólo quienes sostienen la existencia de una nación mapuche que se relaciona y elige alianzas buscando los intereses de su pueblo puede sorprenderse por esta falta de unidad o atribuir las “dificultades demostradas” para “encontrar el camino de su organización como pueblo - nación” a “... un efecto más de la discriminación social velada que, durante años, por un lado invitó al pueblo mapuche a incorporarse a la vida nacional y a participar en sus decisiones y, por otro, ha reprimido, coartado o corrompido, según los casos, hasta los más débiles embriones de organización política, por el sólo hecho de esgrimir el legítimo derecho de todo pueblo de ser representado ante la sociedad y el Estado”³¹.

Puede ser cierto que “gran parte de estas organizaciones, terminaron siendo utilizadas desde afuera, como instrumento de manipulación política...” pero también es cierto que los mapuche que han participado – dirigentes y una minoría- por un lado se han politizado, (con lo positivo y negativo que ello pudiera tener), y por otro, que han existido y actuado como muy numerosas parcialidades con intereses locales, cambiantes y contradictorios.

En la actualidad la situación no es diferente. Los mapuche votan por distintos partidos – incluyendo de manera muy significativa a la derecha-, se presentan como candidatos de diferentes partidos³² y muestran organizaciones de muy distinto tipo y con significativas diferencias, contradicciones y conflictos entre ellas³³.

Las primeras organizaciones mapuche surgen como un intento de responder a la usurpación de las tierras que los mapuche habían recibido en la radicación. Son, también, una respuesta a la discriminación y los múltiples abusos que se cometían en contra de los mapuche y, además, una forma de insertarse en la sociedad chilena a la que habían sido incorporados. Las principales demandas de estas organizaciones son la defensa de sus derechos sobre la tierra, de su cultura y del respeto para el pueblo mapuche.

31 Hernández Isabel, 2003.

32 Ver Morales R. 2002: 272-76).

33 Esta fragmentación y conflictos al interior de los mapuche también tiende a ser puesta en duda por los actuales etnicistas en aras de mostrar la unidad de intereses y perspectivas – étnicas por supuesto- que tendrían los mapuche. Así, por ejemplo, se busca minimizar las diferencias que existieron entre Manuel Aburto Panguilef y Venancio Coñoepeán. Ver Foerster y Montecino, 1998: 49-52, también véase Bengoa, 1985 (2000). , Morales, 2002 y Hernández: 2003.

La *Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía*, apoyada por el Partido Demócrata y la Iglesia Anglicana, funcionó entre 1910 y 1938 en Temuco. En 1916 nació la *Sociedad Mapuche de Protección Mutua*, en Loncoche, que en 1920 tomó el nombre de Federación Araucana.

En 1924 la *Federación Araucana* apoyó la candidatura a diputado de Francisco Melivilu, del Partido Demócrata, y en 1931, junto a la Federación Obrera de Chile, proclamó el proyecto de la “República Indígena” para cuando el proletariado conquistara el poder. En 1932 apoyó la República Socialista de Marmaduke Grove. En 1935 realizó un Congreso Araucano en Valdivia junto a la FOCH. En 1938 se unió a la Sociedad Caupolicán para formar la *Corporación Araucana*.

Por esos años ya se habían formado otras organizaciones a nivel local: la Moderna Araucanía en Cunco (1916); la Sociedad Araucana Tucapel en Traiguén (1938), la Sociedad Araucanos Colo-Colo en la Unión (1937); la Federación Araucana Manuel Quepil, la Sociedad Araucana Llamuco, la Sociedad Araucana Cunco (1938), la Sociedad Araucana Futahuillimapu en Río Negro (1938); el Centro de Araucanos los hijos de Arauco, en Temuco (1938), el Centro de Estudiantes Fresia, la Colonia Araucana de Traiguén, y la Sociedad Orompello, de Gorbea.

Estas organizaciones mapuche locales y la Sociedad Galvarino de Santiago (1932) formaron en 1938 el *Frente Unico de Araucanos de Chile* (FUA), que apoyó a Pedro Aguirre Cerda y se afilió a la Confederación de Trabajadores de Chile, (CTCH). El FUA centraba sus preocupaciones en la tierra, los créditos, la legislación y la educación. Sus demandas se orientaban a la defensa de los títulos de merced, la excepción de impuestos, la formación de Cooperativas, la colonización con indígenas y la participación en la modificación de la Ley de 1931 sobre subdivisión de comunidades. El FUA editaba el Diario “La Voz de Arauco”. Esta organización se disolvió en 1942.

En el año 1938 nació la *Corporación Araucana*, (liderada por Venancio Coñuepán), de la unión entre la Sociedad Caupolicán, la Federación Araucana y la Unión Araucana. Esta última había nacido en 1920 con el auspicio de los Padres Capuchinos. La *Corporación Araucana* tuvo una dilatada existencia y apoyó a los

partidos de derecha. Su programa tuvo arraigo entre los mapuche. Promovía la creación de una subsecretaría indígena ligada al Estado. Venancio Coñuepán fue elegido diputado por el Partido Conservador y ocupó el cargo de Ministro de Tierras y Colonización, creando desde allí la Dirección de Asuntos Indígenas durante el segundo gobierno de Ibáñez (1952-58)³⁴. Entre sus logros estuvo paralizar la división legal de las comunidades.

En 1938 se crearon agrupaciones de huilliches en el sector de Río Negro (Osorno), tal como la *Sociedad Araucana Nahuelhuel* y la *Sociedad Araucana Butahuillimapu*. Ambas organizaciones se oponían a la división de las comunidades, exigiendo respeto a su cultura, costumbres e idiosincrasia, el beneficio de las leyes de colonización y la exención de pagos de contribuciones e impuestos a las tierras. Estas Sociedades Araucanas se relacionaron desde un principio con la Federación Obrera de Chile (FOCH), participando en asambleas y congresos.

Mientras tanto, en Chiloé se había formado el *Comité Huilliche de Castro*, con iguales características y en estrecha relación con la Sociedad Araucana Butahuillimapu de Osorno. Los huilliches de Chiloé estaban presionados por los elevados montos de contribuciones que afectaban a sus tierras. La organización de estas comunidades fue apoyada por “el cacique de Osorno”, Juan Fermín Lemuy en el sector de Trincao (Comuna de Quellón).

Las *Sociedades Araucanas Nahuelhuel y Butahuillimapu y el Comité Huilliche de Castro* participaron en la formación del *Frente Unico Araucano* (FUA) en 1938. En Osorno los huilliches, intentaron resistir a los dueños de fundo y a los carabineros que procedían al desalojo de familias de algunas comunidades. En Chiloé las autoridades presionaban por la subdivisión de los fundos en manos de indígenas³⁵.

En 1953, durante el gobierno de González Videla, se formó la *Asociación Nacional Indígena* (ANI). Fue una alternativa de izquierda a la *Corporación Araucana* y a la política populista del ibañismo. La *Asociación Nacional Indígena*, con Martín

34 Foerster R. 1984.

35 En octubre de 1941 se produjo un incidente en Chamo. El cacique José Huenteo atacó a carabineros y a una comitiva de funcionarios estatales que pretendía medir las tierras comunitarias y establecer límites con los colonos recién asentados. Como forma de represión el gobierno encarceló a familias completas una vez dominada la sublevación; (Molina y Rivera: 1984).

Painemal a la cabeza, luchaba por la defensa directa de la tierra movilizando a las comunidades amenazadas de desalojos o pleitos de tierras. Realizaron el primer Congreso Nacional Mapuche Indígena de Chile en Temuco, en diciembre de 1953, con delegados de Los Angeles, Arauco, Malleco y Cautín³⁶. La *Asociación Nacional Indígena* señalaba que sólo sería posible satisfacer las demandas mapuche con un cambio social, político y económico³⁷. Sus principales demandas eran abolir toda discriminación racial, la conservación de la cultura mapuche y la reconquista de sus tierras. Se proponía formar una sola organización con todos los mapuche del país a fin de lograr su completa emancipación en su calidad de minoría nacional. En 1961 la Asociación Nacional Indígena participó en un Congreso de Organizaciones Campesinas en Santiago, resolviendo crear una sola organización refundida en la *Federación Nacional Campesina e Indígena (FCI)*³⁸.

Como parte de este pueblo mapuche los huilliche de las actuales IX y X Regiones vivieron una historia muy parecida a la de los mapuche, reseñada más arriba, pero con algunas diferencias que persisten hasta hoy día.

Los españoles otorgaron “títulos de comisarios” a cada comunidad³⁹, proceso que continuó durante los primeros años de la república en las provincias de Osorno y Llanquihue. En Chiloé, las tierras indígenas, ubicadas principalmente al sur de Castro⁴⁰, fueron reconocidas para los caciques huilliches en 1823 por decreto del gobernador don Antonio Quintanilla. Los problemas de litigios y usurpación de tierras se agudizaron a fines del siglo XIX en Valdivia y Llanquihue, por la colonización alemana del sur de Chile.

En Chiloé los conflictos se iniciaron a principios de siglo con las primeras empresas madereras y la industria del alcohol de madera, que reclamaron grandes extensiones de tierras reivindicadas por los huilliches. Estas empresas formaron en

36 Martín Painemal señala que “a las reuniones venían intelectuales. En una Asamblea recitó Pablo Neruda junto con Rafael Alberti. (Foerster R. 1984.

37 La Asociación planteaba que los mapuche “ junto al pueblo y la clase trabajadora, organizada, luchará por la recuperación de las libertades públicas; por el perfeccionamiento del régimen democrático, por la defensa de la soberanía nacional, por la liberación de Chile de la dominación extranjera; contra la oligarquía terrateniente y sus sirvientes”.

38 Además de la organización étnica, los mapuches participaban en sindicatos. En 1958 se formó la federación de Trabajadores Agrícolas y Mapuches “Luis Emilio Recabarren” de Temuco, que concurriría, junto a la Asociación Nacional Indígena, a la formación de la Federación Nacional Campesina e Indígena (FCI) (Rosendo Huenumán en Bengoa, J. 1983).

39 Los Títulos de Comisarios son escrituras que reconocían los propios deslindes demarcados por la comunidad y que eran legalizados por la Corona a través del Comisario de Naciones Don Manuel Aburto.

40 El territorio de Ancud a Chonchi es islas adyacentes estaba repartido en encomiendas entregadas a misiones religiosas y particulares.

corto tiempo grandes latifundios a través de compras fraudulentas y concesiones estatales, adjudicándose casi un cuarto del territorio de la Isla grande de Chiloé.

Hasta 1929 se habían otorgado, en las provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue, 554 títulos a comunidades mapuche - huilliches. que reemplazaron los antiguos “títulos de comisarios” totalizando 66.795 hectáreas, comprendiendo una población de 7.277 personas (CIDA, 1966). Las usurpaciones de tierras, el cobro indiscriminado de impuestos a los bienes raíces, y los intentos de división de las comunidades huilliches trajo consigo el desarrollo de numerosos conflictos y conjuntamente la formación de organizaciones huilliche.

A fines de la década del cincuenta las organizaciones huilliche se integraron a la Asociación Nacional Indígena (ANI) y posteriormente participaron en la formación de la Federación Campesina e Indígena (1961). Años más tarde, durante la Reforma Agraria formaron parte de la Confederación Ranquil.

En 1969 los Huilliches y sus organizaciones participaron en el Congreso Mapuche de Ercilla. Como resultado de esa reunión se formó posteriormente la Confederación Nacional Mapuche, donde también participaron⁴¹.

⁴¹ La Reforma Agraria y la dictación de la Ley 17.729 de 1972, les permitió recuperar algunas tierras. Sólo en un año y medio (entre enero de 1971 y julio de 1972) los huilliches de Osorno y La Unión recuperaron 35.441 hectáreas para ocho comunidades y 2.586 familias. Tras el Golpe Militar de 1973 los dirigentes y organizaciones fueron perseguidas y apresados.

7.4.

ORGANIZACIÓN, MOVILIZACIONES Y POLITIZACIÓN DE LOS MAPUCHE EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

En la década del sesenta se produce un proceso de organización campesina vinculado a la Reforma Agraria. En ese contexto se formó la *Confederación Nacional Mapuche*, que reunió a 48 asociaciones regionales; (Congreso Mapuche de Ercilla en 1969). En ese Congreso se propuso un proyecto de ley que culminaría con la Ley Indígena 17.729 de 1972 durante el Gobierno de Salvador Allende. A pesar de las modificaciones que se le hicieron en el Parlamento el proyecto facilitó algunas de las demandas históricas mapuche sobre la tierra. La *Confederación Nacional Mapuche* se transformó así en el organismo más representativo del pueblo mapuche.

Para entender las movilizaciones mapuche de aquellos años es necesario recordar que la historia de Chile entre 1960 y 1973 está marcada por tres grandes fuerzas político sociales: el *allessandrismo*, el *freismo* y el *allendismo*.

El *allessandrismo* representó un fracasado intento por conservar la sociedad existente en aquellos años modernizándola y orientándola hacia la derecha. Este fracaso, frente al reformismo y las tendencias revolucionarias emergentes, incubará un movimiento, polarizado hacia la derecha, que progresivamente se irá orientando hacia una salida militar y a un reemplazo del agotado modelo nacional desarrollista en términos neoliberales.

El *freismo*, y su “revolución en libertad”, constituyeron un muy significativo esfuerzo por reformar la sociedad chilena y expresó un fraccionamiento, transitorio, de las clases sociales que ejercían el poder. Vinculado con la “Alianza para el Progreso” de los USA y sectores empresariales este reformismo contó con el apoyo para muchas de sus iniciativas, (como la Reforma Agraria), de quienes querían ir más lejos, hacia una sociedad no capitalista.

El *allendismo*, (y la izquierda que no estaba en la U.P), iba más allá de las propuestas, de la presión y la movilización social por reformas; más allá de la “Revolución en Libertad” del Gobierno de Eduardo Frei, y se proponía avanzar hacia

el socialismo. Con el triunfo electoral de Salvador Allende se comenzó a transitar una denominada “vía chilena al socialismo”.

Es bueno no olvidar que entre 1960 y 1973, en una segmentación política de tres tercios, las orientaciones reformistas y revolucionarias juntas contaban con el apoyo mayoritario de la población de Chile.

En este escenario la “cuestión mapuche” tendía a ser asumida en la perspectiva de una alianza de obreros, campesinos y sectores medios que permitiera profundas reformas sociales, para unos, y avanzar hacia el socialismo, para otros. Los defensores del sistema pretendía evitar tanto las reformas como una eventual revolución anticapitalista⁴².

En este contexto la participación de la población mapuche en los procesos políticos y sociales no se debió –como se pretende- a que fueran manipulados y utilizados por agentes externos ni tampoco –como afirman los etnicistas empedernidos- como una forma de buscar aliados o espacios desde un irreductible sujeto étnico mapuche.

En esos años –y en esos procesos- fueron muchos los mapuche que desarrollaron una identidad política, como todas las personas de nuestras sociedades, junto con su identidad étnica. Junto con lo anterior los mapuche, en tanto campesinos pobres, también desarrollaron una “conciencia de clase” y sus movilizaciones adquirieron este carácter: el de movilizaciones campesinas por la tierra⁴³. En la práctica se produjo una politización de los mapuche. Por acciones colectivas que buscaban reformar o reemplazar el poder político. Y también a nivel de una ideología que asumía como propios los diagnósticos y los proyectos políticos de la época.

42 Un análisis de estas fuerzas político – sociales en “Chile 1970-1972: Capitalismo y lucha de clases en el campo”. (Saavedra A. 1975).

43 Insisto una vez más en que es erróneo idealizar los procesos de politización y de formación de una conciencia de clase. Los movimientos sociales, y la mayoría de las personas, no se politizan sólo y cuando han aprendido, suscriben y utilizan una sofisticada teoría política. No es necesario ser militante con carnet, ni autoidentificarse con uno u otros “políticos”, ni dedicarse profesionalmente a la política, para politizarse.

Las relaciones, tanto teóricas como prácticas, entre los sujetos sociales politizados no sólo se refieren al Estado, lo que supone un alto nivel de politización, sino que a los “aparatos ideológicos” del estado, a las mediaciones y formas concretas de relacionarse con el poder que experimentan los distintos sujetos.

Existen distintas formas y distintos niveles en los procesos de formación y desarrollo de una conciencia de clase – esto se ha discutido íntegramente en relación a los campesinos- y también en los procesos de politización.

La formación de una conciencia de clase y la politización de los mapuche en aquellos años remite a sujetos históricos concretos y particulares. Era y sigue siendo absurdo esperar que esta conciencia y politización se manifestara en la misma forma en los mapuche, en determinadas circunstancias históricas, que en otros sujetos sociales. Más aún si la comparación es con otros contextos históricos.

La participación del pueblo mapuche en los movimientos reformistas y revolucionarios ocurridos entre 1964 y 1973 fue significativa.

Desde que ocurrió la *reducción* de la población mapuche –y hasta nuestros días– las movilizaciones mapuche de fines de los sesenta y principios de los setenta han sido la mayor movilización colectiva de los mapuche y significaron – en términos transitorios debido al Golpe Militar– la mayor recuperación de tierras usurpadas.

Los mapuche movilizados estaban significativamente politizados en términos de una ideología política reformista y revolucionaria propia de los campesinos indígenas mapuche de aquellos años. Los mapuche, en ese periodo, tenían una bien formada conciencia de clase en términos de lo que objetivamente eran: campesinos pobres. Esta conciencia de clase no era alternativa ni contradictoria con su conciencia étnica como indígenas mapuche. Ambas formaban una conciencia y una ideología politizada en esos términos.

Lo anterior no ocurrió porque los mapuche se hicieron marxistas, socialcristianos o socialdemócratas sino porque desarrollaron una ideología y una conciencia de clase campesina e indígena de carácter reformista y revolucionario en el contexto de las particularidades que tenía el proceso político chileno en ese periodo.

Las movilizaciones mapuche no ocurrieron debido a la acción de infiltrados o de agentes externos que manipulaban y utilizaban a los mapuche. Los procesos sociales y políticos que ocurrieron en Chile entre 1960 y 1973 abrieron espacios, oportunidades y posibilidades para el desarrollo de la conciencia social y la politización de todos los sectores de la sociedad chilena. Se produjo una importante convergencia de las demandas mapuche con las demandas de otros sectores. En este contexto ocurrió una cierta politización y el desarrollo de una conciencia social

que iba más allá de la identidad étnica, incluyendo, junto con esta, la identidad campesina y una identidad política.

Los mapuche desarrollaron un muy alto grado de conciencia campesina, inseparable de su conciencia como indígenas mapuche, que era la “conciencia de clase” que les era posible⁴⁴. Ello se manifestaba no sólo en su recurrente autoidentificación como campesinos sino que en el diagnóstico que hacían respecto a su situación, en la definición de sus problemas y demandas. La lucha por obtener más tierras, (siempre acompañada de otras demandas campesinas), y por recuperar las usurpadas no era en forma exclusiva, ni principal, una lucha étnica. Era una lucha campesina y ello incluía todas sus contradicciones y vacilaciones. Las perspectivas individualistas de los hogares campesinos mapuche estaban presentes en una lucha por la tierra que no era, espontáneamente, comunitaria.

El desarrollo de esta conciencia campesina mapuche es, junto con una ya desarrollada conciencia de indígena mapuche, la base para la politización reformista y revolucionaria de los mapuche hacia fines de la década de 1960. Era perfectamente esperable que apoyaran una Reforma Agraria y la lucha contra el latifundio y que quisieran transformar una sociedad que no resolvía sus problemas. Era esperable que se sumaran a los procesos que iban en esa dirección, que suscribieran sus ideas y que se incorporaran a una alianza obrero campesina luchando con gusto junto a los estudiantes y otros *afuerinos* que llegaban con las mismas ideas y les ayudaban a relacionarse entre sí y con otros sectores sociales.

Las movilizaciones, y en particular las corridas de cerco de fines de los sesenta y los años del Gobierno de la Unidad Popular permitieron una importante recuperación – por transitoria que esta haya sido- de tierras para los mapuche. Entre 1971 y 1972, se recuperaron 69.436 hectáreas que beneficiaron a 201 comunidades. La Ley también creó el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI), para apoyar el desarrollo social, educacional y cultural del pueblo mapuche.

El Golpe Militar de septiembre de 1973 impuso la prohibición de las organizaciones mapuche. Años más tarde, y frente al anuncio del Gobierno Militar de una nueva

44 Sólo los ingenuos podrían esperar una “conciencia obrera”...o, peor aún, la conciencia de clase que tenían algunos sectores de la clase obrera europea a principios del siglo XX.

Ley Indígena que dividiría las comunidades se produjo una reactivación de las organizaciones mapuche. Como resultado de una reunión realizada el 12 de septiembre de 1978 en Temuco se formaron los Centros Culturales Mapuches⁴⁵. Estos exigieron participación en la elaboración de la Ley y manifestaron su rechazo a la división de sus tierras. Las peticiones de los Centros Culturales no fueron oídas, y en 1979 se dictaron los Decretos Leyes Nrs. 2.566 y 2.750, que promovían la división de la tierra.

En 1980, durante la segunda jornada nacional de los Centros Culturales, estos se transformaron en la nueva organización *Ad Mapu* marcando una mayor independencia de los Centros Culturales respecto a la Iglesia. En esta reunión, a la que asistieron 110 delegados de 53 sectores de la VIII y IX regiones, representando a unas 300 comunidades, se formó la *Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesano ADMAPU*⁴⁶, que asumió la defensa de los derechos y reivindicaciones mapuche en aspectos económicos, educacionales, culturales y políticos, oponiéndose activamente a la división de las comunidades y al Decreto Ley 2.568⁴⁷.

Esta organización, elaboró un “Proyecto Alternativo para el Pueblo Mapuche” que establecía el compromiso de propiciar “...una nueva sociedad justa y democrática en donde los mapuche participen con igualdad de derechos frente a otros sectores sociales del país...” Y agregaba: “una nueva democracia sin participación del pueblo mapuche no puede ser democrática”. Se proponía “la conquista de la autonomía de nuestro pueblo, en cuanto debemos ser gestores y protagonistas de nuestro desarrollo”⁴⁸.

La *Asociación ADMAPU* explicitó una serie de objetivos tales como “...planificar e impulsar todo tipo de actividades o servicios que tiendan al desarrollo agrícola, pecuario, silvícola, de la educación de la artesanía, del deporte, del folklore, del idioma mapuche; al mejoramiento de la vivienda y condiciones de salud y obtener

45 Esta reunión fue organizada por Instituto Indígena del Obispado de Temuco y el Vicariato de la Araucanía y asistieron 115 representantes de 90 comunidades de las Regiones VIII y IX.

46 Se oficializó el 16 de enero de 1981.

47 Para el rechazo de la ley Indígena se propició la quema de los títulos de división y la expulsión de los funcionarios de INDAP de las comunidades. Su posición intransigente en defensa de sus derechos ha significado constantes ataques a sus miembros y la relegación de sus dirigentes, ataques a sus sedes por fuerzas de la dictadura y la muerte del dirigente juvenil Manuel Melón en 1984, presuntamente a manos de la Acción Chilena Anticomunista.

48 Resolución de la Tercera Jornada de ADMAPU, enero de 1983.

los recursos para ello. Representar a sus afiliados frente a los organismos públicos y privados, nacionales e internacionales que tengan relación con ellos; prestar servicio a sus socios para la defensa de sus derechos y para el desarrollo de sus actividades; procurar la conservación del patrimonio cultural y social de los mapuche, defendiendo los principios básicos a las minorías étnicas; promover el uso del idioma mapuche y su conservación”⁴⁹.

En mayo de 1983 en una Asamblea Extraordinaria de ADMAPU y frente a su situación de pobreza y miseria se decidió “...emplear todas las formas de lucha que estén al alcance, teniendo en cuenta que las acciones del régimen nos impone, para eliminar las condiciones adversas que están directamente contra su existencia y desarrollo como pueblo”. En 1984 ADMAPU aglutinaba 403 comunidades mapuche en las provincias de Bío-Bío, Arauco, Malleco. Cautín y Valdivia. La mayor parte de las comunidades asociadas estaban en las provincias de Cautín, (201 comunidades), y Malleco (114 comunidades) que representaban el 78,2 por ciento del total de comunidades agrupadas. La organización incluía 45 comunidades de Valdivia, 39 de Arauco y comunidades del Alto Bío- Bío. Los mapuche organizados en ADMAPU eran 12.325 personas, hombres y mujeres mayores de 18 años⁵⁰.

Durante los últimos años, en la década de 1990, se han constituido y perfilado otras organizaciones y movimientos mapuche. Entre ellas destacan Identidad Lafkenche, el Consejo de Todas las Tierras, la Coordinadora de Comunidades en Conflicto de Arauco – Malleco, la Asociación Ñancuqueo de Lumaco y la Coordinadora Mapuche Metropolitana⁵¹.

A partir de esta década de 1990 y con la transición a la democracia toma forma un proceso de etnificación⁵² (también llamado de “re-etnificación) de las organizaciones y movilizaciones mapuche. Junto con ello ocurren importantes movilizaciones y conflictos que transforman “la cuestión mapuche” en un hecho noticioso – y político- de importancia.

49 Diario Oficial del 16 de enero de 1981.

50 Estimaciones realizadas por ADMAPU (1984) señalan que los mapuche que atiende la organización llegan a 30.000, cifra que se alcanza si se suman a los menores de 18 años y a los familiares.

51 Ver Capítulo Cinco.

52 Ver más adelante: etnificación.

7.5. INTEGRACIÓN CULTURAL Y SUBCULTURA RITUAL IDENTITARIA

La integración política y social de los mapuche se manifiesta obviamente en su integración económica y – no tan obviamente- en una serie de transformaciones de las identidades colectivas, como veremos más adelante⁵³. Se trata, en su conjunto, de un proceso de integración cultural de los mapuche.

Durante el siglo XX los mapuche se integran⁵⁴ a la cultura “chilena” – entendida esta como una variante de la cultura europea- y por su intermedio al sistema cultural mundial. Esta integración cultural quiere decir que, hacia fines del siglo XX, la mayor parte de los mapuche habla, trabaja y vive como los chilenos no mapuche que ocupan posiciones semejantes en el sistema de estratificación social de la sociedad chilena. Los mapuche, además, tienen las mismas creencias, ideas, religiones que los otros chilenos. Comparten las mismas instituciones y una misma cosmovisión. Su distintividad – que evidentemente existe- sólo radica en una subcultura ritual identitaria.

Estoy proponiendo el concepto de subcultura ritual identitaria⁵⁵ para dar cuenta del conjunto de elementos y prácticas culturales distintivas de los actuales mapuche. Al proponerlo estoy reemplazado la idea de una cultura mapuche actual, (con todos los aspectos y componentes que se le atribuyen), por la idea de un conjunto –restringido pero importante- de prácticas y objetos, (obviamente significantes), cuya función principal es la producción y la reproducción identitaria.

La subcultura ritual identitaria incluye el uso actual del mapudungun, la existencia de autoridades tradicionales, –como la machi, el lonko, el huerken- las prácticas del nguillatún, el machitun y el palín así como la utilización de vestuario y objetos tradicionales. Las funciones y el carácter de estas prácticas serían manifestar y reproducir una identidad, (un nosotros), diferenciada y no el carácter y funciones

53 Ver capítulo Nueve.

54 Este ha sido un proceso progresivo en el que, obviamente, algunos mapuche se han ido integrando más lentamente que otros. La integración, también, ha ocurrido más rápidamente en algunos aspectos y con mayor lentitud en otros.

55 Debo reconocer mi ignorancia respecto a la utilización previa de este concepto en los términos en que lo estoy utilizando.

que estas prácticas tenían en la (o las) cultura mapuche. Incluye, centralmente, las formas subjetivas de la conciencia étnica, sus sistemas simbólicos (re significados) y sus ideologías.

Cada una de estas prácticas culturales mencionadas está reducida a cumplir funciones identitarias; su utilización permite la congregación imaginaria – o el sentimiento de pertenencia- respecto a un nosotros que comparte esas prácticas parciales y restringidas y que es delimitado en base a ellas. No se trata de formas de vida, ni de cosmovisión o de una diferente significación. Se trata de una conciencia de pertenencia, (autoidentificación), de un conjunto de ideas y de ciertos rituales practicados ocasionalmente y en ciertas circunstancias.

A fines del siglo XX los mapuche que se auto identifican como tales lo hacen considerando que ese es su origen, que por sus venas corre sangre mapuche y que han tenido una misma historia que incluye, por cierto, el despojo, las injusticias y la discriminación. Esta conciencia de pertenencia –con diferentes formas y significados para diferentes segmentos de mapuche- constituye la base de la identidad étnica– indígena de los mapuche a nivel subjetivo y configura la subcultura identitaria a que nos estamos refiriendo.

La utilización del mapudungún, para la gran mayoría de los actuales mapuche, es un ritual que identifica a los interlocutores y consiste en intercambiar saludos, emplear algunas frases y utilizar algunas palabras.

La denominación y las formas que adoptan las autoridades consideradas –no casualmente- “tradicionales” son símbolos que establecen y reproducen la identidad del colectivo mapuche y no una continuidad, persistencia o sincretismo de las autoridades propias de la cultura mapuche. En el caso de la machi esta cumple funciones identitarias subculturales evidentes junto con prácticas mágicas utilizadas tanto por personas mapuche como por personas que no lo son⁵⁶. Las “autoridades tradicionales”, en todos los casos, son complementarias con otras autoridades propias de la cultura dominante.

⁵⁶ No olvidemos que las machi suelen recibir más consultas y atender a más pacientes no mapuche que a personas de este pueblo indígena.

El nguillatún, los machitunes, el palín, el wetripantu y otras prácticas que se realizan en ciertas ocasiones y sus principales significados compartidos son afirmar y reproducir la identidad mapuche. Ninguna de estas prácticas tiene los significados que tuvieron como parte de la cultura mapuche. Son rituales congregacionales pero no manifestaciones de una cosmovisión o ideología que pueda considerarse mapuche.

Pienso que todo lo que hace distintos a los mapuche es esta subcultura ritual identitaria. Esta subcultura, además, no es precisa e inequívoca sino que presenta variantes de importancia. Las personas mapuche, los individuos, se relacionan de distintas maneras con esta subcultura.

CAPITULO VIII

CAPITULO VIII

INTEGRACION ECONOMICO- SOCIAL: CAMPESINIZACION, PROLETARIZACION Y EMIGRACION

CAPITULO OCHO

INTEGRACIÓN ECONÓMICO-SOCIAL: CAMPELINIZACIÓN, PROLETARIZACIÓN Y EMIGRACIÓN

8.1 CAMPELINIZACIÓN Y SUBCULTURA INDÍGENA DE RESISTENCIA¹

Los mapuche, *radicados* en las *reducciones*, se vieron obligados a hacerse campesinos para sobrevivir ².

Como hemos visto, entre los años 1884 y 1929 se formaron 3.078 reducciones con Título de Merced más otras 200 que se permitieron sin este Título. Al interior de estas reducciones, con y sin Título, la población mapuche organiza su economía sobre la base del trabajo de los miembros de cada hogar en una pequeña agricultura combinada con ganadería en pequeña escala. Los ingresos prediales que se obtengan se complementarán con trabajo artesanal para el auto consumo y con recolección. Se forman, de esta manera, unos 13.000 hogares, constituidos por familias nucleares, que pasarán a ser las verdaderas *unidades económicas campesinas* de los mapuche.

Estas unidades campesinas, en sus inicios tienen una superficie promedio de 36.6 hectáreas por hogar³. Muy pronto, con el crecimiento demográfico y la subdivisión, el tamaño de la mayor parte de las explotaciones campesinas mapuche disminuirá drásticamente. En 1966 encontramos que un 61% del total de familias

1 En el libro "La cuestión mapuche" utilizo el término de "subcultura étnica de resistencia". Actualmente prefiero reemplazar la palabra étnica por indígena. Ello responde a un esfuerzo por destacar que lo étnico mapuche adopta la forma y se transforma históricamente en lo indígena mapuche a partir de la integración forzada de los mapuche a la sociedad chilena. (Saavedra A: 1971).

2 Ya practicaban actividades "campesinas" pero estas no eran su soporte principal o exclusivo.

3 Las estimaciones corresponden a los primeros años después de la radicación, hacia 1930. Sobre la base de datos proporcionados por Victor Labbé (Labbé V.1956).

estudiadas en 20 reducciones tenía menos de 10 hectáreas. Un 6,3% no tenía tierras⁴. Si el proceso de radicación concedió una superficie promedio per. cápita de 6,3 hectáreas, en 1949 esta cantidad había disminuido a 1,5 há. y en 1963 era de 1,8 há. por persona⁵.

En las reducciones, los hogares mapuche poseían de hecho una parcela y acceso a tierras comunales de pastoreo. No existía una actividad económica colectiva y cada familia nuclear, (al igual que los campesinos no mapuche), trabajaba por cuenta propia sus tierras manteniendo relaciones de cooperación y reciprocidad con sus vecinos⁶. Expresión de esta identidad individual de los campesinos mapuche es la proliferación de cercos y los progresivos conflictos de deslindes y de herencia y sucesión⁷.

En pocos años la población mapuche se transformó en una población de campesinos asentados en reducciones y comunidades sin título. Esta campesinización forzosa fue acompañada de la formación de una subcultura étnica de resistencia y de una redefinición de la identidad étnica mapuche. Los mapuche radicados en las reducciones ya no eran *grupos étnicos* ni sociedades autónomas⁸. Habían sido transformados en indígenas mapuche integrados, a la fuerza, a la sociedad chilena.

Debían sobrevivir como campesinos indígenas en “sus” reducciones. Y lo hicieron. Los mapuche no sólo sobrevivieron sino que lograron redefinir su etnicidad en nuevos términos, como campesinos indígenas mapuche. El producto fue una subcultura étnica, (indígena), de resistencia; subcultura elaborada por una población que se había transformado en pueblo indígena y que luchaba por persistir en las nuevas condiciones.

A partir de las reducciones, los mapuche “hacen” un nuevo tipo de sociedades mapuche, las “comunidades mapuche”, basadas en una territorialidad comunal

4 Esto sucedía aunque la superficie promedio por hogar seguía siendo parecida a la existente cuando se produjo la radicación. Saavedra A. 1971. Cuadro N° 7; p. 52.

5 Bavarovic I. y otros; 1984: 50.

6 Ya hemos dicho que estas relaciones de cooperación, (medierías), no eran “étnicas” como pretende M. Stucklic (Stucklick M. 1971 y 1999) y como pareciera suscribir Bengoa. (Bengoa y Valenzuela; 1984).

7 Esta es una de las principales razones que explican un inesperado apoyo de numerosos mapuche a la división de las “comunidades” impulsada por el Gobierno Militar.

8 Como lo eran los levo y los ayllelhueh más o menos integrados a los futamapu.

asumida respecto a “sus” reducciones y que descansan en la endogamia étnica, las filiaciones, el parentesco⁹, así como en la vecindad y otros intereses y posibilidades emergentes.

Estas nuevas sociedades mapuche – durante la primera mitad del siglo XX- se recrean simbólicamente en algunas ceremonias y rituales, especialmente en el *nguillatún* y con menor importancia en el *palín*. Las *machi* y los *lonko* desempeñan un importante papel en esta nueva transformación de la cultura mapuche. Pero esta vez no se generará una nueva cultura mapuche sino que una subcultura¹⁰; la que a su vez, se desintegrará hacia fines del siglo XX.

En esta subcultura el idioma y las “tradiciones” jugarán un papel de importancia pero lo principal será una identidad étnica, redefinida en términos de la categoría histórico social de indígena, que se fundamentará en un origen e historia común compartida y en una alteridad, respecto al *huinca*, en que el “nosotros” mapuche aparece como asociado a ser objeto de injusticia, abuso y discriminación.

La categoría social de indígena, impuesta, apropiada e innovada, junto con la subcultura mapuche generada, se traducen en la identidad social de indígena mapuche. Y es esta identidad compartida, con sus aspectos objetivos, subjetivos e intersubjetivos, la que transforma a los mapuche en un pueblo indígena¹¹.

Hacia la mitad del siglo XX estos campesinos mapuche han comenzado a descampesinarse y una parte creciente de sus nuevas generaciones emigra a las ciudades¹².

Los campesinos que permanecen en el campo experimentarán los fuertes impactos de la imposición del neoliberalismo en el agro y el proceso de división de las reducciones. La mayor parte se transformó en minifundistas y los que lograron niveles de subsistencia en pequeños agricultores.

9 No es del caso analizar los trabajos de Cooper, Faron, Titiev y Stuclick pero estos no deben ser perdidos de vista para conocer distintos esfuerzos en el estudio de las persistencias y transformaciones de los mapuche en las reducciones. Ninguno de ellos, en todo caso, aborda estos asuntos en términos de una subcultura de resistencia que es mi enfoque en esta materia. Ver Capítulo cuatro.

10 El prefijo “sub” denota que no es autónoma sino que parte de una cultura, y una sociedad, más inclusiva que la sobredetermina.

11 Antes de su sometimiento a la sociedad chilena los mapuche no eran un “pueblo indígena”. Un análisis de este concepto en el Capítulo Dos.

12 Ver proletarización y emigración en los puntos siguientes.

Desde el Gobierno Militar y durante los Gobiernos de la Concertación para la Democracia, las políticas del Estado y las ONGs se orientaron a subsidiar a los minifundistas, a intentar frenar la descampesinización de los campesinos de subsistencia y a impulsar una “esperanzadora” transformación de los campesinos menos pobres en pequeños empresarios o, como más tarde se les llamaría, en “emprendedores”.

En el Capítulo Cinco hemos mostrado algunas de las características de estos campesinos mapuche de fines del siglo XX.

En base al Censo Agropecuario de 1997, ODEPA¹³ estimó que existían 48.535 explotaciones campesinas mapuche que disponían de una superficie total de 756.510 hectáreas. Se encontró que 45.040 campesinos mapuche eran productores individuales existiendo sólo 15 comunidades indígenas históricas y 3,363 sucesiones y sociedades de hecho. Un 63% de las explotaciones mapuche tendría menos de 10 há. de superficie total y un 35.5% menos de 5 hectáreas. Existe además una cierta concentración de la tierra¹⁴.

La mayor parte de los campesinos mapuche es propietaria – con título inscrito o irregular- de sus tierras. En la actualidad sólo una pequeña parte recibe tierras en mediería o toma en arriendo. Las medierías, supuestamente cooperativas y étnicas, de Stuchlik¹⁵, si es que existieron, han quedado atrás.

Los campesinos mapuche siguen produciendo trigo, papa y cebada pero además, en algunas áreas, se han hecho productores de garbanzo, chícharo, arveja, lenteja y también de remolacha azucarera y maravilla. En zonas aledañas a mercados urbanos los mapuche producen hortalizas.

La productividad por hectárea de los distintos cultivos muestra con claridad la brecha tecnológica que existe entre las unidades campesinas mapuche, con rendimientos considerablemente más bajos, y las unidades empresariales que hacen subir los promedios nacionales respectivos¹⁶.

13 ODEPA; 2001.

14 En términos generales un 63% de las explotaciones dispone de sólo un 17% de la tierra.

15 Stuchlik, M. 1999.

16 Como hemos visto en el Capítulo Cinco, sólo en algunos cultivos, como el chícharo, el garbanzo y la lenteja, los rendimientos mapuche son iguales o mejores a los promedios nacionales y regionales.

Entre los campesinos mapuche predominan jefes de hogar con una edad considerable, (el 51,6% tiene más de cincuenta años de edad¹⁷), y existe una proporción significativa de estos jefes de hogar que son mujeres, (un 23.5%¹⁸).

Los niveles educacionales de los campesinos mapuche son muy bajos encontrándose que un 16,5% de los productores nunca asistió a la escuela, y un 65,6% tiene una educación básica incompleta.

Respecto a la subcultura indígena de resistencia considero que esta existió – en forma más completa y perfilada en algunas áreas- hasta fines de la década de 1970 y que a partir de la década de los ochenta empezó a colapsar en forma progresiva y acelerada.

A fines de siglo, en mi opinión, ya no existe esta subcultura étnica o indígena de resistencia. En su lugar existen algunas prácticas culturales ritualizadas con funciones identitarias y la cultura chilena en sus variantes rurales y campesinas. El colapso de la subcultura se produjo por los efectos de un continuado y acumulativo proceso de erosión cultural¹⁹, por la emigración a las ciudades, por el proceso de división de las reducciones, por la represión a las organizaciones mapuche.

17 Tabla 7 ODEPA, 2001.

18 Tabla 5 ODEPA, 2001.

19 Al que no son ajenos la evangelización de iglesias no católicas, el acceso masivo a la radio y la TV, la educación formal de los niños indígenas en escuelas chilenas y la modernización y poblamiento no mapuche de áreas aledañas a las reducciones.

8.2 PROLETARIZACIÓN²⁰

La población mapuche, en las reducciones, no pudo transformarse en una población de campesinos prósperos. Como tampoco pudieron hacerlo la mayor parte de los campesinos tradicionales no mapuche.

El “fracaso” de los mapuche para transformarse en campesinos prósperos, no se debe, en términos exclusivos o principales, a las relaciones interétnicas. Su proletarización y pauperización, corresponden, en realidad, a procesos históricos más generales que tienen que ver con el conjunto de los campesinos. El abuso, la discriminación y, en general, la asimetría de los mapuche en las relaciones interétnicas acentúan y refuerzan los procesos de proletarización de la población mapuche pero no son la causa estructural del fracaso de sus unidades campesinas.

No obstante lo anterior, es conveniente recordar que entre 1927 y 1931 un conjunto de Leyes permitieron la división de comunidades y que ello acentuó el proceso de usurpación de tierras mapuche. Muchas familias mapuche perdieron sus parcelas individuales por la venta, el arriendo y el fraude. Unas 131.000 hectáreas provenientes de los títulos de merced habrían pasado a manos de particulares²¹.

Los datos presentados en la tabla siguiente (Tabla N° 39) muestran una situación muy parecida a la mencionada más arriba pero con un incremento de las divisiones.

20 Estamos utilizando el concepto de proletarización para referirnos al proceso de desvinculación de los trabajadores por cuenta propia respecto a las condiciones económicas que les permiten la sobrevivencia y reproducción sin verse obligados a trabajar para otros. Los campesinos que no pueden vivir y reproducirse sobre la base de sus actividades por cuenta propia se proletarizan, (“descampesinización hacia abajo”), aún cuando no encuentren, en forma más o menos transitoria, empleo como asalariados o empleados. Este concepto, proletarización, no implica, necesariamente, que el trabajador logre vender su fuerza de trabajo como asalariado. Muchas personas se proletarizan sin llegar a transformarse en asalariados.

21 Ormeño, Hugo y Osses, Jorge; 1972.

Tabla N° 39

Número y superficie de reservas mapuche divididas e hijuelas resultantes

Provincia	N° reserv. divid.	%	Superf. original	%	Superf. Result.	N° hijuelas	has/ personas
Arauco	28	36,4	5.291,1	54,5	6.933,6	620	11,2
Bio - Bio	1	16,7	366,0	2,2	415,4	23	18,1
Malleco	156	55,7	40.484,8	50	47.943,2	3.889	12,3
Cautín	551	27	78.550,3	24	81.352,6	7.788	10,5
Valdivia	87	18,2	7.773,5	11	6.270,0	427	14,7
Osorno	9	22,5	298,1	5,5	280,4	40	7,0
Total	832	28,5	132.763,7	26	143.195,22	12.737	11,2

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas –CONADI. Ex Indap Dasin. Cuadro elaborado en base a antecedentes aportados por Héctor González (1986), Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nüttram. Año II, N°3. Santiago, Chile.

La crisis de los hogares campesinos mapuche no se produce, principalmente, por ser mapuche sino por ser campesinos en el contexto regional y nacional de la sociedad chilena de los primeros sesenta años del siglo XX. La proletarianización de la población mapuche radicada en las reducciones se debe, principalmente, a un conjunto de procesos que reseñaremos a continuación.

La población mapuche se vio forzada a transformarse en campesinos accediendo a pocas tierras. En verdad, el mismo inicio de los mapuche como campesinos estuvo marcado no sólo por la imposición de una actividad nueva si no que además por formas ajenas y precarias de tenencia de tierras escasas y por la extrema carencia de recursos propios para asumir esta actividad.

La población mapuche asentada en las reducciones carecía de caballos, vacunos y ganado menor –perdidos en la *Pacificación de la Araucanía*- y reciben una superficie promedio per cápita de 6.3 há. que corresponden, frecuentemente, a tierras de baja calidad; promedio que es mucho menor en algunas áreas, (en la

provincia de Arauco es de 3.2), y para muchas familias al interior de las reducciones. Tampoco tienen semillas y otros aperos²².

A pesar de todos estos obstáculos la población mapuche logró sobrevivir y reproducirse en términos de un sostenido crecimiento demográfico. El crecimiento demográfico, en una situación de tierras escasas y limitadas, fue históricamente acompañado de un significativo proceso de *usurpación de tierras mapuche*. Sobre la base de datos de la Dirección de Asuntos Indígenas, Bavarovic estima que a los mapuche se les habrían usurpado 131.292 hectáreas, un 25% de las otorgadas en el proceso de reducción²³.

Las consecuencias de estas tendencias son obvias: menos tierras para más personas, atomización de la posesión de tierras y deterioro de los recursos naturales.

En 1966 ya existían unas 53.000 unidades campesinas con una superficie promedio de 12.3 hectáreas y la superficie per cápita se había reducido a 2.0 hectáreas por persona, un tercio de las recibidas como “Merced de Tierras”. Un 43% de los hogares campesinos mapuche tendrían menos de 5 hectáreas ²⁴. Muy pronto los campesinos mapuche se transformaron en minifundistas subordinados y dependientes en forma creciente de un mercado en el que pierden los exiguos excedentes que producen ²⁵.

La gran mayoría de los hogares campesinos en las reducciones no logra obtener y disponer de excedentes adecuados para mejorar su situación, (economías de subsistencia), y enfrenta, de hecho, su empobrecimiento.

Los jóvenes mapuche hijos de radicados en las reducciones comienzan a emigrar a las ciudades y a trabajar para otros en el campo. Pero no sólo se trata de

22 Información en Bavarovic y otros: 1987 y Saavedra A. 1971.

23 Bavarovic y otros: 1987.

24 Saavedra: 1971.

25 Se ven forzados a vender barato y a comprar caro, (precios por debajo y por encima de su valor). Ver Saavedra A. 1971.

la emigración y proletarización de un “sobrante” de población, (con relación a los recursos naturales disponibles), sino que muy pronto los ingresos campesinos se hacen insuficientes para mantener a los hogares campesinos aún cuando emigre la “sobrepoblación” correspondiente al crecimiento demográfico. A esta situación se suman múltiples factores de atracción que incitan a abandonar la vida campesina.

La inmensa mayoría de los mapuche que salen de sus hogares campesinos se transforman en personas que trabajan para otros a cambio de un sueldo o salario. Y, en forma creciente también ocurre lo mismo, con parte de los que se quedan. Si en la década de 1960 ya existía un evidente proceso de proletarización de los mapuche hacia fines del siglo XX la mayor parte de la población mapuche, económicamente activa, se ha proletarizado.

En un trabajo anterior²⁶ estimamos que en 1992 aproximadamente siete de cada diez mapuche, (el 73,2%), económicamente activos, se ganaban la vida trabajando como asalariados o empleados. Para el año 2002 podemos estimar que un 57,7% de la población mapuche económicamente activa trabaja como asalariados y que un 18,4 % lo hace como empleados²⁷.

Esta proletarización de la población mapuche es aún mayor si tenemos presente la proletarización relativa que existe en los hogares campesinos y en otras actividades por cuenta propia. El proceso de proletarización de la población mapuche no sólo está asociado a la emigración a las ciudades sino que se produce en los hogares rurales mapuche sin que estos emigren en forma permanente.

Ya en el año 1966, era observable una significativa proletarización. En 46 hogares estudiados encontramos que “...17 vendieron fuerza de trabajo fuera de las reducciones en el último año; 12 en forma permanente y 5 sólo ocasionalmente”²⁸. Un 37% de los hogares mapuche estudiados en las reducciones manifestaba una proletarización. Ello sin contar la población emigrada.

26 Saavedra P. A. 2002

27 Ver Capítulo Cinco, Tabla N° 19.

28 Saavedra P. A. 1971: 91.

A mediados de la década de 1960 no sólo se habían proletarizado los mapuche que habían emigrado a las ciudades sino que este proceso también afectaba a la población que vivía en las reducciones.

La situación existente a mediados de los años ochenta queda de manifiesto en varios estudios realizados. Las investigaciones del PAS y el GIA en 1981 y 1982, respectivamente, mostraron que los salarios representaban un 25% de los ingresos de las familias estudiadas en Malleco y un 14% del ingreso de las familias estudiadas en Cautín ²⁹.

En un estudio realizado por Gacitúa en 1984³⁰ se encontró que en 30 de 35 hogares estudiados había algún miembro del hogar que trabajaba en algún programa gubernamental de absorción de cesantía o en alguna actividad asalariada. En la localidad de Ñilpe los ingresos por jubilación más los salarios sumaban más del 50% del ingreso de los hogares. “En el conjunto de la tres comunidades estudiadas la cifra de aportes del Estado en sus diversas formas alcanzaba a poco menos del 50% del ingreso monetario total” ³¹.

El estudio de Sotomayor, en la zona del Lago Budi, encontró que los aportes del Estado en subsidios, pensiones y otros representaba en 1984 el 50.6% del ingreso monetario total ³².

En los hogares campesinos estudiados por Bengoa y Valenzuela en 1983 se encontró que en Malleco el 52% de los ingresos tenían un origen extrapredial, (un 35,3% de salarios) y que en Cautín los ingresos extraprediales representaban un 18,5% del ingreso total de los hogares ³³.

Babarovic y Campaña, en 1987³⁴ encontraron que en algunas de las nueve comunidades estudiadas en Malleco los hogares obtenían más de un 66% de sus ingresos de salarios. Dos comunidades vivían casi completamente de salarios y las

29 Bengoa y Valenzuela, 1984.

30 Gacitua, E. 1984.

31 Rivera, Rigoberto; 1988: 191.

32 Sotomayor, O. 1985.

33 Bengoa y Valenzuela: 1984.

34 Babarovic, Campaña y otros, 1987.

otras siete de una combinación entre salarios, subsidios u actividades agrícolas y ganaderas. En Cautín, sólo en dos de trece comunidades estudiadas los hogares obtenían más del 30% de sus ingresos de salarios.

Esta proletarización relativa, (o “semiproletarización”), de los hogares campesinos mapuche ha sido menor, o más lenta, en algunas zonas, como Cautín, y muy acentuado en Bío – Bío, Malleco y Arauco.

Bengoa y Valenzuela encontraron que un 37% de los hogares estudiados “obtuvieron alguna clase de ingreso salarial”. No obstante lo anterior, al analizar el ingreso de los hogares mapuche estudiados afirman: “...el volumen de ingresos que arrojan las hijuelas apenas alcanza para satisfacer las necesidades mínimas de consumo de una familia mapuche. Solamente al agregar los salarios obtenidos fuera del predio, las rentas y otros ingresos de este tipo, tenemos un pequeño saldo positivo. Este es gastado en una serie de rubros que no hemos contemplado en este análisis, pero que también son indispensables: vestuario, educación, recreación, salud, imprevistos, Dicho saldo sólo permite completar la parte mínima del consumo”³⁵.

En la investigación de Bengoa y Valenzuela se encontró que de 201 emigrantes permanentes a las ciudades, que pueden ser considerados PEA, un 36,8% trabaja en el servicio doméstico, un 19,4% como obreros panificadores y un 17,4% como empleados del comercio y los servicios. Los autores sostienen que menos de un 10% de los emigrantes mapuche a las ciudades tendrían una cierta movilidad social ascendente y que la mayoría de estos mapuche ocupa empleos de baja productividad e ingreso. Para “documentar” esta situación incluyen un interesante trabajo de Carlos Haiquiñir ³⁶.

Los autores están reconociendo, en forma contundente, la proletarización de los hogares campesinos mapuche. Los hogares no pueden sobrevivir y reproducirse sin que alguno (s) de sus miembros salgan a trabajar para otros. Esta proletarización relativa, que no abandona las actividades campesinas, (aunque estas, a veces, se

35 Bengoa y Valenzuela; 1984: 149.

36 “Censo Araucano en la Provincia de Santiago. Revista “Arauco de Ayer y de Hoy”: Santiago, 1966. Citado por Bengoa y Valenzuela, 1984: 103 – 106.

reduzcan sólo a una residencia rural), se traduce en trabajo asalariado, subsidios y apoyos externos no logrando superar, en muchos casos, una extrema pobreza.

Los mapuche proletarizados, que permanecen en sus hogares campesinos, salen a trabajar como temporeros, como trabajadores ocasionales y algunos como asalariados permanentes que siguen viviendo en la parcela campesina. No pocos mapuche se han proletarizado de manera invisible siendo, de hecho, desocupados encubiertos y subsidiados.

Muchos hogares campesinos mapuche no logran sobrevivir con los ingresos que obtienen de sus actividades campesinas, (ingreso predial), y lo hacen, a niveles de mucha pobreza, completando este ingreso con salarios, remuneraciones, subsidios y otros ingresos que son indicativos de una proletarización de la economía campesina. En no pocos casos el ingreso campesino se ha transformado en un complemento de los ingresos extraprediales. Según datos de Bengoa para 1992 un 36% de la PEA de las localidades y comunidades mapuche trabaja para otros como asalariados o empleados ³⁷.

Los datos de los Censos de 1992 y del 2002, que hemos visto, muestran que, hacia fines del siglo XX y en los comienzos del presente la proletarización de los mapuche se ha acentuado. ¿En qué trabajan los mapuche que se han proletarizado?.

Estimaciones para 1992 muestran que los hombres y mujeres mapuche, emigrados a las ciudades, de 15 años y más, económicamente activos, sumarían, ese año, un total den 197.937 personas. Unas 154.148 personas trabajarían para otros. La mayor parte de los mapuche que trabajan como asalariados o empleados, lo hacen como empleados de servicios públicos y privados (43.974 personas; un 28.5%); como obreros fabriles (37.630 personas, un 24.4%); como empleados del comercio, (26.593 personas, un 17.3%); como empleados domésticos (19.130 personas, un 12.4%) y como obreros de la construcción, (16.335 personas, un 10.6%) ³⁸.

³⁷ Bengoa, Jose: 1997a: Cuadro 17; p. 54. De una PEA de 61.753 personas, 19.407 son asalariados, 1.582 trabajadores de servicios domésticos y 1.326 buscan trabajo por primera vez.

³⁸ Saavedra P. A. 2002.

Según las mismas estimaciones la mayor parte de los hombres mapuche trabajaba como obreros fabriles (30%), como empleados de servicios públicos y privados (26%) y como obreros de la construcción, (15%). La mayoría de las mujeres mapuche, por su parte, trabajaban como empleadas domésticas (34%), o como empleadas en servicios públicos y privados, (34%) o en empleadas en el comercio (15%). Un 14% trabaja como obreros fabriles.

En el año 2002 la mayor parte de los mapuche económicamente activos que viven en las ciudades trabajan como asalariados: unas 98.039 personas que representa un 62,3% de la P. E. A. mapuche urbana. Buena parte de estos asalariados trabaja en la construcción (14.077 personas), el comercio minorista (14.274) y la industria manufacturera (20.723). Otra parte de estos mapuche trabajan como empleados domésticos (21.426) o como “cuenta propia” (21.127)³⁹.

Sólo una pequeña proporción de los mapuche emigrados a las ciudades realizan actividades por cuenta propia sin trabajar para otros por un sueldo o salario. Muchos de estos cuenta propia corresponden a la llamada “economía informal” y son la forma que asumen las estrategias de subsistencia de inmigrantes muy pobres.

Por otra parte, los emigrantes mapuche a sectores rurales de otras regiones, distintas a las de su radicación, muy probablemente son asalariados agrícolas o empleados pobres del servicio doméstico.

En el año 1992 más de la mitad de la población mapuche rural, de 15 años y más, económicamente activa, trabajaría como asalariados (un 51.7%). Un 46% estaría ocupada como campesinos ⁴⁰.

El Censo de Población del 2002 permite estimar que ese año, a lo menos, un 47,8% de la población mapuche rural, económicamente activa, trabajaba como asalariados (27.522 personas) mientras que sólo un 32 % (18.510 personas) lo hacían como cuenta propia ⁴¹.

39 Datos del Censo de Población del 2002. Se consideró como asalariados – distintos a los empleados- a un 10% de la categoría censal de “asalariados”.

40 Saavedra P. A. 2002. Estas estimaciones subestiman el número de mujeres dedicadas a las actividades campesinas y que no son consideradas PEA en el Censo.

41 Datos del Censo de Población del 2002. Idem referencia 40.

El perfil ocupacional de los mapuche que trabajan para otros a cambio de un sueldo o salario que les permita subsistir que hemos expuesto a partir de estimaciones basadas en los datos del Censo de 1992 y de los datos del Censo del 2002, no es nuevo y coincide con la información proporcionada por diversos estudios ⁴².

En términos generales existe un amplio consenso respecto al perfil ocupacional de los mapuche que trabajan para otros como empleados o asalariados.

A fines del siglo XX 7 de cada 10 mapuche, a lo menos, se han proletariado y es muy probable que menos de 1 de cada 10 pueda vivir sin trabajar para otros como empleado o asalariado.

Uno de los factores – no el único ni el principal- que explica esta proletarianización de los mapuche es la pérdida de tierras. Esta realidad ha sido recientemente reconocida por la Comisión VHNT que en su Informe Final señala:

“Conforme a los antecedentes que la Comisión ha tenido a la vista, las tierras de origen comunitario (Títulos de Comisario, Potreros Realengo y Títulos de Merced) han sufrido un detrimento desde que comenzó el proceso de otorgamiento de títulos de dominio por el Estado a la fecha.”

Junto con una “amplia evidencia Histórica” la Comisión consideró los resultados de un estudio⁴³ que mostró que probablemente un 31,6% del total de las tierras otorgadas con un Título de Merced, “se encuentran hoy en posesión de personas de origen no mapuche, naturales y/o jurídicas, de derecho público o privado”.

La pérdida de tierras mapuches ha tenido su origen en diversas circunstancias. La Comisión señala que estas ocurrieron en dos períodos y menciona las siguientes que reproduzco textualmente:

42 En 1960 un 72% de la PEA mapuche en Santiago trabajaba en servicios personales. Ocho de cada diez de ellos eran mujeres. Tres cuartas partes (75%) de los inmigrantes mapuche eran analfabetos. (Saavedra, 1971). En 1981 y 1982 los estudios del PAS y el GIA mostraron que los mapuche salían a trabajar como temporeros en las plantaciones de pino y en la fruticultura y que los que se iba a Santiago trabajaban como obreros panificadores, obreros de la construcción y empleadas domésticas. Bengoa y Valenzuela señalan que un 75% de la emigración indígena se dirige a Santiago y proporcionan información respecto al destino ocupacional de los emigrantes.

43 Se efectuó un análisis de la situación actual de la propiedad indígena, sobre una muestra de 413 títulos de merced, en las provincias de Malleco y Cautín, equivalente al 14,1 % de los 2.918 Títulos de Merced que el Estado otorgó entre los años 1884 y 1929. Sobre la base de antecedentes del Servicio de Impuestos Internos, se llegó a determinar que, del total de 83.587,9 hás. (correspondiente a la suma de los roles comprendidos dentro de los deslindes de los Títulos de Merced) que el Estado otorgó a comunidades mapuche a través de estos 413 Títulos de Merced - que constituyen la muestra del estudio - 26.459,3 hás., equivalentes al 31,6 % del total, se encuentran hoy en posesión de personas de origen no mapuche.

“a) Pérdida de tierras mapuches antes de la división de la comunidad.

- 1. Comunidades mapuches que perdieron todo o parte de las tierras comunitarias por la apropiación de particulares que adquirieron derechos y acciones dentro de los títulos comunitarios. Esos adquirentes, no obstante estar premunidos de un título parcial –que alcanzaban a cuotas abstractas sobre el total– inscribieron la totalidad del título a su nombre. Sucesivas enajenaciones posteriores les permitieron sanear esos títulos, inicialmente inoponibles a las comunidades.*
- 2. Comunidades mapuches que perdieron la totalidad del título comunitario de dominio por sentencia judicial. En este caso, fue reconocido el mejor derecho del particular que ostentaba título de dominio inscrito, anterior a la titulación, y que fue revalidado por la Ley de Propiedad Austral.*
- 3. Comunidades mapuches que perdieron tierras comunitarias producto de la superposición de deslindes entre el título de merced y los predios colindantes, disputa que fue dirimida administrativamente a favor de los propietarios particulares, al producirse el proceso de división de las comunidades.*
- 4. Comunidades mapuches que perdieron tierras comunitarias en manos de particulares ajenos a la comunidad. En este caso, terceros se instalaron en las tierras comunales, con o sin el consentimiento mapuche, y obtuvieron títulos de dominio al momento de producirse la división de las comunidades, división que en algunos casos fue propiciada por estos mismos adjudicatarios no mapuches.*

b) Pérdida de tierras mapuches con posterioridad a la división de la comunidad.

Consumada la división de la comunidad y, por tanto, una vez que se otorgaron títulos individuales de dominio a los comuneros mapuches, impidiéndose en términos generales y por disposición legal su enajenación, la Comisión pudo constatar, sin embargo, que hubo diversos períodos históricos en

que mediante múltiples mecanismos –simulaciones, fraudes a la ley– dicha prohibición fue burlada, produciéndose así procesos de enajenación de esas tierras”.

Hasta aquí el texto de la Comisión respecto a la apropiación de tierras mapuche.

El modelo neoliberal, impuesto por el Gobierno Militar, tendrá consecuencias para la población mapuche y reforzará las tendencias a la proletarización y el empobrecimiento de la mayor parte de los mapuche de las reducciones.

Argumentando un supuesto propósito de corregir discriminaciones e integrar efectivamente a los mapuche a la sociedad chilena y su proceso de modernización, el Gobierno Militar decreta el fin de las reducciones y la posibilidad de que los mapuche vendan sus tierras. Se busca que persista un sector de campesinos “viables”, que compita libremente con los otros campesinos y empresarios, y que los “inviables” sean objeto de políticas asistenciales a la espera de su inserción en un mercado del trabajo en el que debieran superar la pobreza junto con el éxito de los empresarios.

El 22 de marzo de 1979 se promulgó el Decreto Ley N° 2.568 que modifica la legislación indígena vigente terminando con la política especial protectora que existía desde la radicación y autorizando la división de las reducciones. El Gobierno Militar y los partidarios de esta Ley consideraban, - y aún siguen pensando así- que, por su intermedio, los mapuche podían acceder a la propiedad privada de la tierra... y, de paso, que estas tierras podían entrar a un “dinámico” mercado de tierras que estimularía la inversión y el crecimiento.

En 1979 se otorgaron 1.214 títulos individuales, en 1980 fueron 10.050 y en 1981 otros 10.023. Hacia 1980 se había completado el proceso divisorio en la VIII Región. En la X Región había una pequeña parte aún por dividir, (3.5% del total de reservas a dividir) y en la IX Región quedaban aún 443 reducciones por dividir ⁴⁴.

44 Bavarovic y otros; 1987.

En los hechos, durante el Gobierno Militar; disminuye el número de campesinos mapuche y la población ligada a estas economías continua proletarizándose, emigrando y empobreciéndose.

Los datos censales son concluyentes respecto a la proletarización de los mapuche: un 76.1% de la población económicamente activa mapuche trabaja para otros como asalariados (el 57,7%) o empleados, (un 18,4%)⁴⁵, y no pocos de los considerados “cuenta propia” están, también, proletarizados en alguna medida.

⁴⁵ Estimaciones en base a datos del Censo de Población del 2002. Ver Capítulo cinco.

8.3 EMIGRACIÓN

En una publicación reciente consideré que el Censo de Población de 1992 sobrestimaba el tamaño de la población mapuche⁴⁶ y planteé que era más adecuado considerar mapuche a las personas que viven, (y que se reconocen como mapuche), en las reducciones y otras comunidades sin título, o en las ex – comunidades, y a sus descendientes directos emigrados a las ciudades y otros sitios. Utilizando este criterio la población mapuche en 1992 debe haber sido de un poco menos de 700.000 personas.

En efecto, si aceptamos que en el año 1960 la población mapuche era de unas 366.000 personas⁴⁷ y que esta población mapuche ha crecido demográficamente en las mismas magnitudes que el conjunto de la población de Chile, podríamos estimar que la población mapuche en 1992 ascendía a 667.035 personas ⁴⁸.

A partir de estas cifras hice las estimaciones, que se muestran en la Tabla siguiente, respecto a la situación migratoria de los mapuche para el año 1992. Los datos del Censo de 2002 – sin la sobreestimación del anterior- me permiten estimar la situación migratoria para ese año.

46 Saavedra A. P. 2002. De acuerdo a los datos del Censo de Población de 1992 se podría estimar que la población mapuche total, ese año, era de 1.282.365 personas; cifra que corresponde a 928.060 personas de 14 años y más, censadas, que declararon pertenecer a la "cultura mapuche" más 354.305 personas menores de 14 años que puede asociarse a los mayores declarados mapuche. En nuestra opinión la cifra de 1.282.365, (como la de 928.060), sobrestima el número de personas que puede ser considerada, razonablemente, como mapuche.

47 En base a estimaciones realizadas en 1966. (Ver Saavedra, A. 1971).

48 Entre los años 1960 y 1992 la población total de Chile creció en 6.024.286 personas, (pasó de 7.324.115 a 13.348.401 personas); vale decir en un 82.25% respecto a la población de 1960. Si suponemos que la población mapuche creció en la misma magnitud tendríamos un incremento de 301.035 personas respecto a 366.000 personas estimadas para 1960.

Tabla N° 40
Situación migratoria de los mapuche 1966 – 2002

Situación migratoria	Año 1966		Año 1992		Año 2002	
	Nro. Personas	%	Nro. Personas	%	Nro. Personas	%
No inmigrantes	326.000	89.1	213.043	31.9	214.597	35,5
Emigrantes a ciudades	40.000	10.9	400.681	60.1	377.133	62,4
Emigrantes a sector rural	S/i	S/i	53.311	8.0	12.619	2,1
Sub total emigrantes	40.000	10.9	453.992	68.1	389.752	64,5
TOTAL	366.000	100.0	667.035	100.0	604.349	100,0

Fuente: Elaboración propia en base a varias fuentes indicadas para los años 1966 y 1992; (ver Saavedra A. 2002) y Censo de Población del 2002 ⁴⁹

La población mapuche que, en el año 1992, permanecía viviendo en los sectores rurales en que fueron radicados puede estimarse en 213.043 personas⁵⁰. Para el año 2002 estos mapuche no emigrantes habrían sido 214.597 personas. En términos aproximados: sólo un tercio de los mapuche continuarían viviendo en las áreas donde fueron radicados ⁵¹.

Dada la magnitud de la emigración rural urbana de los mapuche algunos intelectuales mapuche, como Marimán, han sostenido que se habría estado produciendo un vaciamiento del territorio mapuche histórico ⁵².

En algunas comunas de Santiago la proporción de mapuche es alta en comparación con la existente en la mayoría de las comunas del país. En Lo Prado era un 15,4; en Renca un 5,6. Los mapuche concurrirían especialmente a algunos

49 Se considera como no emigrante a la población mapuche rural de las Regiones VIII, IX y X; los emigrantes a las ciudades corresponden a la población mapuche urbana de todas las Regiones y los emigrantes al sector rural la población mapuche rural de otras Regiones que no sean las VIII, IX y X. Ver Capítulo cinco.

50 Estas corresponden a 154.181 personas, de 14 años y más, que se declararon mapuche en el Censo, en el sector rural de las Regiones VIII, IX y X, más una estimación de 58.862 personas menores de 14 años resultante de utilizar el mismo criterio ya explicado...

51 La proporción de emigrantes mapuche sería mayor considerando los datos censales de 1992 sin corregir la sobre estimación que ya hemos mencionado. Es así como según Valenzuela, (Valenzuela R. 1995). y en base a datos del Censo de Población de 1992, señala que un 79,23% de la población mapuche censada, (735.297 personas), viviría en ciudades y un 20,77 (192.763) se mantendría en zonas rurales.

52 Marimán P. 1997

lugares de Santiago como los alrededores de Estación Central, en actividades de esparcimiento y consumo, y el Parque O'Higgins "como lugar de convivencia y encuentro con parientes y amigos del mismo origen"⁵³.

Según Aravena, (1995), el proceso modernizador sería el principal motor del desplazamiento de los mapuche desde los medios rurales a ciudades intermedias y de estas a la capital. La emigración sería una de las principales estrategias para enfrentar la pobreza en sus comunidades de origen. La incapacidad de adaptarse a los procesos de reconversión productiva y la pérdida patrimonial que han sufrido respecto a los recursos naturales que sustentan su economía habrían sido los determinantes de este proceso ⁵⁴.

La emigración mapuche parece haber sido siempre de importancia pero adquiere características colosales durante el Gobierno Militar. Su magnitud e implicancias han llevado a Marimán a referirse a ella como "la diáspora mapuche", y sostiene que esta se produce por tres causas fundamentales: la falta de tierra en las comunidades mapuche, el impacto de las sucesivas reconversiones en la economía nacional, que, entre otras cosas, habrían producido una disminución de la demanda de trabajo temporal asalariado en la región; y, el carácter de las relaciones interétnicas entre mapuche y chilenos ⁵⁵.

Los emigrantes serían principalmente jóvenes. Una expresión de ello sería que la población mapuche urbana de la Región Metropolitana se concentra en el rango 14-39 años. Es una población joven ⁵⁶.

No faltan quienes buscan a toda costa – y encuentran en sus afirmaciones-explicaciones étnicas, (y por supuesto, a su juicio, "antropológicas"), para la emigración de los mapuche. Respecto a la emigración específica de mujeres – las mujeres mapuche emigran más que los hombres⁵⁷ - esta se inscribiría – según Montecino- en un modelo practicado "desde siempre" debido a las reglas de exogamia que obligan a la mujer casarse con un hombre de otro lugar y salir de su

53 Valenzuela R. 1995.

54 Aravena, A. 1995.

55 Marimán P. 1997.

56 Valenzuela R. 1995.

57 Lo que también hacen las mujeres rurales no mapuche. Pero esto no interesa a los etnicistas.

unidad doméstica original. Esta práctica también se habría dado en migraciones a Argentina buscando empleos temporales. La migración actual de las mujeres mapuche se habría instaurado como un “rito de pasaje” entre la adolescencia y la edad adulta⁵⁸.

Según Montecino: la mujer mapuche emigrante a las ciudades usualmente se insertará dentro del mercado de trabajo como trabajadora doméstica; parte de sus ingresos irán en ayuda de su familia manteniendo mecanismos de “reciprocidad”. La emigrante tenderá a reproducir las relaciones familiares de su unidad doméstica original en su empleo urbano como empleada doméstica, tomando, el patrón la figura del padre y la patrona la de la madre; así la evaluación positiva o negativa que haga de su empleo tendrá más que ver con las semejanzas que mantengan estas relaciones y con el “trato” recibido, que con las relaciones de explotación que pudieran instaurarse.

Las ideas de Montecino son una manifestación más de la “etnificación” intelectual de moda en el análisis de los procesos sociales que afectan a los mapuche. Desde cierto punto de vista – que considera muy distintos y “étnicos” a los mapuche, además de muy discriminados en las ciudades- la vida urbana de los mapuche daría lugar a expresiones de resistencia cultural. Una muestra de ello serían las organizaciones “de carácter eminentemente étnico” que han aparecido en las ciudades.

Las organizaciones mapuche urbanas habrían tomado una fuerza mayor desde fines de la década de 1970⁵⁹. En la actualidad son bastante débiles pero sirven como un núcleo de encuentro para una participación aun escasa⁶⁰.

58 Montecino, S. 1988.

59 Curilen E. 1995.

60 Según Curilen y Aravena, (ya citados), existirían varios tipos de organizaciones: las territoriales, en el contexto poblacional (“Organización Indígena mapuche Catrihuala”, “Consejo mapuche Pudahuel” “Consejo mapuche Cerro Navía”); las organizaciones económico laborales (actividad laboral afín: de panificadores, feriantes. Vendedores ambulantes etc.); de desarrollo y trabajo en proyectos, fomentando el etnodesarrollo (“Asociación de técnicos y profesionales mapuche” y “Coordinación de desarrollo del pueblo mapuche” que buscan poder sostener programas globales de desarrollo en comunas de alta presencia indígena; organizaciones políticas o político étnicas, con mayor vínculo con partidos políticos (Consejo de Todas las Tierras, Meli Wütran Mapu, Kuruf Newen Tuain) ; organizaciones de estudiantes indígenas (Taller Comunitario Mapuche de la Univ. Blas Cañas y el Hogar Indígena de Santiago); organizaciones culturales (ej. Meli Rewe, religiosa).

Aravena⁶¹ plantea que se estaría dando “una especie de conquista” de lo urbano por parte de los emigrantes mapuche, conquista que tomaría diferentes formas, siempre en la búsqueda de recrear la cultura originaria y de establecer lazos sociales que permitan la autoafirmación del sujeto en tanto portador de una identidad distinta a la mayoritaria. Una de las “estrategias” – mencionadas por esta etnicista- sería el trabajo informal, como “microempresarios” lo que les permitiría “reproducir esquemas de una economía campesina de subsistencia”. Según este autor sería frecuente encontrar que los emigrantes indígenas desarrollen actividades de tipo microempresarial, esta se da a escala familiar y recrea la economía campesina de subsistencia⁶². Los mapuche participan, además, en muchas organizaciones, como las iglesias. Entre estas destacan las Pentecostales y las prácticas de devoción mariana de mujeres.

Rolf Foerster sugiere en su artículo “El pentecostalismo indígena”⁶³ que la religiosidad que este vive en la ciudad posibilitaría una continuidad con la tradición indígena. El pentecostalismo entregaría al mapuche un orden social similar al de sus comunidades encontrando allí un refugio a la impersonalidad y secularización de la ciudad.

Como vemos son varios los antropólogos e intelectuales que se apresuran, porfiadamente, en ver la continuidad y persistencia – a través de los “sincretismos”, por supuesto- de la etnicidad mapuche⁶⁴.

La migración rural urbana de los mapuche encuentra una de sus explicaciones en la descampesinización y proletarización del mapuche en las reducciones. Durante la Reforma Agraria aquellos involucrados o favorecidos frenaron su emigración. Aquellos que no se beneficiaron de este proceso la continuaron.

61 Aravena Andrea; 1995.

62 Aravena Andrea, 1995.

63 Foerster, Rolf; 1989.

64 Otras referencias a la emigración mapuche y a sus relaciones con modernidad se encuentran en Grebe, M.E. 1998 y en Durston, John; 1993.

Entre los mapuche la emigración se acentuará con el Golpe Militar y, en especial, con la política de división de las reducciones que rompió solidaridades y generó numerosos conflictos al interior de las familias y entre estas ⁶⁵.

La actual población mapuche vive mayoritariamente, (un 62,4%) en las ciudades⁶⁶. Ello nos permite afirmar – como lo hemos hecho en el capítulo cinco- que la mayor parte de la actual población mapuche es emigrante o descendiente directo de emigrantes de las localidades en que fueron asentados hace unos cien años.

En los últimos 35 años la localización de los mapuche se ha invertido. Si en los años sesenta la mayor parte de los mapuche eran campesinos en las localidades donde fueron radicados (89.1%); en el año 1992 más de la mitad son emigrantes a las ciudades, (60.1%) y a los campos de otras Regiones, (8%).

Hacia fines del siglo XX la mayor parte de la población mapuche está formada por emigrantes. Aproximadamente siete de cada diez mapuche son emigrantes o descendientes directos de emigrantes. En los últimos 35 años la emigración ha involucrado, como emigrantes y descendientes directos de estos, a unas 380.000 personas⁶⁷.

La mayor parte de la población mapuche actual vive afuera de sus territorios tradicionales. Habitan principalmente en ciudades como Santiago, Concepción y Valparaíso, pero prácticamente en todas las ciudades del país. Se trata, mayoritariamente, de personas que han emigrado ya hace años ⁶⁸.

Hacia 1940 comienza a producirse un proceso de emigración permanente de los mapuche a las ciudades. Diversos estudios muestran la importancia que este proceso ya tiene hacia 1960. El Informe del Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola⁶⁹,

65 Valdés, M. 1997, citando a Moltedo, Rina: "El proceso migratorio en Chile: el caso de los mapuche".

66 En las zonas tradicionales más de un tercio de los mapuche vive en ciudades, (39,8%). Ver Capítulo Cinco.

67 Considerando un crecimiento de la población mapuche de la misma magnitud que el del total de la población de Chile la población de las reducciones y otras comunidades sin título debiera ser, en 1992, de 594.135 personas. Hay, sin embargo, 213.043 personas. La diferencia, 381.092, corresponde, tentativamente, a personas involucradas en las emigraciones de los últimos 35 años.

68 De acuerdo al Censo de 1992, que incluye a personas que no estamos considerando mapuche, un 7.1% de la población mapuche censada, (66.178 personas), declaró haber migrado en los últimos siete años; la mayor parte – 27.104 personas- desde las Regiones VIII, IX^a y X^a. Casi dos tercios de los emigrantes mapuche recientes provienen de lugares situados fuera de las áreas tradicionalmente mapuche. De estos emigrantes recientes 34.666 son hombres y 31.512 mujeres. La gran mayoría de la población mapuche se declara como no emigrante reciente (847.272 personas).

69 CIDA; 1966: 82-83.

(CIDA), en 1966, encontró que aproximadamente un 20% de la población de las reducciones estudiadas había emigrado. En 15 de 26 explotaciones estudiadas uno o más hombres habían emigrado en busca de mejores expectativas. Se notaba una ausencia significativa de mujeres y niños en algunas reducciones. Munizaga informa que en tres comunidades estudiadas ha emigrado a Santiago entre un 15 y un 20% de su población⁷⁰.

La emigración de los mapuche, principalmente a las ciudades, ha sido detectada desde hace años. Así, por ejemplo, los estudios realizados en Cautín por el PAS en 1981 y en Malleco por el GIA en 1982 muestran que en los últimos 10 años se había ido más de una persona del hogar. La mayoría habían emigrado a Santiago, (un 67%).

Por nuestra parte, para 1966 estimamos que no menos de 40.000 mapuche habían emigrado a las ciudades de Chile⁷¹. A esto habría que agregar una emigración de cierta importancia a Argentina⁷².

Bengoa encontró que en un 70% de las familias estudiadas había emigrado a lo menos uno de sus miembros y estimó una tasa de emigración de un 25%, o un promedio de 2,5 emigrantes por familia⁷³.

En un estudio relativamente reciente Luis Henríquez encontró que un 44% de las familias estudiadas tenían al menos un miembro que se había ido fuera de la comunidad existiendo una media de 1,2 emigrantes permanentes por familia⁷⁴.

¿Cómo se explica este significativo proceso de emigración rural – urbana que han protagonizado los mapuche?

Para responder a esta pregunta es necesario partir diciendo que este proceso migratorio no es privativo, o exclusivo, de los mapuche. Ha ocurrido, en general,

70 Munizaga, Carlos; 1964: 14.

71 Saavedra, A. 1971: 29. Según Munizaga (Munizaga, 1964) en los registros electorales de Santiago habría 10.000 personas inscritas con apellidos mapuche. Stella Núñez, por su parte, proporciona datos, en base al Censo de 1960, respecto a 15.000 personas de origen araucano en la Provincia de Santiago (un 74.14% son analfabetos; un 72% trabaja en servicios personales).

72 Reyes y Medina; 1966.

73 Bengoa y Valenzuela 1984.

74 Henríquez, Luis; 2001.

con toda la población campesina, independientemente de su identidad étnica. La emigración del campo a las ciudades está asociada a los llamados “factores de expulsión” y “factores de atracción”.

Los mapuche –al igual que otros miles de campesinos pobres – debían emigrar a consecuencias del crecimiento demográfico en minifundios con una limitada capacidad para mantener una población más numerosa. Emigraban, también, para intentar sortear la pobreza asociada a una crisis estructural de sus economías campesinas. La situación crítica de las economías campesinas mapuche ya era claramente observable en 1966. Recordemos⁷⁵ que en la investigación que hicimos por esos años, de 775 familias, correspondientes a 20 reducciones, un 6,3% no tenía tierras y un 35,4% tenía menos de 4 Hás.⁷⁶. Obviamente la producción y el ingreso de estos hogares campesinos eran muy bajos.

Pero los mapuche – como otros campesinos- no sólo emigraban a las ciudades porque eran “expulsados” del campo. Muchos lo hacían atraídos por la vida en las ciudades y por las posibilidades, reales o supuestas, que se les abrirían al emigrar.

Por otra parte, en la medida en que las mujeres jóvenes se iban, los hombres jóvenes también debían irse para formar pareja. Los índices de masculinidad se elevan en el sector rural, en especial en la población entre los 14 y los 28 años lo que genera tendencias migratorias y/o problemas en la formación de parejas. Pareciera que cada vez hay menos mujeres que sean madres potenciales de nuevas generaciones de la población mapuche rural. Esto se aprecia también si tenemos presente que el Censo del 92 detectó casi el doble de hombres solteros, entre los 15 y los 29 años, respecto a las mujeres solteras de estas mismas edades en el sector rural. En el sector rural de todas las Regiones del país sólo hay 48.864 mujeres mapuche con edades entre los 14 y los 39 años.

75 En el Capítulo Cuatro se describen los rasgos principales de la situación económica de los mapuche.

76 Saavedra A. 1971: 52-58.

8.4 EMPOBRECIMIENTO

En la segunda mitad del siglo XX los mapuche se han empobrecido. El proceso de reducción y campesinización – con lo brutal que este fue en varios sentidos– permitió una cierta recuperación de las condiciones de vida de los mapuche que se expresó, entre otras cosas, en su crecimiento demográfico.

Su situación comienza a declinar a partir de la década de 1950 de la mano de la crisis del nacional desarrollismo y cuando las tierras se han deteriorado y hecho escasas. Sumado a lo anterior: su creciente dependencia de mercados en que pierden excedentes y el trabajo para otros con muy bajas remuneraciones precipita a los mapuche en un proceso de pauperización de los hogares.

El proceso de pauperización de los mapuche se relaciona con la proletarización y la emigración.

La imposibilidad de sobrevivir en base a la economía campesina por cuenta propia y el imperativo de trabajar para otros como asalariados o empleados obliga a emigrar y cuando no se encuentra empleo o cuando las remuneraciones son muy bajas el resultado es la pobreza. La emigración “por atracción” tiene las mismas consecuencias si no hay empleo y las remuneraciones son muy bajas; lo que efectivamente ocurre en la realidad.

Por otra parte, el empobrecimiento de aquellos mapuche que permanecen en sus tierras como campesinos tiene que ver con la minifundización y crisis de sus economías campesinas.

Todos los estudios realizados muestran que en la mayoría de los hogares campesinos mapuche los ingresos campesinos no alcanzan para sobrevivir y que en muchos de estos hogares los ingresos prediales más los ingresos provenientes de un trabajo asalariado son insuficientes. Sin las subvenciones y apoyos del Estado muchos hogares campesinos mapuche no sobrevivirían. En todo caso, los que sobreviven lo hacen a niveles de una gran pobreza.

En 1982 el estudio del GIA en Cautín estimó un ingreso mensual promedio de \$4.845 pesos, de julio 1983, por familia y el del PAS en Malleco, en 1981, encontró un ingreso promedio mensual por familia de \$5.204 pesos de la misma fecha ⁷⁷. Este ingreso, en ambos casos era inferior al salario mínimo agrícola. Más aún, si no perdemos de vista la estratificación económica existente entre los campesinos mapuche, constataremos que un gran número de hogares tiene ingresos inferiores al promedio. Un 40% de las familias estudiadas, tanto en Malleco como en Cautín, tenían un ingreso menor que el promedio.

El trabajo de Bengoa y Valenzuela⁷⁸ entrega diversas referencias respecto a que los mapuche “están entre los más pobres de Chile”. Los habitantes de la Novena Región recibirían el ingreso promedio per cápita más bajo de todo el país, cerca de la mitad del ingreso del chileno medio (\$16.000 pesos de 1977-1978). Esta Región tendría los niveles más altos de mortalidad y mortalidad general siendo considerada como la más pobre del país.

El trabajo de Pilar Vergara, citado por Bengoa y Valenzuela, muestra que las comunas rurales de Cautín, clasificadas en una peor situación (consideradas “más pobres” y “menos pobres”) son justamente aquellas que tienen mayor población mapuche: Puerto Saavedra, Galvarino, Nueva Imperial, Toltén, etc. Puerto Saavedra aparece como la segunda comuna más pobre de Chile.

En su investigación de 1981 Bengoa y Valenzuela estimaron que el ingreso neto promedio anual de los hogares mapuche estudiados era de \$41.859 pesos (1.073 dólares). Ello equivalía a 84 sacos de trigo. El ingreso neto per cápita fue de \$8.158 pesos anuales, (209 dólares). Ese año el salario mínimo agrícola era de unos \$5.000 pesos mensuales (1.538 dólares anuales). Los autores, como ya hemos mencionado, destacan que los ingresos apenas si alcanzan para lograr una mínima subsistencia. Consideran, no obstante que estas economías están en un “punto de equilibrio” y que no van en “una espiral descendente”.

⁷⁷ Babarovic y otros: 1987.

⁷⁸ Bengoa y Valenzuela: 1984.

En la población mapuche rural de la IX Región, a fines de los ochenta la mortalidad infantil era el doble que el promedio nacional; la mortalidad materna 7 veces el promedio del país y la esperanza de vida al nacer de casi 10 años menos que para el conjunto de la población de Chile⁷⁹.

En base a los datos de la Encuesta CASEN de 1996, Rodrigo Valenzuela señala que el 10,6% de los hogares mapuche encuestados vive en condiciones de indigencia y que un 25% serían “pobres no indigentes”. Un 35,6% de los hogares estaría bajo la línea de pobreza⁸⁰. De acuerdo a esta Encuesta mientras un 22,7% de la población no indígena vivía en la pobreza, un 35,6% de los indígenas vivía en condición de pobreza existiendo una diferencia de 12 puntos porcentuales. La proporción de indigentes entre los indígenas duplicaba a la proporción de indigentes entre los no indígenas. En el caso de los mapuche – según esta misma fuente- un 38,4% eran pobres⁸¹. *“El ingreso promedio para indígenas alcanzó en 1996 a \$120.665 pesos mientras que la población no indígena llegó a un promedio notablemente superior de \$217.916 pesos”⁸².*

No dispongo de datos más actuales respecto a los ingresos de los hogares campesinos mapuche pero nada hace presumir que su situación de pobreza se haya revertido. Por el contrario, incluso el supuesto “equilibrio” es deterioro cuando aumenta la población más que el empleo; cuando se incrementa la oferta –y las necesidades- de nuevos bienes. En la actualidad la mayor parte de la población mapuche tiene que trabajar para otros, vendiendo su fuerza de trabajo, para poder subsistir. La mayor parte de los mapuche vive en ciudades y, salvo excepciones, vive en la pobreza.

La proletarización, la emigración y el empobrecimiento son procesos decisivos en la formación y desarrollo de nuevas identidades sociales de los mapuche. Identidades que no son “étnicas” aunque incidan en el fortalecimiento de una subjetividad étnica.

79 UFRO-INE-FII-PAESMI y CELADE, 1991; Oyarce y Schkolnik, 1990 y 1995; Martínez, 1998.

80 Valenzuela Rodrigo; 1998.

81 Valenzuela Rodrigo; 2002

82 Valenzuela R. 2002: 12

CAPITULO IX

CAPITULO IX

TRANSFORMACION DE LAS IDENTIDADES SOCIALES

CAPITULO NUEVE

TRANSFORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES SOCIALES

Los actuales mapuche, en Chile a principios del siglo XXI, ¿Son distintos a los no mapuches? ¿En qué son diferentes respecto a los no mapuche?

Y cuando hablamos de diferencias, de ser *distintos*, entramos de lleno al problema de las identidades sociales ¹. Al respecto resulta imperativo recordar que estas no sólo se refieren a cómo las personas se ven a si mismas y a cómo son vistas por otras personas si no que, también, a como son, objetivamente, más allá de sus percepciones subjetivas.

¿Existe una, o varias identidades mapuche? ¿En qué consiste esta identidad?.

Las personas, los individuos y los grupos o conjuntos de personas tienen hambre de identidades. Necesitan simbolizar y reconocer sus características distintivas; aquellas que son únicas y exclusivas y que apuntan a la individualidad y aquellas que son compartidas configurando un nosotros al que se pertenece o respecto al cual nos referimos. Las identidades sociales son tanto una necesidad subjetiva de índole psicológica como una necesidad emergente de las relaciones sociales y la constitución de las sociedades.

La población mapuche actual no tiene sólo una identidad social, la identidad étnica mapuche, sino que varias identidades sociales. Dicho de otra manera: la identidad mapuche no se reduce a su identidad étnica mapuche. A partir del proceso de reducción, los mapuche adquieren múltiples identidades colectivas y redefinen su identidad étnica en tanto indios o indígenas chilenos. Durante el siglo XX la identidad étnica mapuche deja de ser la única –y determinante-

1 Ver Capítulo Dos.

identidad colectiva de los mapuche y es reemplazada por un complejo sistema multidentitario.

Varias de estas identidades - como la identidad étnica, la identidad nacional y la identidad de clase - son estratégicas para comprender las transformaciones de la población mapuche durante el siglo XX. Junto con ellas emergen otras identidades colectivas correspondientes al género, la categoría etárea, las religiones y diversas variantes culturales, definidas por la cultura dominante, no mapuche, que pasarán a formar parte – sin dudas- de la identidad mapuche. Los mapuche ya no pueden ser reducidos a su identidad étnica² aún cuando, como hemos dicho, han tenido, y siguen teniendo, una identidad étnica.

A lo largo del siglo XX la identidad étnica mapuche no sólo no es la única identidad social de los mapuche sino que no siempre, ni en la mayoría de los casos, es la identidad principal y sobredeterminante de las otras identidades sociales. Las distintas identidades sociales de los mapuche, en este caso, pueden ser más o menos consistentes, o contradictorias, entre sí. Además, en diferentes circunstancias, oportunidades y condiciones se producen distintas relaciones de jerarquía entre una y otra identidad. Por ejemplo, la identidad étnica puede ser predominante en ciertas oportunidades y en otras puede serlo la identidad de clase o la identidad religiosa, de nacionalidad chilena, de género o etárea.

Respecto al conjunto de las identidades sociales que tiene actualmente la población mapuche, así como en relación a cada una de estas identidades, es posible observar aspectos subjetivos, intersubjetivos y objetivos.

Las identidades sociales de los mapuche, a **nivel subjetivo**, remiten a la autoadcripción, la conciencia y el sentimiento de pertenencia; se refieren a la ideología, las actitudes y una serie de otros aspectos propios de la subjetividad colectiva de las personas.

2 Mucho menos pretender que sus problemas – y eventuales soluciones- son un asunto exclusivo de relaciones interétnicas.

Por otra parte las identidades sociales de los mapuche a **nivel intersubjetivo** se refieren a las relaciones entre los diversos colectivos de que forman parte los mapuche, (grupos de pertenencia que aparecen como los correspondientes “nosotros”), y otros colectivos, (que aparecen como “ellos”).

Estas relaciones, y por tanto estas identidades, incluyen percepciones, expectativas y actitudes recíprocas así como conductas e interacciones mutuamente referidas. A este nivel los actuales mapuche no tienen sólo una y exclusiva identidad “interétnica” sino que identidades que remiten a las relaciones entre mapuche (indígena) y huinca, entre campesinos pobres, comerciantes y funcionarios; entre trabajadores y patrones. Entre pobres y ricos.

Por último, las identidades sociales de los mapuche, a **nivel objetivo**, corresponden a sus formas de vida, a sus prácticas sociales, a los componentes de la cultura que existen objetivados más allá de la conciencia de las personas. A este nivel los mapuche comparten identidades sociales con otros habitantes rurales y urbanos, con los pobres, con los obreros y las empleadas domésticas, con los ciudadanos chilenos. Junto con estas identidades sociales compartidas los mapuche realizan algunas prácticas sociales y culturales distintivas y diferenciadas respecto a los no mapuche.

Hoy en día todos los mapuche, genéricamente, tienen una identidad nacional, una identidad étnica, una identidad de indígena, una identidad de clase y un identidad de nivel socioeconómico.

Los mapuche son ciudadanos chilenos indígenas, descendientes directos de una etnia y una cultura mapuche, que trabajan como asalariados y empleados o como campesinos y cuenta propia en actividades productivas y de servicios y que viven pobremente. Estas son las identidades objetivas de la población mapuche actual.

Los mapuche no tienen sólo una identidad social. Tienen varias. Ninguna de ellas sobre determina siempre, y en todas las circunstancias, la conducta o la

vida de los mapuche. En distintos contextos y situaciones se producen diferentes combinaciones y jerarquizaciones de las identidades colectivas. Esto sucede a los niveles objetivos, subjetivos e intersubjetivos que he mencionado.

Cualquier reduccionismo del complejo de identidades sociales de la actual población mapuche a sólo una de estas identidades es erróneo y conduce a graves equivocaciones en la perspectiva de qué hacer frente a los problemas sociales que la afectan. No se trata de ignorar o minimizar la identidad étnica mapuche. Muy por el contrario. Se trata de reconocerla, y de asumirla, en lo que efectivamente es y no de idealizarla, o inventarla.

El hecho de que la población mapuche tenga varias identidades sociales no anula ni resta importancia a sus características actuales como sujeto social. En este sentido los mapuche son un *pueblo indígena*. Adquirieron esta subjetividad histórica en su proceso de resistencia a la reducción y a su integración forzada como dominados en la sociedad chilena.

En este capítulo nos referiremos –por razones de tiempo y espacio- a la identidad étnica, la identidad nacional y la identidad de clase de los mapuche en el siglo XX sin analizar las identidades de género y étnicas, urbanas y rurales; la identidad de pobre, o religiosa. Todas estas identidades no sólo están presentes en los actuales mapuche sino que adquieren una relativa independencia; (o mejor: la capacidad de articular, orientar y organizar múltiples aspectos de la conducta de las personas así como de constituir grupos de pertenencia, de referencia y alteridades en numerosas oportunidades y ámbitos de la vida social). Lo mismo sucede con varias otras identidades subculturales de índole religiosa, política, local o de otro tipo.

9.1 LA IDENTIDAD ÉTNICA MAPUCHE

Sostengo que los actuales mapuche han dejado de ser un *grupo étnico*³. A fines del siglo XX ya no son una sociedad étnica y no forman ningún tipo de sociedad separada o distinta de la sociedad chilena.

A pesar de lo anterior los mapuche manifiestan, en general, una significativa identidad étnica⁴ que ha sido redefinida durante el siglo XX.

Los mapuche del siglo XX se han transformado en **descendientes** de grupos étnicos, de sociedades étnicas con una cultura distintiva. Con la excepción de algunos elementos y prácticas culturales, - que cumplen funciones identitarias- esta cultura mapuche ha sido reemplazada por otra, que no es mapuche.

A pesar de lo anterior los mapuche continúan siendo una población étnicamente diferenciada. En el proceso de resistencia subcultural, desde las reducciones, se transformaron en un “pueblo indígena”⁵, en el sentido del desarrollo de una subjetividad e ínter subjetividad común compartida, a partir de integración forzada en la estructura social chilena como indígenas y ciudadanos chilenos.

El concepto de *etnicidad*, referido a los mapuche actuales, no remite ni a una sociedad ni a una cultura mapuche, supuestamente existente en el presente, sino que a la *identidad étnica mapuche*.

Digamos, en primer lugar, que una identidad étnica mapuche sólo es posible porque en algún momento existieron la cultura y las sociedades o grupos étnicos mapuche⁶. Es a partir de ello que se inicia, y se define originariamente, esta identidad

3 En el sentido que hemos definido en el Capítulo Dos. Ver 2.4 Etnia.

4 El concepto de identidad étnica debe ser diferenciado de otros conceptos tales, como grupo o sociedad étnica y cultura étnica, con los que guarda relación. En algunos de estos estados nacionales modernos existen, en su interior, grupos étnicos que perduran como sociedades relativamente autónomas y en varios casos incluso como naciones. Este no es el caso de los actuales mapuche en Chile. Ver Capítulo Dos.

5 Ello implica el desarrollo de una subjetividad colectiva que yendo más allá de la conciencia involucra proyectos y acciones colectivas. Ver Capítulo Dos.

6 El carácter mítico de esta identidad originaria es frecuente y ampliamente conocido. Sin embargo no basta el mito para explicar una identidad étnica: es necesaria la existencia histórica concreta de una sociedad y una cultura étnica “originaria”.

étnica que persiste, redefinida, a través de procesos a los que nos referiremos a continuación.

La identidad étnica mapuche es la identidad social que permite identificar a la actual población mapuche diferenciándola respecto a otras poblaciones. La actual identidad étnica mapuche está dada por dos factores principales y, además, por algunos otros que son, a nuestro juicio, menos significativos en la configuración de esta cualidad histórica y sociocultural.

Los dos factores principales de la actual identidad étnica mapuche son: a) una historia particular compartida por todos los mapuche, y; b) la identificación de sí mismos como mapuche.

La identidad de una historia compartida.

Los mapuche en la actualidad lo son en tanto son descendientes directos de los grupos étnicos con cultura mapuche derrotados y radicados a la fuerza en las “reducciones” por el estado nacional chileno a fines del siglo XIX. Esta descendencia implica una endogamia étnica y la base de la continuidad de una historia, asociada a la sangre y a la sucesión de generaciones, con una misma identidad compartida. En la actualidad se es mapuche, principalmente, por filiación de descendencia⁷.

Esta historia común ha significado procesos objetivos compartidos y distintivos para los mapuche tales como su historia de cultura autónoma, la brutal reducción a que fueron sometidos, su transformación social en indígenas mapuche, la campesinización forzosa y una proletarianización asociada a una emigración a las ciudades que ha tenido rasgos particulares.

Ha significado, también, formas de una memoria colectiva y la construcción de relatos históricos que refuerzan una subjetividad colectiva. Las diversas formas de conciencia respecto a una historia compartida han sido y son, lógicamente, influidas por distintos relatos históricos no mapuche.

7 No se es mapuche por lugar de nacimiento, ni por prácticas culturales o adopción (aún cuando ello ocurriera en el pasado).

Más allá de los relatos y la conciencia, los mapuche de hoy han sido y son parte de una historia compartida que ocurre como un proceso objetivo y que implica antecedentes, consecuencias y efectos en términos genético - estructurales. Un rasgo fundamental de la actual identidad étnica mapuche es la historia de una población que a partir de un “origen” étnico cultural identificado, (no es casual lo de “pueblos originarios”), se ha seguido reproduciendo y ha continuado experimentando procesos compartidos. Los mapuche de hoy son descendientes y herederos de una identidad étnica considerada “originaria”. Y también son descendientes y herederos de los indígenas mapuche sometidos y objeto de abuso y discriminación.

Reconocer el carácter histórico de la identidad étnica mapuche implica dejar de saltar de un brinco desde el presente al pasado de la cultura autónoma y reconocer las mediaciones de una identidad étnica redefinida como indígena mapuche. Es todo el proceso histórico el que otorga una identidad particular a los mapuche y no sólo aquellos aspectos o períodos que quisiéramos “rescatar” o “recuperar”.

Auto identificación como mapuche

En la actualidad, el hecho de considerarse a sí mismos como mapuche es, en primer lugar, una forma de conciencia de pertenencia a una población étnicamente diferenciada a partir de la filiación, (soy mapuche por ser hijo, nieto, descendiente de mapuche), y, muy secundariamente, por considerarse “diferente” a los no mapuche. Las diferencias son más por filiación e historia que por cultura.

La población étnicamente diferenciada, a la que se considera pertenecer los mapuche, es concebida de distintas maneras por estos. Se la menciona como “raza”, como “cultura”, como “pueblo”, como “indígena”, como “sangre”. La contrapartida de esta conciencia de pertenencia, (alteridad desde los mapuche), es la identificación de los no mapuche como “otros”, (*huincas, chilenos*), distintos a “nosotros”, los mapuche.

Esta alteridad, desde los mapuche, es parte consustancial de la identidad étnica mapuche pero puede ser vivida, o asumida, con “sentimientos de

pertenencia” de distinta intensidad y con distintos significados y efectos en la conducta de las personas mapuche.

Se puede “pertenecer” a una etnia y tener una considerable distancia respecto a la cultura y las costumbres tradicionales o de los antepasados. O se puede ser fundamentalista y conservador respecto a la cultura “original”. Para algunas personas la identidad étnica es fuertemente significativa y “totalitaria” respecto a sus consecuencias en todos los ámbitos de la vida; para otras es casi anecdótica y sólo trascendente en ciertas esferas del comportamiento.

La conciencia de pertenencia de la mayor parte de los mapuche configura una autoidentificación como indígenas, o indios mapuche –etnia históricamente redefinida en términos coloniales y poscoloniales - y no como los portadores y preservadores de una “cultura original”.

La identidad étnica mapuche – especialmente hacia fines del siglo XX- remite de manera muy importante al nivel de la conciencia, las percepciones, ideas, sentimientos y representaciones. Las aspiraciones, expectativas, actitudes, opiniones, demandas, y otros fenómenos de esta índole, constituyen lo que estamos llamando aspectos subjetivos de la identidad mapuche. Sólo una parte de estos aspectos pueden considerarse como étnicos ⁸.

A este nivel subjetivo de la identidad étnica buena parte de la población mapuche:

a) Tiene conciencia de formar parte de un colectivo humano, con una historia compartida y numerosos rasgos comunes.

Este sentimiento de pertenencia no es simple; ni aceptado y reconocido fácilmente y de la misma manera por todos los mapuche; a veces es un reconocimiento público y otras sólo privado. En ocasiones se asume con

⁸ Aunque sea difícil separarlos analíticamente no todos los contenidos y manifestaciones de la conciencia y subjetividad de los mapuche del siglo XX (en forma creciente hacia fines del siglo) pueden ser considerados como étnicamente mapuche. Existen numerosas ideas, concepciones, actitudes y otras expresiones de la subjetividad que se asocian a otras identidades colectivas de los mapuche.

orgullo, otras con sentimientos de desagrado e incluso vergüenza. En distintos contextos y condiciones las personas mapuche se orientan a reafirmar una identidad mapuche o a negarla u ocultarla.

Por otra parte, reconocerse mapuche puede significar identidades muy diferentes, desde aceptar tener un origen, o raíces, mapuche y conductas actuales modernas igual al resto de los no mapuche, hasta adoptar, o declarar adoptar, importantes elementos de una cultura tradicional real o supuesta. Las implicancias, consecuencias y efectos de esta conciencia de pertenencia son diferentes para distintas personas.

b) Tiene conciencia de haber sido una cultura autónoma invadida, derrotada y sometida.

Los mapuche experimentan un sentimiento de haber sido atropellados por otros. La enorme mayoría de los mapuche –y de los no mapuche- saben que los mapuche fueron una sociedad libre y que un enorme territorio era suyo. Saben perfectamente bien que resistieron y fueron derrotados; que fueron conquistados y hechos parte de la sociedad chilena a la fuerza perdiendo su libertad y su territorio. De una u otra manera los mapuche saben que perdieron el *control cultural* sobre su cultura propia⁹.

c) Tiene sentimientos de haber sido y seguir siendo objeto de discriminación y abuso.

La población mapuche, tanto en términos colectivos como individuales, se percibe a sí misma como víctima de la discriminación y el abuso de los huincas. Esta percepción va mucho más allá de saberse perdedores en una contienda y se refiere a que no se les respeta, a que se les da un trato especialmente peor que a los no mapuche; que se les engaña, desprecia o considera inferiores. Las experiencias personales se retroalimentan con una larga historia oral y una ininterrumpida memoria colectiva sobre la discriminación y el abuso.

⁹ Control cultural en el sentido de Bonfil Batalla. A esto corresponde, en buena medida, la demanda de autonomía. Demanda que evidentemente no sólo tiene esta base casi espontánea y reactiva sino otros fundamentos intelectuales, jurídicos y políticos.

La categoría social de *indio o indígena* a que se les ha adscrito está asociada a un trato cargado de estereotipos negativos. En este contexto la susceptibilidad e hipersensibilidad de los mapuche al respecto se acentúa agravando los sentimientos de discriminación¹⁰.

d) Experimenta un conjunto de frustraciones, compartidas y retroalimentadas, respecto a su historia autónoma, brutalmente interrumpida, y respecto a su vida en la sociedad chilena.

Estas frustraciones se asocian a insatisfacción, descalificación del otro y/o de sí mismo, desconfianza, resentimientos, conflictividad o decaimiento. La auto estima, la confianza en sí mismo y en los otros, el logro de, a lo menos, una parte sustantiva de los objetivos, proyectos metas y sueños se ven reiteradamente frustradas para muchos mapuche. Se incuban y reproducen, por el contrario, sentimientos de inferioridad, resentimientos y agresividad.

Los problemas, los fracasos, el no logro de los objetivos y aspiraciones es fácilmente interpretado en términos del colectivo al que se adscribe. Lo que les ocurre a las personas individuales les “sucede porque son mapuche”¹¹.

El propio grupo de pertenencia, ese “nosotros” del cual forman parte, ha sido históricamente derrotado, abusado y humillado. Los individuos que forman parte de ese grupo iniciarían su vida o cargarían durante ella con dificultades adicionales por ser mapuche.

No pocos mapuche piensan que, de alguna manera, lograr satisfacción y auto estima individual depende del reconocimiento y valoración del grupo de pertenencia. A menos que para buscar el éxito individual se abandone esa pertenencia, lo cual ocurre no pocas veces. No obstante, incluso en los casos en que ocurre ese abandono, en los casos de fracaso se tiende a explicar y justificar los fracasos y frustraciones por la pertenencia étnica.

10 Las personas mapuche “se sienten” con frecuencia; son extraordinariamente susceptibles y se consideran ofendidas y humilladas fácilmente. Y ello ocurre no por capricho sino como parte de un síndrome producido por una larga historia, que no termina, de discriminación y abuso. Es todo caso, un rezago de las actitudes respecto a los cambios de conductas discriminatorias es perfectamente esperable.

11 Los más variados autodiagnósticos atribuyen los problemas que les afectan a su sometimiento y expropiación como indígenas.

Las frustraciones de los mapuche, sus efectos y sus consecuencias, tienden a explicarse en términos interétnicos. En las actuales condiciones, en que parecieran abrirse espacios permisivos, o mejores oportunidades, en términos de etnicidad¹², los mapuche reasumen una identidad étnica canalizando sus frustraciones y buscando soluciones, valorizaciones, autoestima, en el colectivo étnico.

e) Transita entre tendencias a la valorización y conservación de la cultura mapuche tradicional y tendencias al reemplazo de esta cultura.

En la población mapuche actual existen distintas valorizaciones de la cultura mapuche tradicional así como de algunos de sus distintos componentes. Estas valorizaciones, a su vez, no son la misma e inmutable a través de la vida de las personas y en distintas circunstancias.

El problema de fondo, en esta materia, es entender los significados de valorizar o desvalorizar la cultura mapuche tradicional.

Se puede valorizar mucho la cultura mapuche tradicional como un importante hecho histórico del pasado; se la puede valorar como raíz, antecedente y como recuerdos colectivamente mantenidos y no como algo actual, vigente y alternativo. En este caso estaríamos en presencia de actitudes modernistas respetuosas de un pasado tradicional.

Por el contrario, se puede valorizar la cultura mapuche tradicional, y los esfuerzos por conservarla, como una alternativa actual a las culturas dominantes. Podríamos hablar, en este caso de actitudes fundamentalistas alternativas.

También se puede valorizar la cultura mapuche en términos de la búsqueda de una identidad étnica a través de la redefinición de elementos de la cultura tradicional en prácticas actuales. Se trataría de actitudes tendientes a la construcción de una identidad diversa sobre la base de los fundamentos, reales o supuestos, de la cultura mapuche y en términos adecuados al mundo contemporáneo.

12 Junto con discursos reivindicativos y de reconocimiento étnico aparecen formas de discriminación positiva hacia los mapuches.

Estoy convencido de que en la población mapuche actual se dan estos tres tipos de actitud, y la correspondiente diversidad respecto a la valorización de la cultura mapuche. Más aún, me atrevería a sugerir que la mayor parte de los mapuche, cuando valorizan su cultura, lo hacen en términos de un pasado que hay que superar. Muchos mapuche tenderían a percibir que su identidad mapuche no está inevitablemente atada a la mantención de la cultura originaria.

f) **No tiene cosmogonías ni creencias mágico religiosas significativamente diferentes a las de la población no mapuche en condiciones socioeconómicas y educacionales semejantes.**

Así como en un plano objetivo la mayor parte de la población mapuche no es diferente a la población no mapuche, en condiciones semejantes, (idioma, costumbres, formas de vida), tampoco lo es por sus concepciones del cosmos ni por sus creencias y religión. Sólo una pequeña parte de los mapuche mantienen concepciones tradicionales, que puedan ser consideradas mapuche, en este ámbito e inevitablemente, en estos casos, estas se han ido redefiniendo en términos poco conocidos pero que con seguridad se acercan a concepciones y creencias más generalizadas.

Contrariamente a lo que muchos piensan, creen o suponen; la mayoría de los mapuche no son distintos, diferentes, porque tienen otras creencias, otra sabiduría, otra religión. Lo son porque tienen conciencia de que han vivido y viven la historia de una manera distinta y propia; porque saben que les arrebataron por la fuerza su propia historia y lo que fue una cultura plena y autónoma.

Otros aspectos de la identidad étnica mapuche

Los otros aspectos de la identidad étnica mapuche que, en mi opinión, tienen menor importancia relativa podrían resumirse en los cuatro que se exponen a continuación.

i) Rasgos biológicos hereditarios

La filiación por descendencia biológica –que forma parte esencial de la identidad étnica mapuche- implica herencia y persistencia de rasgos biológicos hereditarios. El mestizaje, en este sentido, anularía la identidad étnica.

En la práctica, sin embargo, los rasgos biológicos hereditarios no son un componente de importancia en la identidad étnica mapuche ya que estos mismos rasgos forman parte de la mayor parte de la población que actualmente no es mapuche. Muchos de los mestizos de Chile, considerados no mapuche, tienen los mismos rasgos biológicos hereditarios mapuche.

Es a nivel simbólico que esta “herencia de la sangre” se transforma en elemento y criterio identitario. Y es en la práctica cultural de una endogamia étnica donde se realiza esta continuidad de rasgos biológicos. No tenemos información acerca de si, en la actualidad, se “diluye” o no esta herencia con el mestizaje ni, tampoco, respecto a la persistencia o muy probable pérdida de la endogamia entre mapuche.

ii) Prácticas culturales distintivas

La persistencia, o continuidad, de prácticas culturales distintivas, consideradas mapuche, ha sido y sigue siendo un factor al que se le atribuye una importancia decisiva en la identidad étnica mapuche. En relación con esto puede ser útil distinguir entre prácticas, significados y perspectivas culturales.

La mantención de costumbres y formas de vida, de instituciones, ritos y ceremonias, que constituyen prácticas culturales, no implica que no cambien los significados y las funciones de estas prácticas.

La población mapuche de hoy apenas si mantiene algunas prácticas culturales distintivas. Una minoría decreciente habla mapudungún y sólo muy pocos lo practican habitualmente como idioma principal. Las *machi* y los *nguillatunes* son escasos y la inmensa mayoría de los mapuche de hoy no habitan, trabajan, se visten, alimentan, rezan o divierten de una manera diferente a la de los no mapuche de los mismos sectores socioeconómicos. Sin olvidar, por otra parte, la tan frecuentemente despreciada “cultura material”¹³.

Pero no se trata sólo – ni principalmente- de una pérdida de las tradiciones. Se trata de que, cuando estas prácticas persisten, o se “recuperan”, estamos en presencia de prácticas culturalmente diferenciadas inducidas desde una población étnicamente diferenciada como continuidad de un sujeto colectivo y no como persistencia de una cultura tradicional distinta. Su función es construir una diferenciación cultural que contribuya a la continuidad del sujeto colectivo definido por descendencia. No persiste la cosmogonía, los significados, la “mirada” originaria sino el ritual, como prácticas de integración y continuidad étnica.

Los actuales *nguillatunes*, mucho más que una práctica de **creencias** distintivas, (y mucho menos ancestrales), es un ritual congregacional de continuidad étnica. Y lo mismo sucede con las *machi*: su función es más congregacional que chamánica o de creencias distintivas y tiene muy poco de medicina **mapuche** alternativa¹⁴.

Sólo reduciendo el concepto de cultura a algunas manifestaciones de subjetividad colectiva particular es posible sostener que hoy existe una cultura mapuche. Si “mirar” el mundo desde los mapuche es una cultura mapuche entonces, obviamente, tal “cultura” existe.

Desde nuestro punto de vista esa supuesta mirada corresponde a la subjetividad de una población étnicamente diferenciada, en los términos que hemos expuesto, y no a la persistencia de una cultura mapuche.

13 La mayor parte de los etnicistas se preocupan sólo de los aspectos “espirituales” y subjetivos de las actuales formas de vida de los indígenas.

14 Es bueno no olvidar que creencias chamánicas y de medicina supuestamente “alternativa” existen en buena parte de la población no mapuche.

iii) Control cultural

Podría pensarse que la identidad étnica mapuche descansa en la continuidad de una “cultura propia” basada en el control cultural que sobre ella ejercerían los mapuche. Los mapuche –siguiendo por ahora a Bonfil Batalla- tomarían decisiones propias sobre elementos culturales propios y ajenos, ejerciendo control cultural sobre una cultura propia y una cultura apropiada.

En relación a lo anterior surgen, a lo menos, dos problemas de la mayor importancia. El primero remite a quienes son los que toman las decisiones (¿cuál es el sujeto que ejerce el control cultural?); el segundo se refiere a la pregunta de ¿qué sucede cuando la “cultura apropiada”, (además de la impuesta y la enajenada), es mucho mayor y más significativa que la “cultura propia”?

El control cultural podría ser un factor de importancia en la definición de una identidad étnica mapuche en la medida en que se lo entienda como toma de decisiones de la población mapuche que prioriza y enfatiza la continuidad de una identidad mapuche; la persistencia de un sujeto colectivo por encima de la preservación de elementos de la cultura originaria. Los elementos de la cultura propia serían redefinidos y utilizados como apoyo a la continuidad y la identidad de una población diferenciada.

No le atribuyo una mayor importancia en la conformación de la actual identidad étnica mapuche porque considero que este control cultural se ha ido perdiendo mientras se incrementa el predominio de la cultura ajena y enajenada en relación a los elementos de la cultura propia.

En ciertos ámbitos, (núcleos étnicos de resistencia), el control cultural es más significativo que en otros. En todo caso, no debemos perder de vista que este control se produce y actúa en distintas direcciones.

iv) Alteridad desde “los otros”

Las percepciones, actitudes y conductas de los no mapuche respecto a los mapuche forman parte de la identidad étnica mapuche. Desempeñan un papel de importancia, pero esta nos parece menor que la de los dos factores mencionados al inicio.

El reconocimiento legal como indígenas mapuche, las políticas y acciones “especializadas” y variadas formas de “discriminación”, supuestamente positiva, así como el indigenismo de los no mapuche, (los otros), inciden más en la identidad étnica mapuche, (no necesariamente para mejor), que el “racismo” y la discriminación negativa directa. Esta existe, y no se debe ocultar; mucho menos justificar, pero ha disminuido y afecta menos a un menor número de mapuche.

Existen distintas formas – y tipos – de identidad étnica mapuche¹⁵ así como también existen distintos grados o niveles de etnicidad. Pudiera haber uno o varios núcleos étnicos identitarios.

Transformación histórica de la identidad étnica mapuche

Antes de su reducción los mapuche tuvieron una identidad étnica – y muy probablemente, en algún momento, varias- que coincidía con su identidad cultural y social. Esto ocurría en el triple plano de lo objetivo, lo subjetivo y lo intersubjetivo.

La identidad objetiva remitía a una historia común compartida en tanto reproducción y cambio de una sociedad mapuche y a las prácticas culturales distintivas de ese grupo étnico. A nivel de la conciencia de los antiguos mapuche sabemos muy poco pero probablemente su identidad étnica se manifestaba en la cosmovisión, la ideología, la “trama de significados” que correspondía a su cultura. El plano intersubjetivo, el “nosotros”, era una referencia a interrelaciones sociales de mutua dependencia y, principalmente, la manera, la forma de ser hombres, de ser mapuche.

La identidad étnica – que era simultáneamente social y cultural- de los mapuche antes de su reducción era la principal identidad colectiva de esas personas; aún cuando existieran otras, correspondientes al género y los grupos etéreos o a otras formas de estratificación social. Era esta identidad la que determinaba, organizaba y estructuraba otras identidades colectivas y, también, la mayor parte de las identidades individuales.

15 En esta línea de trabajo es necesario reiterar los aportes de Teresa Durán. (Durán T. 1986).

Después de su reducción, durante el siglo XX, los mapuche adquieren – por imposición- otras identidades sociales y su identidad étnica se va redefiniendo.

Primero son indios chilenos derrotados, sometidos y radicados en reducciones. Muy pronto son sus descendientes directos. Todos tienen un mismo origen y una serie de rasgos y características distintiva que constituyen su identidad étnica.

Los mapuche – hasta antes de emigrar a las ciudades- son un colectivo que experimenta la derrota, la expropiación, la dominación y la progresiva erosión de su cultura y la evidente aculturación. Todo ello configura su nueva identidad étnica.

Hasta mediados del siglo XX los mapuche son un colectivo porque permanecen reunidos, se perciben a si mismos como un nosotros y son percibidos, (y tratados), como mapuche. Junto con ello realizan, (no necesariamente mantienen), prácticas culturales que manifiestan y refuerzan su identidad.

Colectivamente los mapuche experimentan – en términos de Batalla- procesos de supresión e imposición que –junto con la apropiación, la innovación y la enajenación- se traducen en la pérdida de elementos culturales propios.

La identidad étnica comienza a separarse respecto a las formas de vida, (a una cultura), que progresivamente deja de ser mapuche. Durante algunos años, (aproximadamente la primera mitad del siglo XX), los mapuche viven en una subcultura fuertemente articulada en torno a una identidad étnica de resistencia. La identidad étnica -anterior a la reducción- empieza a transformarse en identidad indígena. ¿Se trata de la pérdida de una identidad y la adquisición de otra distinta? ¿O la identidad indígena es una nueva forma de la identidad étnica?.

Debo reconocer que, por ahora, no encuentro una solución satisfactoria para esta interrogante. En cualquier caso, la indianización de la identidad étnica, (o su reemplazo por una indígena), quiere decir que esta identidad colectiva ya no se define en función de una sociedad y una cultura, (étnicas), sino que en función de la persistencia de una población sometida como indio, que resiste a ello o que, sin hacerlo, experimenta una diferenciación colectiva en tanto indio mapuche.

La identidad étnica se hace “tradiciones”, origen, raíces. Se transforma en un diferenciador que constituye ventajas y trabas; que se acepta y rechaza, que se valora y desvaloriza.

Identidad étnica ya no quiere decir cultura. Tampoco sociedad. Quiere decir orígenes, sangre, historia común, alteridad. Las prácticas culturales mapuche se transforman progresivamente en un ritual identitario.

Esta identidad étnica se puede aceptar, rechazar, esconder o exhibir. Empieza a aparecer la posibilidad de elección de los mapuche respecto a su identidad étnica. A una identidad que se procesa de distintas formas. Aparecerán varias y distintas identidades étnicas mapuche. Durante un tiempo, sin embargo, se produce una subcultura – étnica e indígena- en base a la vida en las reducciones.

El proceso que denominamos “etnificación” tiene una variante visible que se orienta al rescate de la cultura y la sociedad étnica, (incluso de tipo fundamentalista), pero también involucra tendencias orientadas a una suerte de “control cultural” por parte de los mapuche o a mejorar su inserción en la sociedad chilena; (incluyendo la utilización de espacios).

Un sistema de símbolos significantes, los discursos y las ideologías – así como las prácticas concretas- son parte de la identidad étnica objetiva de los mapuche. Los significados y las funciones de los sistemas simbólicos compartidos no sólo son dinámicos – experimentado cambios de importancia- sino que también va perdiendo su carácter de mapuche al tiempo que se adoptan sistemas simbólicos no mapuche

A nivel subjetivo e intersubjetivo los mapuche dejan de percibirse como hombres libres que se relacionan de distintas maneras con los huincas y pasan a percibirse como indios sometidos. La identidad étnica no es la manera de ser sino una condición social en una sociedad a la que pertenecen. Esta identidad se transforma de una cultura y una sociedad en un status social; en la pertenencia a un sector social diferenciado de la sociedad chilena.

Esta nueva identidad étnica implica, también, nuevas aspiraciones, nuevas demandas y nuevos proyectos, más o menos compartidos, pero que remiten a la etnia. Las variaciones de la identidad étnica al interior de la población mapuche siempre existieron. No obstante estas diferencias entre distintas personas mapuche se acentúan de manera creciente durante el siglo XX. De esta manera, podría considerarse que existen múltiples identidades étnicas igualmente mapuche.

Los mapuche siguen siendo una etnia; pero son una etnia muy diferente a la que existió antes de la reducción. Su identidad étnica es otra y muy distinta.

En este proceso de transformaciones de la identidad étnica mapuche es especialmente importante entender la ritualización identitaria de las prácticas tradicionales. La ritualización identitaria cumple funciones diferentes que van desde servir de refugio ante una feroz desculturización hasta el beneficio personal; incluyendo la importante función de congregar y configurar a la etnia. Actúa como el referente “visible”, (u objetivado), de una identidad compartida.

Las prácticas culturales se transforman en un medio para reproducir la identidad étnica en una ritualización que relega los fines, (los contenidos y funciones culturales del pasado), a un lugar muy secundario. Lo anterior sucede con todas las prácticas culturales tradicionales. No hay cosmovisión, ni salud, ni religión “alternativas” y mapuche. Hay rito identitario.

Para que exista identidad étnica mapuche – u otras identidades étnicas- pareciera bastar con que se reproduzca una alteridad en esos términos reforzada por algunos rituales identitarios. Puede ser; pero si es así como se establecen las “fronteras étnicas” es porque antes, en algún momento, existió una etnia, una identidad étnica, más allá de la intersubjetividad.

Quiero, por último, recordar que la identidad étnica también se pierde. O se renuncia a ella. Son muchas las personas –y las poblaciones- que hoy en día no son etnias. Y muy probablemente descienden de una u otra etnia. A la inversa, desde hace tiempo no asistimos a la formación de nuevas etnias (aun cuando sin duda se abusa de este concepto y del de etnogénesis).

La identidad indígena impuesta a los mapuche generará un proceso en el que buena parte de la identidad étnica se transforma en identidad indígena, adquiere sus formas y muchos de sus contenidos. La identidad étnica se indianiza. Así y con todo esta identidad de indio no reemplaza a la de mapuche, (como pareciera suceder con la identidad de negro, por ejemplo). Se trata de una redefinición de la identidad étnica que pone en primer lugar la posición social de indígena y sus relaciones con otros y en segundo lugar la cultura étnica.

9. 2

LA IDENTIDAD NACIONAL CHILENA DE LOS MAPUCHE

Con la formación del estado nacional durante el siglo XIX los mapuche que viven en Chile adquieren, por imposición, la nacionalidad chilena. El acto jurídico, como declaración oficial del Estado, precede a la imposición de hecho de esta nacionalidad a los mapuche, lo cual ocurrirá progresivamente hasta culminar con la derrota militar de los años 80. En todo caso, los mapuche serán considerados – y tratados- como indígenas chilenos desde el triunfo de la independencia¹⁶.

Los mapuche fueron incorporados, mediante el uso de la fuerza, al estado nacional de Chile como ciudadanos. Se les impuso, así, la nacionalidad chilena y pasaron a ser ciudadanos de esta nación. Esta incorporación no fue sólo un cambio jurídico formal sino que, muy por el contrario, un muy significativo proceso de transformaciones socioculturales. Los mapuche fueron asociados en términos económicos y políticos a los otros miembros de esta sociedad chilena y en relación con el Estado. Desde entonces fueron socializados y educados en esta identidad nacional.

De esta manera los mapuche adquieren una nueva identidad¹⁷, la identidad nacional chilena. Y junto con ella, como su manifestación específica, la identidad de indígena chileno. La identidad nacional chilena impuso a los mapuche una identidad intermedia específica de carácter colonial: la *identidad social de indígena*.

La *identidad nacional*¹⁸ chilena de los mapuche es el conjunto de características objetivas, subjetivas e intersubjetivas que los distinguen de las personas con otra identidad nacional.

16 Ver Capítulo Dos.

17 Esta no reemplaza sino que redefine a la identidad étnica mapuche.

18 Tendrían una identidad nacional los grupos o sujetos colectivos que asumen un proyecto político nacional, que supone una sociedad clasista, los "grupos nacionales" en la nomenclatura de Consuelo Sánchez (1987). Los grupos étnicos no tienen identidad nacional sino que identidad étnica.

A nivel objetivo los mapuche adquieren una serie de deberes y derechos en tanto ciudadanos chilenos y en tanto indígenas chilenos. No sólo las fronteras nacionales son algo objetivo sino que también todo el sistema normativo legal y sus correspondientes formas de control social. Incluso las diferencias étnicas aceptadas son normadas en tanto los mapuche tienen la identidad nacional chilena, como ciudadanos indígenas de esta nación.

La identidad nacional chilena de los mapuche se traducirá en una historia compartida con los chilenos no mapuche y en formas de vida, también compartidas, correspondientes a lo que podría denominarse una “cultura chilena”, (o variante chilena de la cultura europea). Esta identidad nacional chilena se manifiesta en el lenguaje, el vestuario, la comida y en múltiples instituciones, usos y costumbres.

Los mapuche no sólo adquieren otras identidades sociales, además de la étnica, sino que éstas, en todos los ámbitos, adquieren, también, una identidad cultural chilena. En relación con lo anterior es útil recordar que las formas de organización social, de participación y de acción colectiva de los mapuche durante el siglo XX han sido predominantemente “chilenas”: las reducciones, las comunidades indígenas, la organizaciones, las movilizaciones.

En esta identidad nacional chilena de los mapuche hay sin duda procesos de hibridación, aculturación e incluso sincretismo¹⁹. Pienso, no obstante, que predomina la aculturación y una hibridación a nivel nacional e internacional cuyo resultado es uno: la identidad nacional chilena. Esta es otra identidad colectiva de los mapuche, distinta de su identidad étnica; a veces contradictoria con esta y complementaria con ella la mayoría de las veces.

Los mapuche, a nivel subjetivo, también se perciben y autoidentifican como chilenos²⁰. Y lo hacen sin dudarle frente a personas de otras nacionalidades. Así como respecto a los chilenos se consideran mapuche respecto a los argentinos, bolivianos o alemanes se perciben a si mismos como chilenos.

¹⁹ Ver García Canclini; 1989 (2001).

²⁰ Nos estamos refiriendo a una tendencia, a la mayor parte de los mapuche. Es evidente que existen excepciones, especialmente entre quienes militan en la “etnificación”.

La conciencia de una historia común como chilenos, compartida en los relatos, la historia oficial y los símbolos patrios es algo que también existe entre los mapuche. Se ha ido formando progresivamente a través de la educación formal, el Servicio Militar, el discurso público nacional y la información e ideología que se difunde respecto a las relaciones internacionales de Chile, incluyendo las competencias deportivas. Los sentimientos de pertenencia a este “nosotros” chileno no son pocos y sería ingenuo pensar que no existe un cierto nacionalismo chileno entre los mapuche.

A partir de la década de 1990 algunos sectores de la población mapuche – junto con un sector de intelectuales, políticos y simpatizantes de estas ideas- comienzan a cuestionar la identidad nacional chilena de los mapuche y a levantar la posibilidad de una alternativa: la etnonacionalidad mapuche. En este contexto es probable que algunos aspectos de la identidad nacional chilena sean cuestionados por una parte de los mapuche pero los aspectos objetivos de la identidad nacional chilena de los mapuche están plenamente vigentes²¹.

La identidad nacional chilena de los mapuche involucra que estos pasan a ser parte de la estructura social y los sistemas de diferenciación de la sociedad chilena. Buena parte de las significativas identidades sociales de los actuales mapuche se han formado históricamente en el contexto de esta sociedad. Así sucede con sus identidades de clase, de género, de edad etc.

Respecto a la conciencia y los sentimientos de pertenencia pienso que los mapuche se sienten chilenos – con las contradicciones y variaciones que tienen estos sentimientos para todos- y que no son menos nacionalistas, respecto a Chile, que otros sectores en determinadas circunstancias. Su oposición y conflictos ocurren al interior del sistema, –nacional chileno-, de relaciones interétnicas en que los mapuche han sido incorporados como indígenas; con todas las implicancias de ello.

Por otra parte, y para terminar estas ideas respecto a la identidad nacional de los mapuche, sostengo que los mapuche no tienen ninguna otra identidad nacional

21 La afirmación de Foerster de que la identidad nacional chilena esta en crisis entre los mapuche debe ser, por una parte, puesta en duda, y por otra, investigada con seriedad. (Foerster R. 1996a.)

aparte de la chilena. No ha existido, ni existe, una identidad nacional mapuche. Los mapuche no fueron ni son una nación. Y ello ha pesar de que algunos sectores alientan un nacionalismo mapuche. Los esfuerzos por construir una “comunidad imaginaria” y una identidad nacional deseada no deben confundirse con la existencia de esta comunidad y esa identidad. Los discursos y los proyectos son reales pero no reemplazan la existencia o no de un tipo de sociedad.

El concepto de nacionalidad se refiera a la pertenencia de las personas a una *nación*²². Este término se usa con diferentes significados en distintos ámbitos. Considero que es más adecuado utilizarlo, en el contexto de este trabajo, como un concepto que remite a un tipo de sociedad, históricamente definido, que tiene una serie de características definitorias. No todas las sociedades, o conjuntos de personas, son naciones en distintos momentos de su historia.

Me parece necesario reservar el concepto de nación para las sociedades políticamente organizadas en que existe el estado y, aún más precisamente para aquellas en que existe el estado nacional; para los denominados Estados Nacionales. Las naciones son un tipo de sociedad que se produce históricamente en determinados contextos y condiciones, y, muy especialmente, corresponden a aquellas sociedades que se constituyeron como parte del advenimiento del capitalismo y las revoluciones burguesas. Los estados nacionales son un producto histórico concreto²³.

Los mapuche adquieren la identidad nacional chilena por imposición del Estado de Chile. Primero es una identidad objetiva que implica deberes y derechos fuertemente contradictorios con la identidad étnica. Progresivamente y durante un tiempo prolongado la identidad étnica se acomoda a la identidad nacional chilena. Con el proceso de etnificación – a partir de 1990- una parte de los mapuche parecen rechazar la identidad nacional chilena e intentar construir una identidad nacional mapuche.

22 La nacionalidad es una posición social, adscrita o adquirida, que está formalmente instituida por la sociedad nacional y que es reconocida como tal por otras naciones.

23 Ver capítulo dos.

Hasta ahora no existe una identidad nacional mapuche²⁴ ; solo algunas propuestas y proyectos. Y un discurso “nacionalista”, (o “etnonacionalista”). Tampoco es cierto que se haya llegado a un conflicto generalizado entre la identidad étnica mapuche y la identidad nacional chilena que estos tienen. La identidad nacional chilena de los mapuche involucra numerosos y significativos elementos culturales estando estrechamente asociada con una identidad cultural “chilena” que es la predominante entre los mapuche hacia fines del siglo XX.

²⁴ Ni siquiera existe una sociedad mapuche.

9.3

LA IDENTIDAD DE CLASE DE LOS MAPUCHE

La integración de la población mapuche a la sociedad chilena se manifiesta, también, en que estos tienen que ganarse la vida a través de ciertas actividades estructuralmente definidas en esa sociedad. Durante el siglo XX los mapuche se ganan la vida como campesinos, como asalariados, como empleados.

La forma en que se ganan la vida los mapuche – sus ocupaciones o empleos- se traduce en que estos adquieren una nueva identidad – adicional a las que hemos mencionado anteriormente- ocupacional o económica. Considero que esta identidad debe considerarse como una identidad de clase²⁵.

Esta identidad de clase de los mapuche no quiere decir que estos tengan “consciencia de clase” – lo cual puede o no ocurrir- sino que los mapuche del siglo XX tienen, también, una identidad colectiva en términos de las formas en que se ganan la vida y del conjunto de condiciones y prácticas culturales que se asocian a estas. Junto con su identidad étnica y nacional los mapuche adquieren, por ejemplo, una identidad campesina, de obreros y de empleadas domésticas.

Sabido es que al interior de las sociedades del siglo XX se configuran verdaderas subculturas asociadas a la vida rural y urbana y a los niveles de ingreso de los hogares, además de las subculturas étnicas, regionales, etáreas y de otra índole. Estas subculturas implican, sin duda, identidades colectivas. Podríamos llamar “identidades ocupacionales”, o “identidad de pobres”, a estas identidades adicionales de los mapuche y ello nos parece correcto siempre y cuando se asocien –y no reemplacen- a la identidad de clase. Tanto la pobreza como una serie de ocupaciones son parte de la identidad de algunas clases sociales y no de otras.

Sostengo que los mapuche durante el siglo XX adquieren una significativa *identidad de clase*, aún cuando esta no se exprese al nivel de su consciencia ²⁶.

²⁵ Ver Capítulo Dos.

²⁶ El concepto de identidad de clase permite plantearse, entre otras cosas, las posibilidades de cambiar, o no, su actual situación, asociada, de manera importante, a las relaciones de clase y sus manifestaciones en el poder.

Quiero destacar que los mapuche no se reducen a su identidad de clase, como no se reducen a su identidad étnica. Son una realidad histórica, sociocultural, con múltiples identidades sociales.

Los mapuche del siglo XX no son una clase social, ni pertenece a la “clase social” de los indígenas. Son miembros y parte de las clases sociales que existen en la sociedad chilena sin dejar de ser, por ello, indígenas mapuche.

Con el término identidad de clase no nos estamos refiriendo exclusivamente, ni de manera principal, a los aspectos subjetivos y al nivel de la conciencia, de esta identidad social. Quienes reducen la identidad de clase, (o cualquier otra identidad social), sólo a sus aspectos subjetivos; a la conciencia, organización y acción de clase, encontrarán, por supuesto, que las personas no tienen identidad de clase en la medida en que no tengan una correspondiente “conciencia de clase”.

Encontrarán, de paso y muy probablemente, que no existen clases sociales si lo anterior no ocurre²⁷. En más de algún trabajo se intentará “probar” que los mapuche no tienen identidad de clase haciendo afirmaciones respecto a su conciencia, ideas, organizaciones y demandas²⁸. Tales hechos –en la medida en que sean ciertos– sólo muestran que no existe conciencia de clase, u otras expresiones subjetivas de esta índole, pero en absoluto muestra que la identidad de clase no existe.

Por mi parte asumo una concepción en que la identidad de clase se define por sus aspectos objetivos y en la cual se incluyen y consideran aspectos objetivos, subjetivos e intersubjetivos. Se pertenece a una clase social –como puede ocurrir también respecto a una etnia– aún sin tener la correspondiente conciencia de pertenencia o rechazándola.

La identidad de clase de los mapuche del siglo XX está dada por su inserción económica; por las posiciones y relaciones sociales que ocupan y encarnan en relación al trabajo que realizan para subsistir, reproducirse y, eventualmente, obtener beneficios. Dicho en un lenguaje coloquial: la identidad de clase de los mapuche

27 Esta es una de las maneras en que se niega la existencia de las clases sociales. O, lo que es muy parecido, se les quita significación e importancia considerándolas un recurso taxonómico más.

28 Ver, por ejemplo, Foerster y Montecino, 1988: 356 y sus referencias a Berdichewsky.

está dada por la manera en que se ganan la vida²⁹ en el contexto de la sociedad a la que fueron incorporados a partir de su *reducción*.

A partir de que los mapuche son integrados por la fuerza a la sociedad chilena —a fines del siglo XIX y con el proceso de su *reducción*— estos experimentan una doble subordinación: la subordinación sociocultural, respecto a una nacionalidad dominante en términos socioculturales, y la subordinación de clase en relación a las clases dominantes de la sociedad chilena³⁰.

A partir de su reducción los mapuche no tienen una “economía mapuche”³¹ distintiva, aparte, marginal o separada de la economía de los chilenos, o de los sistemas económicos nacionales e internacionales en que vive la mayor parte de la población del planeta. Dejaron de tener una economía mapuche al ser reducidos y radicados en reducciones, forzados a transformarse en campesinos y, progresivamente, a proletarizarse. Los mapuche del siglo XX se ganan la vida trabajando en el sistema económico que existe en Chile. Lo hacen como parte de este sistema y a través de lo que estamos llamando su inserción económica.

La inserción económica de los mapuche, las posiciones y relaciones sociales que estos realizan en los procesos de producción, circulación y consumo de valores económicos, los sitúa, objetivamente, como miembros de alguna de las clases sociales existentes en la sociedad chilena actual. Esta inserción define una posición y una identidad de clase para los mapuche³².

La mayor parte de los mapuche de hoy son asalariados y empleados. Son parte de una, (o varias), clases sociales que podemos identificar y caracterizar como proletariado, clase obrera, capas medias, etc. Otra parte son campesinos, o

29 El conocimiento popular y el sentido común es sabio cuando no pierde de vista la importancia y significación que tiene para las personas y los grupos de personas la manera de ganarse la vida.

30 Sobre esta doble subordinación de los indígenas ver Barré, Chantal; 1983.

31 Aún cuando sea habitual usar el término para referirse a lo que los mapuche hacen en el ámbito de lo económico es erróneo; (me incluyo entre los que han cometido ese error). Más allá del término lo importante es destacar que tanto en sus formas como en sus contenidos materiales, técnicos y socioculturales, los procesos de producción, circulación y consumo de bienes económicos que encarnan o realizan los mapuche dejaron de ser mapuche, y se hicieron “chilenos” (preferiría decir capitalistas; término que indica mejor el carácter sui génesis de la sociedad a que fueron integrados los mapuche).

32 A pesar de que es un hecho conocido no está demás reiterar que se considera que los menores y las personas económicamente dependientes tienen la posición de clase de quienes se insertan activamente en la economía. No pocas personas pueden tener varias inserciones económicas distintas y en los hogares diferentes personas pueden tener distintos trabajos. Todo ello dificulta pero no impide ni torna innecesario el conocimiento de la identidad de clase de las personas. Hace que estas identidades sean más o menos complejas, más o menos homogéneas.

“cuenta propia”, en distintas actividades económicas, y en tanto tales son parte de clases sociales más o menos transicionales o cristalizadas. Ganarse la vida como campesino en una sociedad capitalista, como la sociedad chilena, o en una sociedad clasista de cualquier otro tipo es pertenecer a una clase social³³; y lo mismo vale para los “inactivos” “informales” u otras ocupaciones.

Los actuales mapuche son parte de ciertas clases sociales. Por ello tienen esas identidades de clase. En su inmensa mayoría son parte del proletariado, (en todas sus formas), y de las capas medias pobres³⁴.

Las clases sociales a las que pertenecen los mapuche, y por tanto las identidades de clase que confieren, son realidades histórico culturales que no sólo van cambiando sino que implican múltiples relaciones sociales, conductas y formas de vida que van mucho más allá de lo “económico”³⁵. Las relaciones socio culturales que se establecen en torno a las forma de ganarse la vida, con definidas identidades de clase, son de enorme importancia en cualquier intento de describir o caracterizar a los mapuche del presente.

Con toda su riqueza y complejidad, el mundo del trabajo, los lugares y formas en que vive cotidianamente, el uso del “tiempo libre”, las ideas y representaciones de la realidad, los lenguajes, los símbolos y no pocas formas de la conciencia están asociados a las clases sociales a las que pertenecen los mapuche. En este sentido los mapuche comparten verdaderas subculturas de clase, o de sectores de clase, con personas que no son mapuche³⁶. Trabajar por años como panadero, empleada doméstica, obrero de la construcción, campesino pobre o temporero influye significativamente en la vida de las personas y les proporciona identidades sociales que deben ser tomadas en cuenta.

33 La discusión sobre el carácter de clase de los campesinos, y en general de las “capas medias” se refiere no a su existencia histórica concreta como clase en sí sino a su pertinencia en el análisis de un modo de producción (en tanto clases típicas o polares de este) y, en especial, al análisis de estas “capas medias” pueden, o no, transformarse en “clases para sí”

34 Ver Capítulo Cinco.

35 Es reiterativo y reiterado el esfuerzo, de quienes quieren obviar las clases sociales, de reducir la manera de ganarse la vida, lo económico, a una cosificación burda en que se piensa sólo en lo material, el dinero, las necesidades biológicas y que no implica sensibilidades, emociones, formas y contenidos simbólicos etc.

36 Durante años no pocas formas de vida campesinas han sido “leídas” como mapuche (desde el mingaco y la mano vuelta, la mediería, la exogamia local y el chiste de la “gente del trigo” que inventa Bengoa), hasta creencias y cosmogonías populares, (que a veces no tienen un origen mapuche), que se interpretan como religiosidad mapuche.

El sistema de las clases sociales en la sociedad chilena – la identidad de clase-define además otros aspectos de la mayor relevancia para los mapuche del siglo XX: determina su situación, como pobres, en el sistema de estratificación social al que pertenecen. La identidad de clase de los mapuche está sistemáticamente asociada a la identidad social de pobre. Tener o no tener la identidad de pobre, (ser o no ser pobre), es algo obviamente significativo para las personas y se trata, también en este caso, no sólo de un asunto de autopercepciones.

Es cierto que la pobreza no siempre y en todos los casos está adscrita a una identidad de clase, (hay algunos campesinos, empleados y obreros que, quizás, no son pobres), pero, en sociedades como la chilena, las correlaciones entre clase social y pobreza son bastante sistemáticas y significativas.

Los mapuche, por la identidad de clase que tienen, son pobres y como tales tienen un acceso difícil y limitado a la educación, la salud, el poder y múltiples otros aspectos de la cultura material y “no material”. Junto con subculturas de clase, identificables, los mapuche comparten una, o varias, subculturas de la pobreza. Más aún: una de las identidades sociales indiscutible de los mapuche, su identidad indígena, se relaciona muy estrechamente con el sistema de clases sociales y las identidades de clase.

En Chile – a pesar de que por distintas razones se lo ignore u oculte- una parte muy considerable de las clases subordinadas de la sociedad chilena de hoy es de origen indígena así como otras clases, las dominantes, están formadas mayoritariamente por personas que no tienen un origen indígena.

La identidad de clase de los mapuche se hace presente cuando los consideramos indígenas; y cuando los consideramos personas concretas, de carne y hueso, viviendo una historia y no como una abstracción étnica. Por otra parte; es cierto que esta identidad de clase no se ha manifestado o expresado frecuentemente a nivel de la conciencia y las subjetividades de los mapuche. No obstante, en ciertas condiciones y bajo ciertas formas, si lo ha hecho, y lo sigue haciendo, también en este plano, con importancia.

Respecto a este asunto es útil recordar que, en relación con los mapuche – y otros sectores sociales- es demasiado frecuente la idealización respecto a la manifestaciones de la identidad de clase a nivel de la conciencia y la subjetividad. Se esperan estereotipos – que históricamente no ocurren o son excepcionales- y se utilizan “definiciones” de conciencia , acciones o demandas clasistas, no exentas de mala leche, para demostrar que tal o cual sector no tiene conciencia de clase...y, de paso, que el asunto de las clases sociales es irrelevante en estos casos³⁷ .

Si alguien ha esperado o espera manifestaciones o expresiones de una ideología sistemática y científica respecto a las clases como “prueba” de una conciencia de clase, o del carácter clasista de las acciones de un grupo, puede seguir esperando por muchos años sin comprender las formas reales y concretas del comportamiento de las clases sociales.

Las organizaciones, los dirigentes y líderes, los movimientos mapuche de todo el siglo XX, y también los actuales constituyen, en una medida no despreciable, expresiones de una identidad de clase indisolublemente unida a una identidad étnica. Es erróneo pensar en los mapuche exclusivamente como una etnia negociando con los huincas y buscando aliados, desde una perspectiva étnica, en distintos escenarios³⁸.

Las demandas “campesinas” expresan una identidad de clase³⁹. Las demandas políticas de los mapuche en tanto indios o indígenas tienen que ver con las identidades de clase. Las diferentes posiciones políticas de los mapuche: ¿no son acaso respuestas tentativas a cuestiones que plantea su identidad de clase y su identidad nacional, además de las que emergen de su identidad étnica?.

Las movilizaciones mapuche de los años sesenta hasta el setenta y tres no se explican como manipulación de agentes externos, o como alianza con otros

37 Ver por ejemplo la referencia a Berdichewski que hacen Foerter y Montecinos. (1988).

38 Cometan este error Foerster y Montecino en su libro “Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuche” (1988) y Bengoa en “Historia de un conflicto” (1999). Pareciera que estos autores no pueden entender, y aceptar, que los mapuche tienen numerosos intereses compartidos con otros no mapuche y que se unen en torno a estas identidades compartidas en términos que también son ideológicos y políticos. Prefieren, sin duda, una interpretación etnicista.

39 Con la complejidad –y controversias- que reviste el considerar a los campesinos como una clase, o, más precisamente como parte de una clase aún más controversial: la llamada pequeña burguesía, capes medias o sectores medios. (Ver Capítulo Dos).

sectores. Estas fueron expresión, en ciertas condiciones, de una doble identidad, indígena y campesina, que se politizó junto y como parte de movimientos sociales más inclusivos.

Después de 1990 – y en el contexto de la llamada etnificación- también tienen importancia la identidad de clase y la identidad nacional chilena en los actuales movimientos y demandas mapuche.

Junto con lo anterior, es necesario reconocer que la identidad étnica, en general, y la identidad indígena mapuche en particular, actúan frecuentemente en el sentido de dificultar la formación y desarrollo de una conciencia de clase y las manifestaciones subjetivas correspondientes a la identidad de clase. Las “lecturas” que los mapuche hacen respecto a su realidad - y, en especial, los diagnósticos que los propios mapuche hacen de la situación y los problemas en que se encuentran - remiten, fácilmente⁴⁰, a la historia de la conquista y dominación y se desplazan hacia una simplificación de las relaciones inter étnicas.

Este camino, supuestamente “alternativo” de explicación, y eventual solución, a sus problemas, es mucho más tentador, y casi inevitable, cuando el sometimiento es reciente y el pasado cercano es el de una sociedad y una cultura autónoma. El origen e historia reciente de los mapuche los lleva a leer y diagnosticar su situación en términos de su identidad indígena mapuche y no en términos de sus identidades de clase.

Las tendencias que dificultan la manifestación de las identidades de clase a nivel de la conciencia y las expresiones subjetivas se refuerzan, por otro lado, por las características “atípicas” y transicionales que han tenido tales identidades de clase. No es fácil desarrollar conciencia y conductas de clase para los campesinos, las empleadas domésticas, los obreros panificadores, de la construcción, etc.⁴¹.

40 Es más fácil imaginar una situación mejor, (idealizada), antes de ser sometidos y atribuir todos sus problemas a la discriminación étnica, a las injusticias y abusos para con ellos en tanto indios que descubrirla en tanto relaciones de clase.

41 Estas dificultades para adquirir conciencia, organizaciones y conductas de clase se ven, lógicamente, acentuadas por las ideologías e interpretaciones que se levantan con fuerza en contra de estos procesos. No pocos errores del marxismo escolástico y de la izquierda han actuado en esa misma dirección ya sea idealizando las clases y sus comportamientos y/o desconociendo la identidad étnica de los indígenas. En el caso de Chile, en honor a la verdad, (y en contra de las opiniones de Bengoa), debemos decir que estos errores han sido pocos y que, en general, la izquierda y los intelectuales marxistas han buscado siempre reunir identidad étnica e identidad de clase.

Las expresiones y manifestaciones de clase a nivel de la conciencia; la construcción histórica de sus subjetividades, especialmente las políticas, ha sido particularmente difícil, y anómala, no sólo en el caso de los mapuche y otras poblaciones con una fuerte identidad étnica, sino que también en millones de “marginales” y sectores atípicos de las clases sociales.

En todos los sectores sociales mencionados, incluyendo a los mapuche, no se puede atribuir esta dificultad en el desarrollo de una conciencia de clase⁴², y las correspondientes subjetividades, a que tales sectores o poblaciones no sean parte de una clase; ni a que tengan, en reemplazo de su identidad de clase, una identidad étnica o de otro tipo.

Es indudable que la identidad étnica plantea una serie de problemas a la identidad de clase pero, también le abre importantes posibilidades. Algo análogo sucede respecto a las identidades nacionales, (nacionalidad), y sus relaciones con las identidades de clase. Al respecto podemos recordar, como ilustración de lo afirmado, las tensiones entre “nacionalismo” e “internacionalismo” en los movimientos obreros y revolucionarios así como lo sucedido, en este ámbito, en los países socialistas y en los procesos de su colapso.

Tanto la identidad étnica como la nacional y la identidad de clase —así como sus interrelaciones— experimentan transformaciones y tensiones con el actual proceso de globalización capitalista.

En mi opinión, no obstante, está muy lejos, sin embargo, la posibilidad de que estas identidades desaparezcan o sean reemplazadas por otras. Podrían, cuando más, producirse “asociaciones”, de diversa índole, en algunas áreas identitarias emergentes en distintos ámbitos⁴³; pero es muy improbable que estas tres identidades — étnica, nacional y de clase— pierdan fuerza y significado o que una de ellas desplace a las otras.

42 Dificultades a las que se suma una persistente y renovada ofensiva ideológica en contra de la existencia de las clases sociales y, especialmente, de la “lucha de clases”.

43 Los empresarios y grandes capitalistas por supuesto lo hacen “transnacionalizándose” y con poca consideración de las respectivas “eticidades”. Las Iglesias también se “universalizan” y se hacen algunos intentos, bastante excepcionales, entre estados nacionales y entre otras “identidades” como los indígenas y “pueblos originarios”. Ninguna de estas “emergencias” reemplaza las identidades étnicas, nacionales y de clase.

En numerosas sociedades de América Latina sectores importantes de las clases sociales subordinadas son indígenas, (identidades étnicas), y, a la vez, lo indígena es clasista (identidades de clase). Ambas cosas, lo étnico y lo clasista, son nacionales (e internacionales). Cualquier olvido de una de estas identidades o el reduccionismo a sólo una de ellas son profundamente erróneos.

Los mapuche de hoy no son una clase social. Tampoco son una nación ni un “pueblo”, en el sentido “nacional” de estos términos⁴⁴. Son una población étnicamente diferenciada, un “pueblo indígena”. En tanto tal, forman parte de una nación, la nación chilena, y de sus clases sociales. La primera identidad de clase que adquieren los mapuche es la de campesinos. A partir de esta adquirirán identidades de empleados domésticos, (o servidumbre), de asalariados, de pequeños cuenta propia. Tener una – o más de una- identidad de clase no significa perder o no tener identidad étnica y otras identidades colectivas.

Las relaciones entre una y otra identidad colectiva –y el peso o papel de cada una de ellas- afecta, sin duda, sus manifestaciones a nivel subjetivo e intersubjetivo. El colectivo, (o algunos y diferentes colectivos), mapuche asumirá, en ciertas condiciones y oportunidades, conciencia de pertenencia, lealtades y acciones conducidas por una de estas identidades. Es evidente que en los últimos años es la conciencia étnica la que aflora – manteniéndose la conciencia campesina- mientras buena parte de la identidad de clase dormita o no se manifiesta a estos niveles.

⁴⁴ Hemos explicitado en varios sitios que los términos “nación” y “pueblo” –en cierto sentido que es el que les damos al hablar de “nacional”- remiten al sujeto histórico formado e instituido en relación a los estados nacionales. Es a estos sujetos, y no a otros, que se refieren las ideas de “autodeterminación”, “soberanía popular” etc.

CAPITULO X

CAPITULO X

EL PROCESO DE ETNIFICACION

CAPITULO DIEZ

EL PROCESO DE ETNIFICACIÓN

Estoy utilizando el término de “etnificación” para referirme al proceso social y político que consiste en considerar que la principal – sino única- identidad de los indígenas es la étnica y que sus relaciones con los no indígenas son relaciones interétnicas. Esta tendencia se ha desarrollado en Chile desde fines de la década de 1980 cobrando fuerza a partir de 1990 con el primer gobierno de la Concertación¹ y su política hacia los pueblos indígenas.

Hacia fines de la década de 1980 se inicia en Chile un proceso de “etnificación” de la cuestión mapuche. Para algunos, que tratan de enfatizar el carácter de recuperación de una característica de los mapuche dejada de lado, reprimida o ocultada, se trata de una “re – etnificación”. Este proceso se manifiesta – con diferente intensidad y cobertura- en varios planos y esferas de la sociedad chilena. Lo hace a nivel de la conciencia y autoidentificación de un sector de la población mapuche y en el plano de sus ideas y discursos. Se manifiesta en la percepción que los no mapuche tienen de lo mapuche y en las teorías acerca de estos. Aparece con fuerza en las políticas públicas y en numerosas demandas y reivindicaciones mapuche.

La etnificación no es un proceso que ocurre “desde abajo”. No son los mapuche “desde la base” los que aspiran, demandan e imponen una etnificación. Tampoco es un proceso que ocurre desde los mapuche – con independencia de si sus protagonistas son intelectuales o dirigentes- sino que desde un colectivo difuso formado por intelectuales no indígenas en que participan algunos intelectuales indígenas, y, especialmente, por políticos. La etnificación es un proceso político que no se explica por la “liberación”, o emergencia, de una ideología étnica, (y para algunos incluso “nativista”).

1 Concertación de Partidos para la Democracia, coalición de partidos que está en el ejecutivo del Gobierno de Chile desde 1990 hasta la fecha.

La etnificación es un proceso político e ideológico que involucra a intelectuales, a políticos de organismos gubernamentales y no gubernamentales y a una parte de la población mapuche. Afecta las ideas y representaciones así como las acciones. No se inicia en los mapuche ni es un proceso que se generalice desde los mapuche². No son los indígenas los que se han etnificado – etnificando un proceso- sino que a la inversa: un proceso de relaciones entre no indígenas e indígenas se ha etnificado etnificando a parte de los mapuche.

“Durante siglos los grupos étnicos fueron obligados a callar o sus voces fueron desvanecidas por la historia oficial. En los últimos años, ante la imposibilidad de negar que tienen algo que decir y que reclamar...en muchos casos el estado ha optado por secuestrarles la palabra, utilizando para ello el artificio de una ventriloquia etnicista según la cual aparentemente hablan los indígenas mientras lo realmente audible es el propio discurso del estado”³.

El Estado, apoyado por una amplia gama de teóricos, habría construido una ideología indigenista, que ha variado en la historia según las formas que ha ido asumiendo la sociedad “mayor” o “dominante”; esto es “...indigenismo integracionista, etnicista o etnopopulista, participativo, etnodesarrollista. Todas estas variantes indigenistas tienen en común el constituir, desde el punto de vista de su naturaleza, concepciones políticamente inorgánicas o ajenas a los grupos étnicos, construcciones para entender o justificar la política (la práctica) que se aplica a los “otros”; y desde el punto de vista de las metas, definiciones de lo que debe cambiar en cada caso para que no cambie nada (o por lo menos nada de lo que sea sustancial para el mantenimiento de la lógica del sistema)...Con los indigenismos la nación permanece intacta, la “unidad” nacional, que es la expresión de la desigualdad entre los sectores socioculturales que la constituyen queda intacta”⁴.

La etnificación involucra a una parte de los mapuche; – que se estarían “re etnificando” al asumir prácticas y demandas con ese carácter- a intelectuales y otras personas mapuche y no mapuche, que reducen el estudio de los mapuche a sus

2 Tampoco es algo nuevo e inédito. En otro contexto y con otras ideas ya se producía, en los albores de la Independencia “un determinado tipo de etnificación de lo indio desde el discurso proveniente del poder y de las elites, funcional a la construcción identitaria nacional”. Ver: Gallardo, Viviana; 2001: 120

3 Díaz-Polanco, Héctor; 1990.

4 Díaz-Polanco, Héctor; 1990.

supuestas características étnicas y a sus relaciones interétnicas y a las políticas públicas, de organismos gubernamentales y no gubernamentales, que enfatizan la etnicidad de los mapuche por encima de otros aspectos. En este proceso de etnificación se asume que los mapuche son una etnia porque tienen una cultura diferente y distintiva que les es propia.

Varios son los hechos que muestran una “etnificación” de la cuestión mapuche. Vale decir, de considerar o interpretar lo que sucede respecto a los mapuche en términos exclusivamente étnicos e interétnicos. Uno de ellos es el proceso de movilizaciones mapuche que se inicia a fines del Gobierno Militar y que continúa hasta el presente. La visión etnificadora de la cuestión mapuche se expresa también en la interpretación – y propuesta- de que existe un movimiento etnonacional mapuche. Otra expresión de esta etnificación es pensar que sólo son los mapuche los que saben de sus asuntos, (y no otros). Con sólo darles espacios de participación se encontraría la solución a sus problemas. Algunos “especialistas”, que serían “facilitadores” o no irían más allá de testimoniar, contribuirían a esta tarea. Debieran ser excluidos los “*políticos*”, (visualizados por algunos y a estos efectos como agentes de otra cultura), y los “*científicos*”, (agentes del “positivismo” y el “modernismo”).

El proceso de etnificación –en los términos en que lo estamos trabajando- consiste en:

- Que se interprete la cuestión mapuche -en sus múltiples dimensiones- en términos exclusivamente étnicos e interétnicos: etnificación de las interpretaciones.
- Que los mapuche asuman o recuperen prácticas y demandas étnicas: etnificación de los mapuche; y,
- Que se propongan y o lleven a cabo políticas y acciones etnicistas: etnificación de las políticas y proposiciones

10.1 ETNIFICACIÓN DE LAS INTERPRETACIONES

Desde fines de la década de 1980 en Chile ha predominado una línea interpretativa respecto a las características, la historia y la situación de la población mapuche que podemos denominar etnicismo. Se ha “etnificado” el análisis, la interpretación y el conocimiento de los mapuche⁵.

Llamaremos *etnicismo* a la tendencia interpretativa que considera la “cuestión mapuche” en Chile, e indígena, en América, como un asunto exclusiva, o primordialmente, étnico e interétnico. Según esta perspectiva las movilizaciones mapuche de los últimos 15 años son interpretadas como una “re – etnificación”; como un proceso de emergencia de una etnicidad callada o reprimida. Los mapuche tendrían sólo una identidad social, la identidad étnica. O, si se acepta que tienen más de una identidad, como la indígena o la campesina, estas serían secundarias y habrían “ocultado” la identidad originaria y principal, la identidad étnica.

Los primeros trabajos de los antropólogos etnicistas, a nivel internacional, salieron a la luz pública a principios de los setenta. Expresión de esta postura fueron las “Declaraciones de Barbados”. Las reuniones de Barbados, en 1970 y 1974, fueron convocadas por el Consejo Mundial de Iglesias y participaron en ellas antropólogos, activistas religiosos y dirigentes indígenas. Estas reuniones pueden ser consideradas como momentos de emergencia del etnicismo, (o neindigenismo), y el indianismo, de acuerdo a las denominaciones que estamos usando en este texto. Bengoa denomina a la realidad emergente como “postindigenismo”⁶.

El indianismo considera, en general, a las sociedades capitalistas actuales como “inferiores” a formas socioeconómicas anteriores, o presentes, de los indígenas.

“Esta evaluación negativa del capitalismo es contrastada con las comunidades indígenas, las que son consideradas como sistemas no capitalistas “superiores” al sistema capitalista. Así, se rechaza el presente del sistema capitalista por

5 Destacan en esta perspectiva los trabajos de Bengoa, Foerster, Montecino, Marimán, Hernández, Morales y otros.

6 Bengoa, José: 2000: 252 -253.

considerarlo degradante y obscuro, pero no para proyectar la mirada y las metas hacia un futuro distinto sino para volver la vista hacia un pasado, (o presente), mistificado e idealizado del sistema indígena. De ese modo, primero el llamado “mundo indígena” es imaginado como “armónico”, “no alienado”, sin clases sociales, etc.; y naturalmente al comparar “después a la sociedad indígena idealizada con la brutal realidad de la sociedad capitalista, se concluye proponiendo una solución dentro del marco de la primera”⁷.

Los etnicistas consideran que las etnias tienen una cierta esencia étnica que fundamenta su permanencia como culturas con identidad propia. Las etnias perduran y persisten, a pesar de las transformaciones culturales, debido a esa identidad esencial. Los grupos étnicos serían sociedades y culturas persistentes del pasado que se han conservado vigentes hasta la actualidad con independencia de las estructuras de clase de las sociedades de América Latina; estructuras que serían “occidentales”.

Los pueblos indígenas serían un tipo de sujeto social, distintivo y diferenciado que se relaciona a partir de su identidad étnica con los no indígenas, con el Estado, la política y, cuando los etnicistas aceptan que existen, con las clases sociales y otros “actores sociales”. Los análisis etnicistas de algunas movilizaciones indígenas de América Latina tienden a destacar sus características supuestamente étnicas o a ignorar otras movilizaciones por no ser “étnicas”⁸.

Una de las expresiones relevantes de las interpretaciones etnicistas es aquella que considera que los mapuche se orientan hacia un “movimiento etnonacional” acorde con la posmodernidad.

En esta perspectiva Rolf Foerster afirma:

“Las demandas del pueblo mapuche pueden (y deben) ser clasificadas como étnicas. Sin embargo, hay procesos en gestación en el seno del pueblo mapuche que escapan al ámbito de lo étnico y se desplazan al escenario de lo “nacional”

⁷ Sanchez, C. 1987.

⁸ Así sucede con los análisis etnicistas del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional, en Chiapas, o de la participación indígena en la guerrilla de Guatemala; con los análisis de las movilizaciones indígenas, de carácter político, en Ecuador y en Bolivia. O con la exclusión de los indígenas peruanos que participaron en Sendero Luminoso.

mapuche”, o si se quiere a lo etnonacional, o en el lenguaje de Hobsbawm, de lo proto-nacional a lo nacional”⁹.

La identidad nacional chilena, asumida por los mapuche, estaría en crisis y un sector de los mapuche estarían elaborando una nueva identidad nacional: la identidad nacional mapuche. La tendencia de los movimientos mapuche hacia lo etnonacional sería una manifestación lógica y esperable de un escenario posmoderno.

Según Foerster, el tránsito hacia lo etnonacional mapuche puede observarse en los hechos siguientes:

- Las demandas de los mapuche a ser reconocidos como “pueblo”;
- El carácter territorial de las demandas y reivindicaciones respecto a las tierras;
- Las demandas de autonomía política;
- La emergencia de una intelectualidad mapuche etnonacionalista¹⁰;
- La aparición de sentimientos nacionales

El etnonacionalismo mapuche sería un proceso de varias etapas que se encuentra en pleno desarrollo.

Foerster diferencia entre demandas mapuche “campesinas” y “étnicas” y “etnonacionales”. Tales ideas forman parte de un discurso que afirma que los movimientos indígenas se han “re-etnificado”. ¿Cuáles son las diferencias entre estos “tipos” de demanda? ¿En qué consiste la “etnificación”?

Pareciera, que es étnico sólo lo que se refiere a la cultura mapuche. Reconocer, respetar, recuperar la cultura mapuche serían contenidos étnicos de las demandas mapuche.

9 Foerster R. 1999.

10 Una serie de poetas mapuche, (Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, Bernardo Colipán, César Pailahueque, Jaime Huenún, Ricardo Loncón, y otros), estarían “promoviendo una suerte de nacionalismo mapuche” al haber sido “los primeros en producir un nuevo orden del discurso para la sociedad mapuche – huilliche contemporánea” Estos poetas crearían “un espacio discursivo que reposiciona a la tradición mapuche en el nuevo escenario cultural.” Foerster afirma: “Si la nación es una narrativa, no dudamos, al leer sus poemas, que allí se encuentra una parte importante de su simbólica.”

Lo étnico, así entendido, puede significar, fácilmente, una reducción de la situación, los problemas de los mapuche de hoy, así como de las vías para enfrentarlos, al ámbito de las relaciones inter – étnicas, o, peor aún, inter culturales.

Según este enfoque se interpreta que reivindicar el reconocimiento como pueblo indígena, el territorio y la autonomía política es etnonacionalismo. El desarrollo de un discurso intelectual asociado a la identidad étnica, las autoreferencias como nación y las manifestaciones de solidaridad y apoyo recíproco serían etnonacionalismo.

El etnonacionalismo no es sólo una interpretación etnicista de los acontecimientos sino que una ideología propositiva con ese carácter. Sus ideas sustentan y apoyan un movimiento etnonacional mapuche. Estas ideas forman parte de una influyente ideología neoindigenista.

Existe un movimiento intelectual, y una ideología, en la que participan numerosos no mapuche y algunos mapuche, “que puede y deber ser calificado” como etnicista. Una de las expresiones y variantes de este movimiento intelectual es el “etnonacionalismo mapuche”.

10.2

ETNIFICACIÓN DE LAS DEMANDAS DE LOS MAPUCHE: ¿ETNIFICACIÓN DE LOS MAPUCHE?

La etnificación de las demandas de los mapuche se produciría – según quienes sostienen que ello ocurrió- con las movilizaciones iniciadas hacia los años noventa; movilizaciones que coinciden con el aniversario de los 500 años del descubrimiento de América y con una transición a la democracia que permitió unas movilizaciones excepcionales después de 17 años de Gobierno Militar. Estas, además, muy pronto convergen –o se enfrentan- con las políticas indigenistas del primer Gobierno de la Concertación¹¹. El carácter étnico de las nuevas demandas se manifestaría, por ejemplo, en demandar reconocimiento como pueblo indígena.

Al respecto Foerster y Lavanchy consideran que:

“El tema central de los últimos nueve años es el del reconocimiento. Desde 1990 el gobierno, apoyado por un sector importante del movimiento indígena, inició una política de reconocimiento que incorporó la dimensión étnica, yendo más lejos que gobiernos anteriores, para los cuales la demanda mapuche era vista como demanda campesina (o de campesinos pobres)”¹².

En mi opinión no es cierto que, en los últimos 15 años los mapuche hayan tenido como objetivo central de sus demandas el “reconocimiento”. Esa exigencia es una manera de simbolizar otras demandas de fondo. En verdad el “reconocimiento” ha sido “el tema central” de los neoindigenistas que buscan resolver la cuestión indígena en términos etnicistas y sin entrar en conflicto con los empresarios, el neoliberalismo y el poder político existente.

Además, no es verdad que todos los gobiernos anteriores hayan visto la demanda mapuche como demanda campesina. Sin ir más lejos en la historia: los Gobiernos de Eduardo Frei Montalva y Salvador Allende, anteriores al Golpe Militar,

¹¹ La Comisión Especial Para Los Pueblos Indígenas, (CEPI), nombrada por el Presidente de la República y presidida por José Bengoa, invirtió esfuerzos y recursos para hacer participar, organizar y movilizar, (sin confrontaciones), a los mapuche y otros indígenas de Chile. Fue este organismo y algunos intelectuales y políticos de la Concertación los que elaboraron e hicieron aprobar una nueva Ley Indígena que es la actualmente vigente.

¹² Foerster y Lavanchy;1999: 65.

veían con toda claridad que la demanda mapuche era en forma simultánea e indisoluble étnica y campesina ¹³.

Esta manera de interpretar las demandas mapuche no corresponde a la realidad. Los mapuche, en tanto movimientos sociales, no se inclinan, (o tienden hacia), por uno u otro tipo de demandas, definidas de esta manera, como si fueran opciones. La verdad es que los mapuche han tenido y tienen demandas simultáneamente campesinas y étnicas y que éstas incluyen, en diversa medida, demandas de autonomía y participación.

A pesar de que los mapuche no tienen sólo una posición, en los mapuche más movilizadas, tienen especial fuerza y significación las posiciones autonomistas y el discurso etnicista. Me parece, no obstante, que estos movimientos mapuche no se han transformado en etnicistas, menos aún en etnonacionalistas. En los movimientos mapuche existe una fuerte presencia de posiciones indigenistas tradicionales. Su rasgo compartido y sobresaliente, a mi juicio, es el autonomismo, más que el etnicismo.

No es cierto que los movimientos mapuche se hayan convertido al etnicismo abandonando o superando sus demandas campesinas y sus orientaciones indigenistas. Es erróneo considerar que los movimientos mapuche son movimientos etnonacionales ¹⁴. Ni sus proyectos ni sus demandas tienen ese carácter.

El autonomismo mapuche no quiere decir etnicismo y despolitización. Significa autonomía respecto al Gobierno, a los Partidos, a las Iglesias y otras organizaciones. Significa autonomía para construir sujeto social, para tomar decisiones y actuar como movimiento social ¹⁵.

Junto con lo anterior el autonomismo mapuche implica luchar por un autogobierno, por una cierta autodeterminación, que aparece vinculada a un territorio, o, a lo

13 No eran etnicistas, no reducían las demandas mapuche a sólo la identidad étnica. Para los etnicistas todo rechazo a este reduccionismo es considerado como un no reconocimiento de lo étnico. La historia, los discursos, las leyes dicen otra cosa. En el fondo buscan criticar a quienes han otorgado importancia a las clases sociales en la consideración de la cuestión indígena.

14 Ver mas adelante.

15 Las entrevistas a Aliwen Antineo, de la Coordinadora Arauco – Malleco son claras en este sentido.

menos, por una participación significativa en los procesos de toma de decisiones que los afectan.

La llamada autonomía territorial, que es parte del discurso y los proyectos de algunos movimientos mapuche pero no, aún, de sus demandas, implica por un lado la propiedad o libre disponibilidad de valiosos recursos naturales y por otro la delimitación de espacios reconocidos para ejercer el autogobierno.

Las propuestas de autonomía mapuche no son cosa nueva. Ya en 1931 la Federación Araucana presidida por Manuel Aburto Panguilef manifestó en la intención de constituir la República Indígena. En ella el Pueblo Araucano se gobernaría a sí mismo, creando su propio progreso y cultura¹⁶. En los últimos quince años la primera propuesta sistemática fue la presentada por José Marimán en 1992¹⁷.

Dicha propuesta demanda la “autonomía territorial” de la región históricamente mapuche, vale decir la Novena Región, más algunas zonas adyacentes. Tal autonomía se sustentaría en un “Estatuto de Autonomía Regional” que, según Marimán, garantizaría, tomando en cuenta la realidad pluriétnica de la región, todas las condiciones políticas, económico - materiales, sociales, culturales e ideológicas para el pleno desarrollo de la etnia mapuche y su cultura. En tal sentido, la autonomía política regional se debería expresar por medio de una “Asamblea Regional,” elegida democráticamente por toda la población de la región (mapuche y no mapuche), y por un “Gobierno Regional” emanado de dicha Asamblea. No obstante, el carácter mapuche de la región debería quedar claramente establecido. Los derechos de los mapuches deberían quedar plasmados en disposiciones que garanticen el derecho a los recursos naturales, a la preservación del medio ecológico, a los beneficios de explotación de los recursos naturales; el derecho a vivir y poder trabajar en la región. Se trata, en la práctica, de una autonomía para la IX Región, que garantice, los derechos de los mapuche sin crear un espacio de exclusividad, sino más bien un espacio de convivencia inter - étnica.

¹⁶ Foerster y Montecino; 1984: 49-52.

¹⁷ Marimán, José; 1992.

Una parte significativa de las organizaciones y movimientos mapuche están planteando demandas y reivindicaciones territoriales y de autonomía, autodeterminación y autogobierno existiendo ya varias experiencias de “identidades territoriales”¹⁸.

El concepto de autonomía indígena ha sido definido por ciertos movimientos indígenas como “el derecho que tenemos los pueblos indios al control y manejo de todos los recursos naturales del suelo, el subsuelo y el espacio aéreo; el derecho a la defensa y conservación de la naturaleza; el derecho a mantener el equilibrio del ecosistema y la conservación de la vida; el derecho a la constitución de nuestros propios gobiernos (autogobiernos)”¹⁹.

Respecto al significado de “autonomía indígena” Bengoa afirma: “es un concepto aún confuso en el lenguaje político indígena. Para algunos es “independencia”. Para otros es solamente afirmación étnica. Hay quienes hablan de “doble ciudadanía”, esto es, ser ciudadano del país con todos los derechos y ciudadano indígena, con todos los derechos. Hay quienes limitan la autonomía al nivel local y quienes hablan de autonomía regional. Esta última sería una forma de federalismo ”²⁰.

En cualquier caso parece necesario diferenciar con claridad los conceptos – y las demandas- de autonomía y de autodeterminación

El concepto de autodeterminación se refiere a al “derecho de un pueblo a definir su futuro” y remite a las unidades políticas que tienen la capacidad de ejercer esta soberanía. En los Estados Nacionales el concepto de “pueblo” se confunde con el de “nación” y la autodeterminación recae en el conjunto de los ciudadanos con la misma nacionalidad. La autodeterminación, en las sociedades modernas, supone el estado.

La autonomía sería un concepto que se refiere a ámbitos menos inclusivos, más restringidos, del ejercicio de la autodeterminación. Se refiere al denominado

18 Lafkenches, Naches, Kalafkenches.

19 Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios; Quito, 1990. Citado por Díaz – Polanco Héctor; 1997.

20 Bengoa, José; 2000: 146-147.

“autogobierno”; a la toma de decisiones por una población o pueblo, autónomo de hecho y de derecho, en ciertos espacios definidos respecto a sus recursos y formas de vida. Al interior de los Estados Nacionales pueden existir, y existen, diversos grados y formas de autonomía.

Una parte de los actuales movimientos mapuche se plantean la autonomía en dos sentidos diferentes. En un primer sentido autonomía es asumir su movimiento, sus organizaciones y acciones por sí mismos, con independencia del Gobierno, de los partidos políticos, las iglesias, los no indígenas o cualquier otro actor social considerado externo. En este caso podemos hablar de “autonomismo”, para la movilización y la acción. En un segundo sentido, autonomía es un concepto que constituye una demanda, una aspiración, expectativa o ilusión. La autonomía, en este segundo sentido, es una situación a la que se quiere llegar; es un objetivo. Podemos llamarla “demanda de autonomía”, para diferenciarla, en este texto, de “autonomismo”

Ami juicio los movimientos mapuche mas movilizados están planteando demandas de autonomía, desde posiciones de autonomismo, pero no plantean demandas de autodeterminación ni han asumido proyectos de carácter etnonacional.

La autonomía, entendida en términos de autogobierno relativo, sería un reconocimiento, o concesión del Estado Nacional, otorgado al pueblo mapuche, (o a parte de este), para que se gobierne a sí mismo, en relación a ciertas materias definidas, al interior de ciertos espacios territoriales. Los recursos naturales de estos territorios serian patrimonio de estas poblaciones autónomas.

La propuesta de José Marimán²¹ es una propuesta de régimen autonómico a nivel regional, en el “territorio histórico/mapuchemapu”, mediante un estatuto de autonomía regional al interior del Estado Nacional de Chile. El reconocimiento y las garantías constitucionales a la autonomía serían semejantes a las de Nicaragua y Groenlandia. Se trata de una propuesta de “autonomía territorial política del pueblo mapuche” que debe garantizarle “el derecho a los recursos naturales”. Esta

21 Marimán, J. 1992.

autonomía regional buscaría “crear condiciones locales para una relación más armónica entre las etnias que cohabitan la Araucanía: mapuche y chilenos...”

El Consejo de Todas las Tierras ha levantado una demanda de autonomía que, en las propuestas, ha aparecido como “cogobierno”, “autonomía mapuche” y “gobierno paralelo”²². En este caso se trata de una autonomía política territorial que abarcaría todo el territorio históricamente mapuche, del Bío Bío al sur, que implicaría una nueva institucionalidad que garantice la coexistencia armónica de mapuche y chilenos. Un “Estatuto de Autonomía” o “Constitución Política de la Nación Mapuche”, debe estipular su ordenamiento interno y “su relación con el Estado”. No obstante, esta organización ha planteado que el reconocimiento constitucional de esta “nación” debe garantizar el derecho a la autodeterminación, la restitución de las tierras y el derecho al uso y control del territorio, incluyendo los recursos del suelo y del subsuelo.

Junto con los problemas, y ambigüedades, que esta propuesta tiene en común con la de Marimán estas dos demandas no muestran un proyecto etnonacional, no pretenden formar un Estado nacional mapuche, y enfatizan, como es lógico y esperable, la recuperación de tierras y el acceso a los recursos naturales. No se trata de proyectos culturalistas o etnicistas que pretendan una ruptura con “occidente”.

Admapu y las organizaciones agrupadas en el “Referente Mapuche 2000” demandan una “autonomía” que, en realidad, son formas de una participación política mayor y más adecuada. Reivindican el derecho de los mapuche a participar efectivamente en las decisiones que los afectan y proponen la creación de un Parlamento Indígena.

La Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco – Malleco, por su parte, asume una estrategia de lucha progresiva que permita ganar espacios territoriales y construir desde las bases las condiciones que permitan, a futuro, la reconstrucción de la “nación mapuche”. Su primer objetivo es la recuperación de 200.000 hectáreas de tierras usurpadas en Arauco y Malleco. Intenta construir poder local y desarrollarse como sujeto histórico. Un poder político autónomo, que es parte

²² Entrevistas a su líder Aucan Huilcaman citadas por J. Marimán (1992 y 1997).

del proyecto, se construye desde las bases y en un proceso de lucha. Para esta organización son los mapuche que viven en el territorio y que están dispuestos a recuperar sus tierras usurpadas los que tienen el derecho a construir, luchando, su autonomía. La Coordinadora critica a las propuestas “intelectuales” de autonomía, con independencia de si provienen de huincas o mapuche.

Identidad Territorial Lafkenche demanda el reconocimiento de los “Espacios Territoriales Lafkenche”. Este territorio estaría formado por las tierras y espacios ancestrales donde viven asentadas las comunidades lafkenche. Los mapuche que lo habitan practicarían un autogobierno, debidamente reconocido por el Estado de Chile, a través de una “Asamblea Territorial” que asumiría las funciones de administración y representación de estos Territorios. Esta organización considera que su propuesta es adecuada para otras “identidades territoriales mapuche”. Se trata de una propuesta de autonomía regional o local, con formas políticas propias, que permita un autogobierno, obviamente parcial, al interior del Estado de Chile.

En las reivindicaciones y demandas de los actuales movimientos mapuche no existe un proyecto etnonacional, no existe el propósito de formar un nuevo estado nacional de todos los mapuche separado del Estado de Chile. Por el contrario, con la excepción de la Coordinadora, las otras organizaciones demandan una adecuada participación en el Estado de Chile y no su reemplazo por otro.

Los movimientos mapuche están principalmente preocupados de recuperar sus tierras, de lograr derechos sobre los recursos naturales, de poder tomar decisiones por sí mismos y tener una mayor incidencia en las decisiones de un Estado que debe pagarles lo que en, su opinión, es una deuda histórica contraída con ellos por haberlos sometido, expropiado y reducido.

No es un conflicto de una cultura contra otra. Tampoco una búsqueda de reconocimientos formales simbólicos y sin consecuencias. El actual movimiento mapuche, más allá de sus diferencias internas, es un movimiento indígena–campesino. Lo “étnico” no se ha separado de lo campesino. Los mapuche movilizados no son etnicistas.

El perfil más visible de la mayoría de las organizaciones mapuche es neoindigenista. Presiona para que el Estado genere mejores condiciones para su existencia y proyección. La Coordinadora pareciera tener otro perfil, más bien indianista, o autonomista, en el sentido que le hemos dado a este término. Desde esa posición autonomista puede orientarse hacia una transformación de la sociedad existente, convergiendo con otros sujetos sociales, o hacia formas propias en espacios regionales delimitados.

A mi juicio existe una gran distancia entre las ideas y teorías de algunos intelectuales, las reivindicaciones y demandas de las organizaciones mapuche y los mapuche concretos, como personas de carne y hueso, que tienen opiniones, actitudes y que participan, o no participan, de muy distinta manera en los actuales movimientos mapuche.

Por último, la conflictividad mapuche, no es una manifestación de etnicidad ni corresponde a la emergencia de las “nuevas identidades” ni a las contradicciones entre lo local y la globalización. Los mapuche – es cierto- se movilizan más fácilmente por sus demandas que otros sectores sociales. ¿Cómo se explica esta conflictividad colectiva de los mapuche?

A mi juicio la conflictividad mapuche tiene que ver con:

- La preservación, y redefinición en tanto indígenas, de una conciencia étnica, colectiva y congregacional, fuertemente asociada a percepciones de haber sido y ser objeto de injusticia, de abuso y discriminación. Otros sectores sociales han perdido y/o no han redefinido esta conciencia colectiva.
- La evidente situación de empobrecimiento, emigración y pérdida de lo que han considerado su patrimonio.
- La legítima e incuestionable relación con personas y organizaciones comprometidas con la crítica social y la transformación de nuestra sociedad.

- La relativa permisividad y tolerancia – cuando no apoyo y promoción-ideológica, teórica y practica, respecto a los “movimientos étnicos”.

En términos relativos, es más fácil adquirir conciencia social respecto a la situación de la población mapuche que respecto a la de otros sectores sociales. La cuestión mapuche muestra lo que se oculta más fácilmente en relación a otros sectores sociales: el brutal ejercicio del poder y la acumulación capitalista; la discriminación y la injusticia social. La mayor evidencia relativa de esta situación está asociada a:

- Una historia reciente y compartida en forma bastante homogénea.
- La existencia de una identidad étnica colectiva que se reconstruye en la resistencia y que permite la conciencia de un nosotros que experimenta, y padece, el ejercicio del poder.
- La “externalización” de los dominantes; la situación negativa en que se encuentran los mapuche es atribuida a “otros”, distintos, externos y por tanto más visibles. La cuestión mapuche genera más fácilmente conciencia, conflictividad y movilización social también por la permisividad y tolerancia relativa que ha tenido el sistema respecto a las demandas étnicas²³.

Como es fácil de observar, las interpretaciones respecto a la emergencia y las características de la actual cuestión mapuche desde la línea interpretativa que estoy asumiendo son otras y distintas a las que transmiten los etnicistas.

El carácter “étnico” de la nueva ola de movilizaciones mapuche se explica por un cambio en las condiciones y oportunidades que han existido para los mapuche. No se trata de la eclosión, (liberación, realización), de una identidad étnica reprimida o postergada sino que del aprovechamiento de oportunidades que se brindan para esta identidad al tiempo que se cierran oportunidades y posibilidades para otras

23 Mientras lo “étnico” no sea “ideológico”, o “político”; mientras lo étnico sólo sea supuestamente “antropológico” y no tenga que ver con las clases sociales; mientras esté relativamente controlado, lo étnico no sólo es tolerado –preocuparse por lo étnico es incluso de “buen gusto”- si no que estimulado.

El respeto a la diversidad, el relativismo, el culto a “lo local”, a la “autonomía”, a lo “ecológico” y a lo irracional se suman a las preocupaciones por el “género”, la edad y la etnicidad para ocultar, (por reemplazo), los problemas de la explotación, la dominación, la alienación y el poder e intentar evitar, (o, a lo menos, no contribuir a), las luchas sociales, ideológicas y políticas capaces de un cambio significativo de nuestras sociedades.

identidades. Se construye una “nueva identidad” - étnica- que permita contener las identidades ahora reprimidas o inviábiles. Las identidades de pobre, de campesino, de proletario, no desaparecen sino que adquieren la forma de esta nueva identidad étnica.

Las movilizaciones mapuche, y en general indígenas, de los últimos años no han sido si son exclusivamente étnicas, (menos aún etnonacionales). Han sido también movilizaciones campesinas, movilizaciones políticas.

La emergencia indígena no sólo es etnicista. Existe una ideología etnicista, intelectuales etnicistas, y ello ejerce una considerable influencia en una parte de los dirigentes indígenas; pero no es cierto que la mayoría de los indígenas, ni tampoco de las organizaciones indígenas, hayan asumido el etnicismo abandonando sus otras identidades.

No debe confundirse la utilización de lo étnico, por parte de los movimientos indios, con una re – etnificación, o “etnogénesis”, entendida en términos culturales como afirma Bengoa²⁴.

Por otra parte, lo que emerge en los últimos años son movimientos indios y un pensamiento etnicista. Ambas emergencias se producen, no por simple coincidencia, cuando han sido brutalmente reprimidos y declinan otros movimientos sociales y otras ideas. Se hacen notables por ausencia, en comparación a otros actores que han perdido protagonismo. Y su notoriedad y presencia es estimulada por quienes han buscado y buscan reemplazar esas viejas movilizaciones - de izquierda, clasistas, revolucionarias- y el pensamiento marxista por las nuevas identidades y el pensamiento posmodernista.

Algunos nuevos dirigentes surgen por que se les tolera, permite y estimula; mientras los de antes son liquidados, reprimidos y excluidos. Algo parecido sucede con las organizaciones. Los intelectuales etnicistas adquieren relieve y éxito en las mismas condiciones.

24 Bengoa, J. 2000.

Un número importante de mapuche se han etnificado en otros ámbitos y de otras formas. Junto con asumir una identidad étnica –indígena mapuche- legalmente reconocido y valorada, asumen las tareas de “recuperar” la cultura y desarrollan ritualmente esta identidad. Se intenta que no se pierda – y que se desarrolle- el mapudungún. Se intenta identificar y preservar el patrimonio cultural. Se trata de incorporar contenidos culturales al currículum de estudios. Se trabaja en una educación y una salud intercultural bilingüe.

Junto con lo anterior, saludarse en mapudungún, usar algunas palabras oportunamente, realizar algunas ceremonias y juegos, reproducir y repetir algunos episodios de la historia, así como mitos y leyendas se transforman en prácticas rituales identitarias. Estas simulan una cultura pero sólo son importantes componentes de una identidad colectiva. Las prácticas rituales identitarias incluyen redescubrir elementos de la cultura material, utensilios, remedios, comidas, música, etc. No pocos dirigentes, “autoridades tradicionales” e intelectuales mapuche hacen lo mismo enfatizando – y construyendo- sus características étnicas.

A través de prácticas y actitudes como las mencionadas una parte de los mapuche se etnifica. Esta etnificación –necesario es decirlo- es oportuna y beneficiosa para numerosos mapuche. (Para algunos, que traspasan los límites de lo tolerado, es insuficiente en tanto preservación y recuperación y se transforma en forma de lucha).

La discriminación positiva, los reconocimientos y solidaridades han hecho que florezcan y proliferen variadas manifestaciones étnicas. Han surgido autoridades, dirigentes e intelectuales étnicos o etnicistas. Existen organizaciones, proyectos, becas, subsidios, apoyos y tratos preferenciales para la etnificación.

Junto con lo anterior: lo étnico ha adquirido un valor de uso y, como es lógico, un valor de cambio. Numerosas personas quieren conocer, aprehender, adquirir – de distintas maneras- lo étnico. Probablemente, con significados “étnicos”- se repite y multiplica la “industria de lo exótico”. Lo mapuche está de moda.

Todo esto es, sin duda, genera una cierta etnificación de los mapuche; de un sector importante de los mapuche²⁵. Con la misma certeza puedo afirmar que no es recuperación de la cultura mapuche ni tampoco ir construyendo una nueva cultura mapuche. La etnificación de los mapuche es, hasta ahora, otra forma de integración social y cultural.

Un sector de los mapuche, algunos antropólogos y otros intelectuales; una parte de los políticos pretenden transformar la subcultura ritual identitaria de los mapuche en una cultura. No pocos quieren sacarla – como el mago saca el conejo del sombrero- de esa subcultura que permitiría “rescatar” la cultura mapuche del pasado. En este sentido el proceso de etnificación confunde la identidad étnica con la cultura y reduce la segunda a la cultura mapuche del pasado o, peor aún, a la reconstrucción teórica de una “cultura mapuche”.

No todos los mapuche están en esta posición. Su núcleo es más bien ideológico, se produce y reproduce, en ciertas condiciones en que convergen el ganarse la vida, las posiciones políticas, las orientaciones teóricas etc. Este núcleo busca una reproducción y “acumulación ampliada” de lo que considera su capital “social”, “cultural” y “simbólico” – no es casual el interés que manifiestan por estos conceptos- y, en algunos casos, también de ese otro capital, el supuestamente pasado de moda, que proporciona mas de alguna ganancia o beneficio llenos de actualidad y vigencia.

25 Se carece de información respecto a las proporciones de la población mapuche que podrían considerarse más o menos etnificados.

10.3

ETNIFICACIÓN DE LAS POLÍTICAS Y PROPOSICIONES

En Chile, durante el siglo XX, la mayor parte de las políticas gubernamentales y no gubernamentales respecto a los mapuche han correspondido y siguen correspondiendo al indigenismo integracionista²⁶. Ese fue el carácter del Pacto de Nueva Imperial, de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), y de la actual Ley Indígena. Ese es el carácter de las políticas indígenas de los tres Gobiernos de la Concertación.

Las excepciones a este tipo de indigenismo han sido las políticas liberales, especialmente la impuesta por el Gobierno Militar, y las políticas revolucionarias, en especial las que formaron parte, o estuvieron asociadas, a la “vía chilena al socialismo” de Salvador Allende y la Unidad Popular, que han intentado sumar a los mapuche a proyectos de transformación cualitativa de la sociedad capitalista.

La etnificación de las políticas y acciones hacia los mapuche toma forma a través de una crítica al indigenismo que da lugar al llamado neoindigenismo, y también etnicismo o etnopolulismo.

Se trata de un “nuevo” indigenismo porque critica al indigenismo integracionista y privilegia la diversidad y la diferenciación cultural. Esta posición se gesta a finales de la década de los sesenta, y en especial a partir de 1968, con la manifestación abierta de posiciones críticas al indigenismo integracionista ²⁷.

“Esta corriente, autodenominada “crítica”, se enfrenta al indigenismo integracionista por considerar que la política de integración de los grupos indígenas al sistema capitalista significa la disolución de las comunidades indias; naturalmente pone de relieve los efectos desfavorables del mundo “occidental” sobre las comunidades indígenas. Por ello, se rechaza la integración al sistema capitalista y se reivindica el derecho que tienen estos grupos de conservar su identidad por una

26 Ver Capítulo Tres.

27 En los años setenta tendrán un significativo estímulo con las Declaraciones de Barbados.

vía “indígena”. Esta corriente teórica – política fue conocida más adelante como *etnicista o etnopopulista*”²⁸.

El neoindigenismo asume la “defensa” de lo que considera son los “intereses” indígenas; intereses que se definen en una perspectiva étnica y en términos de relaciones inter étnicas. Se la considera populismo por su apelación al pueblo recurriendo a una idealización de los sistemas socioeconómicos no capitalistas y a críticas al capitalismo que no desembocan en alternativas políticas y económicas viables en el mundo actual.

El “neoindigenismo” busca apoyar o defender a los indígenas en términos de sus relaciones interétnicas con los no indígenas. Y se propone “mejorar” las actuales sociedades latinoamericanas con nuevas formas de relaciones interétnicas; con un “nuevo trato”, (o pacto), entre indígenas y criollos.

Las sociedades latinoamericanas estarían divididas, o diferenciadas, en dos “mundos”: el “mundo occidental” y el “mundo indígena”²⁹. Esta diferenciación sería mucho más significativa e importante que otras diferenciaciones sociales; y desde luego, más relevante que la diferenciación entre clases sociales. Existiría una contradicción fundamental entre la civilización india y la sociedad y la cultura nacional ya que estas últimas tienen un carácter “occidental”.

Según el etnicismo y el neoindigenismo, ninguna “revolución a la occidental” puede ser una solución para los indígenas. Los indígenas necesitan una opción para la “civilización india”, fuera de lo nacional - occidental. Necesitan un proyecto propio, un “proyecto indio”.

El neoindigenismo, al igual que el indigenismo integracionista, reduce la cuestión étnico- nacional a un asunto cultural. Acomoda el concepto de cultura hasta hacerlo coincidir, erróneamente, con el de identidad étnica y busca superar el enfrentamiento de dos “culturas” (en verdad identidades sociales en ciertos ámbitos), asegurando

28 Héctor Díaz Polanco (1985).

29 Estos tienden a ser tratados en términos estereotipados y valorativos. (ver Sánchez: 1987: 106).

la continuidad de las “culturas” indígenas. En esta postura, las relaciones “inter culturales” excluyen aspectos como el tipo de sociedad, las clases sociales, el poder político y el Estado.

El etnopolulismo delimita lo étnico como un espacio separado de la problemática nacional y, por tanto, susceptible de acciones estatales especializadas y restringidas que se circunscriben al ámbito de lo indígena. No es raro encontrar que los etnicistas reclaman el importante papel promotor que debiera desempeñar el Estado respecto a los proyectos etnicistas. Se considera que el proyecto étnico no es incompatible con el proyecto que impulsa el Estado sino que estos son complementarios.

No debiera causar extrañeza, por lo tanto, que *“en algunos países de América Latina ideólogos etnicistas, (e incluso indígenas bajo su influencia ideológico – política), no consideren contradictorio participar en la política oficial indigenista del Estado; (como aliados o directamente como funcionarios de diversos rangos). Este fenómeno comenzó a ser muy frecuente, sobretudo a partir del momento en que el clásico indigenismo integracionista comenzó a manifestar sus debilidades e ineficiencias y algunos Estados adoptaron la retórica y premisas etnopolulistas”*. Esto comenzó a ocurrir a partir de la segunda mitad de los setenta.

El discurso y los planteamientos etnopolulistas aparecieron como los más adecuados para reencauzar la política del Estado hacia los indígenas. “Ello permitiría recuperar la legitimidad y la credibilidad y restablecer el consenso perdido por el estado entre los grupos indígenas, aprovechando sobre todo un discurso “nuevo” que como el etnicista ponía especial énfasis en una vehemente – aunque abstracta- defensa de los “derechos” étnicos. Así, al parecer de buenas a primeras, el discurso oficial sufrió una transformación: en algunos países se admitió el carácter “pluricultural” de la sociedad, se adoptó un enfoque “bilingüe – bicultural” para la educación en zonas indígenas, se propuso un indigenismo “participativo”, etc.”

Muchos antropólogos e indígenas etnicistas, (calificados por algunos como “caciques ilustrados” o “indios profesionales”), en América Latina se integraron a los

aparatos del Estado para ocuparse de las cuestiones étnicas. “De este modo una corriente que se manifestó como crítica del sistema indigenista, devino en pocos años en una concepción netamente orgánica e identificada con el poder”³⁰.

La política indigenista del Estado pasó a basarse, en muchos casos, en los planteamientos básicos del etnicismo, otrora impugnador del integracionismo. “La crítica etnicista no concluyó en la anulación de la política indigenista, sino en la instauración de otro indigenismo. El etnicismo se convirtió en la política indigenista del estado; es lo que se ha denominado etnopolulismo”.

El etnicismo difundido en América Latina ha adoptado varias modalidades particulares, tales como el llamado *etnodesarrollo* (una versión tecnocrática de los tópicos etnicistas) y la agresiva teoría denominada del cuarto *mundo*³¹.

La búsqueda del etnodesarrollo como posición frente a la cuestión mapuche tropieza con las esperables ambigüedades y contradicciones propias de este concepto.

Mientras algunos pretenden destacar un desarrollo crítico y alternativo al “occidental” otros optan por no referirse al “etno” y lo definen como “...mejorar las condiciones de vida sin perder la propia identidad como pueblo indígena” (¿para qué llamarlo etnodesarrollo entonces?) Otros, más prudentes, hablan de “autodesarrollo” o lo relacionan, en un plano general y teórico, con la política y el autogobierno.

Respecto al etnodesarrollo Bonfil Batalla señala:

*“El etnodesarrollo puede entenderse como la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Esa capacidad autónoma en macrosociedades complejas y plurales como las que integran América latina de hoy sólo puede alcanzarse si esas sociedades, (en este caso los pueblos indios), constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación, es decir de gobernarse a sí mismas, de tomar sus propias determinaciones”*³².

30 Sánchez, C. 1987.

31 Una breve explicación de esta modalidad en Sánchez, C. 1987: 109.

32 Batalla, Bonfil; 1981.

Una posición prudente y aterrizada en la realidad concreta de los mapuche es la que podemos asociar al concepto de autodesarrollo que propone Mauricio Huenchulaf:

“El autodesarrollo comporta la generación y ejecución de procesos socialmente participativos, dinamizadores de las potencialidades sociales, culturales y productivas de los pueblos indígenas y de las comunidades e individuos que forman parte de ellas. No se trata únicamente de fortalecer sus vulnerables y precarias economías, o de, en términos igualmente sectoriales, posibilitar el acceso a los servicios, sino más bien de desencadenar procesos que permitan a las comunidades y organizaciones indígenas afianzar su capacidad de gestión interna, para que de este modo sean ellas mismas las que procuren la solución a sus problemas con el apoyo del Estado”³³.

Lo “étnico” de esta posición desarrollista tiene que ver con la identidad étnica, (no con una cultura y sociedad diferente), con la participación y desarrollo de un sujeto social que busque el mayor control cultural posible respecto a su propio desarrollo. Por ello es denominado autodesarrollo, (mapuche o indígena, agregaría yo), y no “etnodesarrollo”; término con el que terminamos atrapados en el etnicismo y el neoindigenismo.

En Chile el “neoindigenismo” se hace presente con la transición a la democracia. Formará parte de las políticas de la Concertación y será combinado con el indigenismo integracionista por los Gobiernos de la Concertación. El discurso oficial, o predominante, sobre la cuestión mapuche es “neoindigenista”. Las perspectivas, análisis y propuestas oscilan en un amplio espectro que va desde las posiciones indigenistas más tradicionales hasta un “apoyo” a las posiciones indianistas de algunas organizaciones mapuche en lo que se ha llamado “etnopolulismo”. Una de las variantes de esta posición neoindigenista es el etnonacionalismo³⁴.

Otra forma de etnificación de las políticas y acciones en relación a los mapuche –y los indígenas en general- es el *indianismo*. Estamos denominando “indianismo”

33 Huenchulaf, Mauricio; 1994.

34 Ver Foerster, R. 1999 y Saavedra A. 2002

a la posición que sostiene que son los indígenas los que deben resolver sus problemas sin ingerencia de los no indígenas. Según esta posición serían los indios, en forma autónoma, los que deben hacer sus diagnósticos y emprender distintas acciones para lograr sus propios proyectos.

En las posiciones indianistas ha tenido un peso significativo el etnicismo. No obstante no todos los movimientos “autónomos” indios son etnicistas. Por el contrario, existen movimientos indios que se inclinan hacia posiciones indigenistas tradicionales, (negociación de una integración en mejores condiciones), o hacia posiciones marxistas, (convergencia en un proceso revolucionario).

El llamado “pensamiento político indio” y el “panindianismo”³⁵ han sido, y son, una de las expresiones del indianismo. A pesar de su difusión y uso por los ideólogos del etnopopulismo estoy convencido que no son la posición predominantes en los principales movimientos indígenas de América Latina. Sus posiciones, indianistas y autonomistas, no pueden ser reducidas al “panindianismo” como pretenden no pocos intelectuales que escriben sobre estos asuntos.

La ideología indigenista no es nueva en América ni en Chile. En la década de 1980, no obstante, se producirá un “renacimiento” de la cuestión indígena, (o india), a partir de las críticas al indigenismo y la aparición explícita del denominado “indianismo”. Este interés por los pueblos indígenas o indios de América irá creciendo y se hará más público y visible hacia 1992; año en que se cumplieron 500 años de la llegada de Cristóbal Colón.

En Chile, la reaparición de la cuestión mapuche, y de la temática indígena en general, como asunto público, se relaciona, sin duda, con las leyes de división de las comunidades dictadas por el Gobierno Militar pero es también, y de manera importante, una consecuencia de este “renacimiento” generalizado de lo indígena.

35 Este pensamiento partiría de una “negación de occidente”. El indio habría resistido a la invasión sin ser conquistado y su civilización continuaría viva en una práctica cotidiana, en la memoria colectiva y en una historia recuperable. La civilización india de América sería una, con una diversidad análoga a la de occidente; a partir de ello es posible asumir un proyecto civilizatorio único, diferente del occidental. Una vez que se logre la descolonización esta civilización india podrá instaurar su propio proyecto. Las culturas indias tienen una superioridad moral respecto a las de occidente; es posible recuperar toda la grandeza alcanzada por civilización india liberándose de los vicios degradantes que imponen las relaciones con occidente. Una diferencia fundamental entre la cultura india y la occidental es su relación con la naturaleza. Mientras occidente se jacta de dominarla, las culturas indias basan su relación en una integración con la naturaleza. La historia escrita por el invasor es una historia falsa; es necesario descolonizar la historia. Sobre esta posición respecto a la cuestión indígena puede verse Barre, Marie Chantal; 1983.

No es, en Chile, un movimiento indio autónomo el que repone el asunto mapuche, (indígena o indio), en la década de los ochenta. La cuestión mapuche es repuesta en la escena pública por un sector de las Iglesias, por algunas organizaciones políticas, por las ONGs y la Cooperación Internacional. Para ello cuentan, por supuesto, con el apoyo de dirigentes mapuche y de una parte de la población mapuche.

El papel desempeñado por los “agentes externos” en este renacimiento de lo mapuche es, otra vez, como en la década de los sesenta, muy significativo. Es en este proceso que emergen algunos intelectuales e ideólogos, mapuche y no mapuche, que harán público un renovado discurso respecto a los mapuche. Este interés “externo” por los mapuche tiene varias explicaciones. Los intereses y perspectivas de tres sectores de la sociedad chilena de esos años -el Gobierno Militar, la izquierda anticapitalista y la oposición concertacionista- son de especial importancia para entender las características que asumiría el asunto mapuche como preocupación pública nacional.

El Gobierno Militar repone, públicamente, la cuestión mapuche al decretar la división de las comunidades y emprender una política liberal “igualitaria” que de un mismo trato a los todos los ciudadanos chilenos, sean estos indígenas o no.

Un sector de la izquierda política, que a la postre resultó minoritario y excluido en el proceso de transición a la democracia, buscaba sumar fuerzas con los mapuche para resistir a la Dictadura y para pasar a una ofensiva que permitiera establecer un régimen popular y democrático en una perspectiva que era, sin duda, crítica al neoliberalismo y el capitalismo.

La izquierda anticapitalista concurrió a restablecer la cuestión mapuche como asunto público porque los mapuche estaban siendo directamente afectados por el Gobierno Militar, porque eran importantes en la perspectiva de la movilización popular necesaria para derrotar a la Dictadura y necesaria para transformar la sociedad chilena estableciendo formas democráticas de poder popular. Como respaldo a esta afirmación es conveniente recordar el papel que desempeñó la izquierda en la reorganización de los mapuche.

Otro sector de la sociedad chilena, que estamos denominado oposición concertacionista y que resultó mayoritario y triunfador en términos electorales al transformarse en la alianza de partidos conocida como Concertación de Partidos para la Democracia, estaba interesado en la cuestión mapuche por varias razones que resultaban convergentes. Les interesaba denunciar al pinochetismo en un tema sensible y de moda en el contexto de los derechos humanos; les interesaba incorporar a los mapuche a su movimiento de oposición democrática y, junto con “amenazar” con la cuestión mapuche, pasar a ser los controladores de sus demandas. Les interesaba garantizar que no se volvería a las tomas y que su movimiento no tenía nada que ver con la UP y el pasado. En este sentido el asunto “étnico”, (mapuche en este caso), constituía uno de los aspectos que permitía al sector político que analizamos, separar aguas respecto a los marxistas y ponerse a tono con la posmodernidad.

No es casual que un sector de la Concertación lidere esta reposición de la cuestión mapuche; que ésta la incorpore en su Programa de Gobierno y que las mismas tendencias, cuando no las mismas personas, promuevan el Pacto de Nueva Imperial, se hagan cargo de la CEPI y establezcan la nueva institucionalidad indigenista vigente hasta nuestros días. Tampoco es casualidad que el otro sector de oposición antidictatorial, más débil en el contexto de la transición, no suscriba ese Pacto ni la política indigenista de la Concertación. Es justamente desde este sector que emergerá un movimiento indianista, más autónomo y rupturista. Nace desde la izquierda. Este sector repondrá la cuestión mapuche con sus movilizaciones y conflictos y con un discurso de tipo indianista, contrario al indigenismo, y contrario a la politización que representaba la Concertación.

La “despolitización” de este sector mapuche se produce como una respuesta a las políticas de la Concertación y no como la separación respecto a una izquierda no concertacionista, (llamada con mala intención “no democrática” o “rupturista”), que en los hechos e implicancias para los mapuche debió parecer que se esfumaba en el aire.

Para este sector mapuche, que se propone seguir luchando por la solución a sus problemas, la “retnificación” aparece como un camino viable, posible, contando con sus propias fuerzas, como indios, y con una acogida ideológica que no sólo era estimulante sino que les brindaba apoyo.

Resumiendo, los mapuche se hacen noticia debido a la acción convergente, en este plano, de tres protagonistas: el pinochetismo que busca liberalizar la situación de los mapuche; la emergente coalición política denominada Concertación para la Democracia, que adopta una activa política neoindigenista, y los nacientes movimientos indianistas que irrumpirán con una “nueva ola” de conflictos y nuevas ideas.

Los tres Gobiernos de la Concertación han asumido una posición indigenista y neoindigenista. Se combinan acciones de integración de los mapuche a la sociedad nacional, y a sus logros, con algunas disposiciones formales y un discurso etnopolulista que reconoce y respeta la diversidad cultural. La actual Ley indígena tiene este doble carácter; el mismo que tuvo la CEPI y que tienen las actividades de la CONADI y las diversas “mesas”, grupos de trabajo y comisiones establecidas por estos gobiernos. El “Programa Orígenes” y la “Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato” – más recientemente- son buenas manifestaciones de este neoindigenismo y etnopolulismo. Numerosos intelectuales y profesionales que trabajan, de una u otra manera, para el Gobierno son cooptados para posiciones indigenistas de integración de los mapuche a pesar de su discurso etnopolulista. No pocos promueven o participan activamente en estas políticas gubernamentales.

Frente a “las tomas”, y otras movilizaciones combativas de los mapuche, las estrategias gubernamentales han sido, y seguirán siendo, las de dividirlos en dos sectores: uno formado por “violentistas”, “rupturistas” –hoy en día terroristas- y otro constituido por aquellos que aceptan las reglas del juego, estando dispuestos a conversar y trabajar juntos. Con los mapuche que aceptan las reglas del juego se dialoga; a los violentistas se les reprime, se los amenaza con el uso de la fuerza y se les encarcela.

El indigenismo y neoindigenismo de los Gobiernos de la Concertación, en todo caso, es de muy poca importancia para estos frente a las prioridades principales de garantizar y apoyar a los empresarios y el libre funcionamiento del mercado. Las políticas indigenistas de estos gobiernos, y sus intelectuales orgánicos, están claramente subordinadas a las políticas de apoyo al neoliberalismo y a sus expresiones políticas en el carácter del Estado.

Justamente por lo anterior: el reduccionismo de los actuales conflictos mapuche a problemas de “reconocimiento” y el esbozo de salidas o proposiciones que consisten en reconocimientos formales y en reformas legales que no cambian el carácter real de la sociedad capitalista, ni sus formas neoliberales, es también neoindigenismo, integración de los indígenas como dominados. Incluso esa salida, para el supuesto etnonacionalismo, que establecería un Estado multinacional, (o el reconocimiento internacional de pequeños estados étnicos), es integracionista y su carácter la incluye en las posiciones del neoindigenismo.

No tengo dudas de que “el nuevo trato” que se pretendió definir con la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, será etnopolulista y no significará cambios significativos en las políticas gubernamentales. Dado el carácter del poder político de la sociedad chilena actual y las características de sus gobiernos, plantear que el asunto central de la cuestión mapuche es el “reconocimiento” constituye un discurso etnopolulista que no conduce a superar los principales problemas de los mapuche.

Es evidente que numerosos intelectuales que trabajan respecto a la cuestión mapuche tienen otras interpretaciones respecto a los actuales movimientos mapuche. Respecto a las políticas que permitirían superar los problemas buena parte de ellos combina políticas indigenistas, de corte tradicional, con posiciones neoindigenistas. Para muestra un botón: Foerster plantea, como una alternativa al indigenismo tradicional, una “opción” que consistiría en *“...el reconocimiento de los mapuche como etno – nación; llevar más lejos el giro copernicano, es decir, pasar de lo étnico a lo nacional, pero sin poner en cuestión la unidad política del*

país. De este segundo escenario se derivarían ciertas consecuencias relevantes en términos de estrategia estatal. Destaquemos tres: la primera, que nuestro país (Estado) debería asumirse como multinacional, aunque unido políticamente bajo el mismo Estado; segundo, que los conflictos con la etnonación mapuche deberían ser encarados en una mesa de conversación donde tomen parte los representantes de cada uno de los pueblos y se les reconozca como interlocutores en igualdad de condiciones; tercero, lo anterior evitaría que se acumularan agravios entre los pueblos, descargando a la historia actual y futura de tensiones aptas para motivar la violencia”³⁶.

Desde la década de 1980 las políticas y acciones hacia los mapuche se han etnificado a partir de varios actores sociales entre los que destacan las iglesias, numerosas ONGs, los partidos políticos “renovados” y, a partir de 1990, los tres gobiernos de la Concertación³⁷. El “descubrimiento” y aceptación de religiosidades “étnicas” compatibles con una evangelización bien traducida y contextualizada, así como tolerante de los sincretismos, es convergente con políticas “renovadas” que buscan incentivar nuevas identidades colectivas –nuevos actores sociales– que reemplacen a identidades y actores que no sólo no son aceptables por revolucionarios y marxistas sino que parecen derrumbarse. Y esta convergencia, en Chile, coincide con una transición negociada a la democracia. Una etnificación de las políticas hacia los mapuche resulta ventajosa. Para los mapuche, a su vez, significa una posibilidad tolerada y con aliados.

Este es el contexto que explica el “Pacto de Nueva Imperial” y sus antecedentes en los Centros Culturales así como la emergencia del neindigenismo y proceso de etnificación de las políticas hacia los indígenas.

Las políticas de la Concertación, y sus Gobiernos, hacia los indígenas, como la CEPI y la Ley indígena actualmente vigente tienen este carácter. La etnificación

³⁶ Foerster R. 1999: 57.

³⁷ En verdad las políticas y acciones de los Gobiernos de la Concertación se han etnificado menos de lo que muestra el discurso. En la práctica muchas son acciones no relacionadas con la etnicidad – y sí con salir de la pobreza campesina y la injusticia- empaquetadas en un discurso etnopopulista, en espacios y oportunidades “inter étnicas”.

se manifiesta además en el discurso y en actitudes que conducen – por ejemplo- a realizar, aceptar y difundir un Censo de Población, el de 1992, que aumentó el tamaño de la población mapuche en más de 300.000 personas.

La Ley Indígena, las políticas de Educación Intercultural Bilingüe y de Salud Intercultural son claras expresiones de políticas etnicistas. Estas políticas son, por lo demás, explícitas en los informes y trabajos de las varias Comisiones que trabajan sobre la “cuestión indígena”. La última de ellas –Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato- concluye planteando como asunto central el reconocimiento de los mapuche como pueblo indígena.

La llamada “etnificación” no es la emergencia de algo que se mantenía oculto, reprimido, no reconocido, (de ahí el énfasis en los reconocimientos), o invisible. Es una construcción social que ocurre por el establecimiento de ciertas condiciones históricas identificables y por la convergencia, (que no excluye negociaciones, pactos y también manipulaciones), de intereses, ideologías y conductas.

La etnificación no ocurre “desde abajo y desde adentro” de los mapuche; no es una eclosión de la etnicidad reprimida – llámese nativismo, cultura o identidad negada- es una posibilidad y una oferta que se hace desde ciertos sectores de la sociedad. Quienes “arman en cuento” de la etnificación, lo proponen y ofrecen a los mapuche – lo que por lo demás ocurre en muchos otros sitios- son sectores intelectuales que si emergen con fuerza en el proceso de transición negociada a la democracia, la crisis del socialismo y el supuesto fin de “la modernidad”.

Es un proceso internacional y nacional el que gesta e instala la etnificación. La crítica teórica e ideológica al marxismo – acompañada en Chile, y otros lugares, de una brutal crítica práctica consistente en la represión y el amedrentamiento – va acompañada de la “emergencia” de importantes apoyos y de nuevas y renovadas oportunidades. Así se va perfilando un espacio para las “nuevas identidades” y otros temas de moda o emergentes hacia los que confluyen los intelectuales y los políticos que necesitan sobrevivir, encontrar alternativas y separar aguas respecto a una izquierda que – en el muy mejor de los casos- les parece “inviabile”...y muy pronto, por supuesto, pasada de moda.

El considerable apoyo prestado por la “cooperación internacional” se manifiesta, entre otras formas, en la proliferación y desarrollo de numerosas ONG’s y en la realización de proyectos en los temas que les interesan, aquellos financiables, que no casualmente remiten a los nuevos temas. Entre estos – junto con los de la mujer, el medio ambiente, las identidades sexuales, los jóvenes, etc.- aparecen los indios o indígenas considerados en tanto “etnias”³⁸. El fenómeno de las ONG’s se relaciona, también, con algunos sectores de chilenos en el exilio que se suman –jubilosos, resignados o sin alternativas- a las nuevas ideas. Ni las iglesias, católica y no católicas, ni la socialdemocracia, son ajenas a este proceso. Como no lo son las numerosas y diferentes “agencias de cooperación internacional”.

Con la emergencia del neoliberalismo – y la adhesión a este por parte de una “izquierda renovada”- se establece un mercado de proyectos en que lo indígena, considerado “étnicamente”, es competitivo; ergo: puede existir. La coyuntura de los 500 años del descubrimiento de América ofrece oportunidades que se aprovechan.

En el contexto de la transición la elite más activa de la emergente “oposición democrática” – que se transformará en la gobernante Concertación de Partidos para la Democracia- busca bases sociales de apoyo. Pero estas deben ser toleradas, si no aceptadas, en una transición democrática. Además deben mostrar una “renovación” que rompa con la lucha de clases y el “movimiento popular”. Y también, asunto no menor, estas bases de apoyo deben ser relativamente manejables. Si se asocian a conflictos se espera que estos sean de “baja intensidad”. Y si la conflictividad existe se trata de poder manejarla; de que sea una conflictividad gobernable, o supuestamente gobernable; (no olvidemos que la gobernabilidad ha sido otro asunto – y no casualmente- de moda).

La etnificación de la cuestión mapuche y los mapuche de carne y hueso fueron una oportunidad. Y se aprovechó. Para los mapuche también fue una oportunidad y la utilizaron de distintas formas y como mejor pudieron.

38 No es casual que la crítica a perspectivas “anteriores” respecto a los indígenas sea tildada de “sociológica” o de “clasista” y que emerja una visión “antropológica” en contextos en que se cierran y reprimen las escuelas de sociología y se persigue a los “clasistas” al tiempo que se permite, y estimula, a estos nuevos “antropólogos” dedicados a las “etnografías”.

La etnificación creó un espacio al que concurrieron – y concurren- personas mapuche y no mapuche porque tienen intereses convergentes. Un sector de intelectuales y dirigentes vive de esto. Otros muchos más obtienen o piensan que pueden obtener algunos beneficios o gratificaciones.

Este proceso de etnificación necesita ideas, discursos, símbolos y prácticas culturales que lo justifiquen y le den fuerza.

Al mismo tiempo la etnificación ofrece posibilidades de reunir, de congregar, de desarrollar sujeto colectivo para otros objetivos o por otras razones que poco o nada tienen que ver con la etnificación.

CAPITULO XI

CAPITULO XI

CONCLUSIONES

CAPITULO ONCE

CONCLUSIONES

Durante el siglo XX los mapuche experimentaron transformaciones muy significativas. Entre estas transformaciones hay una fundamental y es que han dejado de ser sociedades mapuche y una cultura mapuche. Ello a pesar de que en los últimos años han sido parte de un proceso político de “etnificación”

Al mismo tiempo, los mapuche no han desaparecido. Forman una numerosa población étnicamente diferenciada - una etnia - que manifiesta una activa identidad étnica acompañada de procesos de mestizaje biológico y cultural

En mi opinión, las principales tesis sostenidas y difundidas por numerosos intelectuales y aceptadas por no pocas personas respecto a los mapuche¹ son erróneas. En su lugar propongo las siguientes siete tesis.

1 Ver Capítulo Uno.

Tesis 1

Hacia fines del siglo XX los mapuche forman parte de la sociedad chilena; no están excluidos si no que, por el contrario, incluidos e integrados a esta sociedad

Los mapuche, hacia fines del siglo XX, no están excluidos de la sociedad chilena; muy por el contrario, forman parte de esta sociedad como un sector de sus ciudadanos, de sus hombres y mujeres. Los mapuche son parte de los viejos, los jóvenes, los adultos y los niños chilenos; son parte, importante por cierto, de los pobres chilenos. Los actuales mapuche están incluidos en la sociedad chilena como campesinos, asalariados, empleados y cuenta propia en la estructura de clases de la sociedad chilena. Están incluidos, además, como indígenas chilenos.

Esta inclusión, por cierto, no significa simetría. Los mapuche, junto con otros miles de asalariados, campesinos y trabajadores pobres están excluidos no de la sociedad pero si de buena parte de los procesos de toma de decisiones que afectan a la sociedad en su conjunto y de la distribución de los beneficios económicos y sociales. La relativa marginalidad de los mapuche es también compartida con otros miles de no mapuche que constituyen una población sobrante y poco funcional para los procesos de reproducción y acumulación de capital. Esta marginalidad ha sido parcial y transitoriamente revertida por el protagonismo alcanzado por los mapuche a partir de sus movilizaciones y, en los últimos años, en el contexto del proceso de "etnificación."

Los mapuche no forman o constituyen ningún tipo de sociedad distinta de la sociedad chilena. El hecho de que constituyan una etnia con una significativa identidad étnica no se traduce en que formen una o varias sociedades étnicas diferenciadas.

Los actuales mapuche no son un *grupo étnico*². No son una sociedad étnica. Hoy en día los mapuche ya no forman ningún tipo de sociedad separada o distinta del estado nacional de Chile.

2 Ver Capítulo Dos.

Tesis 2

La cultura de los actuales mapuche no es mapuche. La cultura mapuche, (o las culturas mapuche), dejaron de existir como realidades histórico sociales concretas

Los mapuche ya no son una cultura distinta, la cultura mapuche. La cultura de los mapuche dejó de ser mapuche y esa cultura – mapuche- se desintegró.

Si nos preguntamos cómo viven los mapuche de hoy difícilmente podemos afirmar que viven como mapuche. Sus formas de vida son las mismas que las de millones de personas no mapuche y esto incluye las “cosmovisiones” y la mayoría de sus prácticas culturales.

Pese a que numerosas personas se auto perciban, o auto identifiquen y declaren, como miembros de la cultura mapuche y que otros los consideren como miembros, portadores y representantes de la cultura mapuche; aún cuando se construyan y asuman ideológicamente relaciones y sistemas que aparecen como “biculturales” o “interculturales”, a pesar de todo esto: hoy en día no existe una cultura mapuche. La cultura mapuche existió. Es posible y necesario reconstruirla en términos teóricos. Esta cultura se formó y transformó durante un largo periodo de unos 1.400 años para colapsar en menos de 50 años por la integración forzada de la población mapuche al estado nacional de Chile. Existió, hoy no existe y es improbable –no imposible- que exista otra cultura mapuche.

En la actualidad hay presencias de lo que fue esa cultura mapuche. Queda, por sobre todo, una población étnica que mantiene, recuerda, reproduce y redefine elementos de la cultura mapuche en términos de una identidad étnica pero no como realización de una cultura en tanto sistema integral.

Habitualmente se afirma que los mapuche tienen una identidad cultural mapuche. ¿Es una afirmación adecuada? ¿Qué quiere decir?.

Si se quiere decir que la actual población mapuche es descendiente de personas que tenían una cultura mapuche; que son personas que han compartido una historia diferenciada en un conjunto de aspectos y que mantienen, y redefinen, algunos

elementos culturales; si se quiere decir que la población mapuche comparte los efectos de las percepciones y actitudes de los no mapuche así como un conjunto de percepciones y actitudes respecto a los mapuche y hacia los no mapuche; si todo lo anterior es lo que se quiere decir con identidad cultural mapuche se trataría de una afirmación válida. La población mapuche actual – en distinto grado y con diferentes formas- tendría una “identidad cultural mapuche” así definida³.

Si con el concepto de “identidad cultural mapuche” se está haciendo referencia a una supuesta cultura mapuche existente en la práctica social concreta de los actuales mapuche este concepto es erróneo. No existe una cultura mapuche y por lo tanto no es válido definir identidad cultural mapuche como pertenencia a una cultura, (o, en otro plano, pretender asumir relaciones “interculturales”).

La identidad étnica de los mapuche es – por supuesto- cultural. Este carácter cultural de esa identidad no le otorga sin embargo el estatus de cultura. La identidad étnica constituye una parte relativamente pequeña de la cultura de los mapuche, (cultura que no es mapuche), formando lo que he llamado subcultura ritual identitaria⁴.

Después de la reducción – y hasta avanzada la segunda mitad del siglo XX en algunos lugares- entre los mapuche existió una cultura distinta a la chilena, que podríamos considerar mapuche agregando el calificativo de dominada. Era una cultura que había dejado de ser autónoma y por ello la hemos denominado subcultura. Este segundo concepto, no obstante, suele usarse para designar realidades culturales de otra índole y no, en particular, para referirse a redefiniciones de culturas étnicas dominadas, como sería el caso de los mapuche. (Las subculturas suelen ser emergencias culturales al interior de otra cultura). Pudiera ser conveniente hablar de un proceso de transformación de la cultura autónoma mapuche en una cultura dominada y la posterior desintegración de esta. En la actual variante cultural chilena podría estar emergiendo una subcultura indígena mapuche asociada a la etnificación y en los ámbitos restringidos que hemos mencionado.

3 Me parece, no obstante, que es más adecuado calificar esta situación como “identidad étnica mapuche”, explicitando con claridad que se trata de una población étnica y no de un grupo étnico. Este último concepto implica, a mi juicio, la existencia de una sociedad.

4 Sobre los conceptos de cultura y subcultura ver Capítulo Dos.

Tesis 3

La identidad de los actuales mapuche está dada por un sistema de identidades sociales en que incluye una identidad étnica junto con otras importantes identidades sociales

La identidad de los actuales mapuche ya no está dada sólo y principalmente por su identidad étnica. O se acepta que la identidad mapuche desapareció junto con la desintegración de la cultura y las sociedades mapuche o se reconoce que la actual identidad mapuche está dada por un sistema de identidades sociales en que junto con la identidad étnica existen otras identidades de gran importancia como la identidad de indio, la identidad nacional, la identidad de clase, las identidades étnicas y de género etc.⁵

Los mapuche son, genéricamente, diferentes —en grado muy variable por cierto— de los chilenos por su identidad étnica y no por su cultura o por vivir en una o varias sociedades distintas.

¿Cuan significativa es esta identidad étnica para los mapuche y para quienes se relacionan con ellos?.

El peso, o significación de la identidad étnica para los mapuche es muy variable y depende de — además de rasgos personales más estables— de la oportunidad, la situación y el contexto. En ciertas circunstancias no se manifiesta o lo hace muy débilmente y en algunas se impone respecto a otras identidades colectivas.

La identidad étnica mapuche tiene componentes objetivos compartidos por todos los mapuche —el ser parte de una población con una historia particular distintiva y descendiente, (endogamia relativa), de los mapuche asentados en la reducciones— y un conjunto importante de componentes identitarios, objetivos y subjetivos, sumamente variables entre las diferentes personas mapuche.

⁵ Obviamente: se puede seguir porfiando en que aún existe una cultura y sociedades mapuche.

Las referencias a una historia distinta, a un territorio y una cultura propios son percepciones que remiten al pasado pero que constituyen importantes elementos simbólicos de la identidad mapuche.

La auto identificación como mapuche tiene varios y distintos significados: desde considerarse un descendiente lejano, con algún origen o antepasado mapuche hasta pensarse como muy diferente a los no mapuche por su cultura o “manera de ser”.

Desde el otro lado de una exagerada “alteridad” se identifica a otra persona como mapuche en función de aspectos – generalmente estereotipos- de muy distinta índole y se atribuye a estos significados que son también muy variables.

La identidad étnica mapuche se manifiesta también en un conjunto de prácticas culturales – que, como hemos dicho, están muy lejos de constituir una cultura- cuya función cultural es, precisamente, manifestar, reproducir, representar una identidad. Se trata de congregarse a quienes –y de congregarse con quienes- son parte de esa identidad colectiva. En este sentido se hace un uso “ritualizado” de la lengua para saludarse y compartir algunas palabras en mapudungún, se hace referencia y se asiste o participa (en muchísima menor medida) a algunas ceremonias, (nguillatun, awn, actividades de la machi- y juegos, (palín). Otras prácticas culturales identitarias – alimentos, vestuario, música, bailes- son circunstanciales y se realizan en algunas oportunidades con propósitos también identitarios.

Es del todo evidente que una parte –poco numerosa- de la población mapuche manifiesta una identidad étnica mucho más visible –y probablemente más fuerte- en términos “tradicionales” que la mayoría. Este segmento de los mapuche está formado por las llamadas “autoridades tradicionales”, por dirigentes, intelectuales y artistas y por algunos ancianos que aún mantienen ciertas tradiciones. En algunas localidades el mapudungún es todavía la lengua materna pero ello no está asociado al mantenimiento de la cultura tradicional.

El proceso de etnificación a que nos hemos referido incide en la existencia y desarrollo de esta identidad étnica y se retroalimenta de ella. Asumir y practicar

una identidad en estos términos puede acarrear beneficios, (no olvidemos la discriminación positiva), y para no pocas personas se transforma en una manera de ganarse la vida (caciques e indios “profesionales”).

En algunos ámbitos esta etnificación –casi profesionalizada- puede provocar daños a los propios mapuche, o actuar en términos de enajenación. Ello ocurre respecto a la educación, la salud y el conocimiento cuando se promueven alternativas – supuestamente culturales- que no son sino patrañas o caricaturas, útiles para congregarse en términos identitarios y para ganarse la vida pero en ningún caso alternativas a otras prácticas culturales.

Esta identidad étnica, con lo significativa que es, no configura por completo la identidad social de los actuales mapuche. Estos, junto con ser indígenas mapuche, son obreros, empleados y campesinos pobres al interior de la sociedad chilena y compartiendo su cultura. El reduccionismo de los mapuche a sólo una identidad social conlleva, a veces, interpretaciones “externalistas”. Las conductas que no corresponden a la identidad atribuida a los mapuche se explicarían por la acción de factores externos.

El etnicismo llega al extremo de excluir a las movilizaciones indígenas, que supuestamente no tienen un carácter étnico, del proceso de “emergencia indígena”. Sólo las movilizaciones que corresponden a lo que se supone es una identidad étnica son consideradas indígenas.

Tesis 4

La cuestión mapuche no es un asunto de relaciones interétnicas

Con la llegada de los españoles y la instalación de la sociedad colonial la situación y la historia de los mapuche empezó a ser algo más que relaciones entre etnias, (lo cual ya había comenzado a suceder con la conquista incaica de la zona picunche), y empezó a ser parte de la historia de sociedades y culturas, con clases sociales y estado, de carácter multiétnico. La integración forzada de los mapuche a la sociedad chilena, ocurrida a fines del siglo XIX, los transforma en indígenas chilenos. Simultáneamente los transforma en campesinos y, progresivamente, en empleados y asalariados pobres.

Desde mediados del siglo XX la situación y los problemas de los mapuche – así como los problemas que estos pudieran representar para los no mapuche- no se explican de manera principal por las relaciones interétnicas entre los mapuche y los no mapuche.

Es ilusorio buscar soluciones a la cuestión mapuche a través de los “reconocimientos” y un cambio de las relaciones interétnicas. En el mejor de los casos, (desde la perspectiva de un esfuerzo “étnico”), se trataría de relaciones entre un pueblo indígena y un Estado. O entre un pueblo indígena y otros actores o sujetos colectivos de las sociedades actuales. Los “no mapuche” no constituyen, a estos efectos, una o varias etnias.

Tesis 5

La historia de los mapuche del siglo XX no es una historia étnica e ínter étnica

En estrecha relación con la tesis anterior: pienso que la historia de los mapuche dejó de ser étnica e interétnica con la conquista y colonización de América. A partir de entonces pasó a ser parte de la historia de la expansión europea y de la génesis y desarrollo del capitalismo. Y pasó a serlo a través de la historia de la sociedad chilena.

Los grandes procesos históricos que han afectado y transformado a la población mapuche no corresponden a la historia de las relaciones entre dos o más etnias.

Un conjunto de etnias –entre ellas los mapuche y numerosas etnias europeas y no europeas- se transformaron, una y otra vez, en otros actores, agentes o protagonistas de sociedades y procesos que no pueden ser considerados étnicos o ínter étnicos. Naciones, clases sociales, fuerzas político – sociales, religiones e iglesias, movimientos sociales y muchas otras fueron las formas que adoptaron los protagonistas de la historia de la expansión europea y el desarrollo del capitalismo.

La proletarización, emigración y “occidentalización” de los mapuche no son procesos ínter étnicos. Las movilizaciones y demandas de los mapuche durante el siglo XX no son “étnicas” sino que campesinas e indígenas.

En el contexto reseñado más arriba la etnia mapuche tiene una historia. Esa historia, durante el siglo XX, es la historia de un pueblo indígena particular sometido e integrado a la estructura social de la sociedad chilena. En este proceso persiste lo étnico, y su historia. Ello ocurre a través de una subcultura ritual identitaria que incluyó, durante varias décadas, una endogamia étnica. Esta persistencia, no obstante, ya no es parte de una historia “étnica” si no que parte de la historia de la sociedad chilena y mundial.

Tesis 6

Los mapuche no son actualmente un pueblo (una sociedad o una nación) luchando por un proyecto etnonacional mapuche

Los mapuche no han transitado de demandas campesinas a demandas étnicas y de estas a demandas etnonacionales. Me parece mucho más correcto definir a las demandas mapuches como demandas indígenas mapuche; ello significa considerar que simultáneamente combinan cuestiones étnicas, indígenas, campesinas y de las diversas otras identidades sociales que tienen hoy los mapuche.

Los mapuche no luchan⁶ por una etnonación. La lucha de los mapuche es una lucha por ser reconocidos como pueblos indígenas; es una lucha por más poder, por acceso, control y utilización de recursos naturales, por autonomía territorial interna y relativa. Surge como exigencia, aparentemente posible, del reconocimiento de que fueron conquistados, sometidos y expropiados y que por ello pueden revertir, parcialmente, esta situación y, a lo menos, tener el derecho a ciertas compensaciones.

Las demandas territoriales de los mapuche, que sin duda existen, no son la reivindicación o búsqueda de un territorio nacional, no tienen un carácter nacionalista. Atribuirle el significado de “patria” a la idea de “madre tierra” es erróneo.

Las actuales demandas territoriales de los mapuche no han desplazado o sustituido a las demandas por tierras. La demanda de tierras “individuales” y la lucha por tierras usurpadas sigue siendo la base de las movilizaciones mapuche. Es a partir de estas que se repone la demanda territorial⁷.

6 Aún no considerando a muchos mapuche que no luchan por ninguna cosa y que se concentran en su vida privada sin participar en movilización social alguna.

7 Esto es explícitamente reconocido por los dirigentes mapuche y fácilmente observable para quien converse con los mapuche.

Atribuir carácter de “nacionales” a todos los sentimientos de solidaridad, lealtad y disposición al sacrificio por los miembros de un grupo de pertenencia; o el sentimiento de “hermandad” es un disparate. Tales sentimientos han existido en sociedades del más distinto tipo, en los grupos étnicos que no pueden considerarse naciones y existen en diversas sectas, organizaciones y grupos. Las naciones no son las únicas “comunidades imaginarias” por las que las personas están dispuestas a morir.

Tesis 7

Los actuales mapuche no rechazan la cultura “occidental”

La gran mayoría de la actual población mapuche no sólo no rechaza la cultura “occidental” si no que la encarna, valora y reproduce. Esto no excluye las críticas a diversos aspectos y características de esta cultura. Incluso en aquellos casos minoritarios en que se levanta o asume un discurso de rechazo a la cultura occidental “dominante” tal rechazo es parcial y asociado a una aceptación de la mayor parte de esta cultura. En este sentido es necesario distinguir entre los discursos y otras, igualmente importantes, prácticas culturales.

Entre los mapuche existen importantes sectores, probablemente mayoritarios, que han buscado, y buscan, “occidentalizarse”. Esto no sólo sucede entre quienes rechazan su identidad indígena mapuche si no que, también, entre muchos que la asumen. Buscan, en el segundo caso, modernizarse, vivir con los tiempos, utilizar los progresos y avances de esta cultura⁸.

Para los mapuche que reflexionan acerca de estos asuntos –al igual que para quien escribe- lo anterior no significa que la cultura “occidental” sea la única y mejor de las culturas, ni que no cambie. Significa que esta es la cultura que somos y que cualquier otra cultura que busquemos como alternativa sólo podrá ser encontrada desde esta cultura.

Las siete tesis que he presentado como alternativas a las tesis que considero erróneas respecto a los mapuche han sido explicadas y fundamentadas a lo largo de este libro. Sin esas explicaciones y fundamentaciones podrían ser reducidas al absurdo, con cierta facilidad, por quienes no las comparten. Valga lo anterior como una invitación a considerarlas como conclusiones – tentativas por cierto- del trabajo presentado.

8 Algunos, como G. Boccará (Boccará G. 1999b) consideran esto como una permanente hibridación. Otros, como García Canclini (García Canclini, 1989 (2001)) probablemente pensarán lo mismo.

Por último, y para terminar las conclusiones de este libro, destacaré un par de ideas que tienen, en mi opinión, una especial importancia más allá del caso de los mapuche.

La separación que hago entre cultura e identidad étnica –así como otras identidades colectivas- permite entender la existencia de una cultura compartida dentro de la cual hay múltiples identidades colectivas de carácter étnico, nacional o de otra índole. Pienso que históricamente la especie humana ha empezado a compartir una cultura –que es europea y capitalista- y que en muchos casos la diversidad es de identidades y no de culturas.

Identidad colectiva, -identidad étnica en este caso,- y cultura son conceptos que remiten a fenómenos, u objetos, diferentes. Ambos conceptos son de gran importancia. El concepto de cultura debe ser plenamente recuperado y desarrollado y ello debiera ser una de las tareas prioritarias de la antropología⁹.

Los mapuche tienen una identidad étnica como tales pero comparten una misma cultura con los chilenos, (y estos con muchas otras poblaciones). Las diferencias culturales –que existen en varios ámbitos- corresponden en mucho mayor medida a otras identidades colectivas, como las de pobre, de poblador rural o urbano, de joven o viejo.

Sostengo que los actuales mapuche no son una cultura sino que una población étnica con una cultura “chilena” (o mejor con la variante chilena de la cultura europea capitalista); o dicho de otra manera que hoy no existe una cultura mapuche.

He cambiado el nombre de este trabajo suprimiendo “las” para referirme a transformaciones de la población mapuche en el siglo XX. Estas transformaciones son tantas – y de tan diversa índole- que resultaba pretencioso intentar delimitarlas. Entre tantos cambios hay uno que no quisiera dejar de mencionar. Este es el de la

⁹ La etnografía, como el estudio del otro, de la otredad, la alteridad o como estudio de la etnicidad o de aspectos subjetivos e intersubjetivos corresponde al estudio de las identidades sociales (reduce la cultura a estos aspectos) y deja de lado el estudio de la cultura.

simultánea transformación histórica y biográfica –que se manifiesta en diferencias generacionales- que a partir del siglo XX adquiere una velocidad y, probablemente una conflictividad mucho mayor que en las sociedades de otros tiempos.

La población mapuche ha experimentado cambios notables de una a otra generación. Junto con ello se han producido significativas rupturas y conflictos entre generaciones. No es aventurado pensar en verdaderas subculturas de los grupos etéreos o generacionales que asumen –o no asumen- la etnicidad de manera muy diferente y que construyen sus identidades colectivas de una manera diferente.

Las tendencias a ver a los mapuche como una población homogénea –tendencia generalizada en la consideración de las etnias, las nacionalidades y otros colectivos humanos- impiden observar y estudiar muchas de sus características de importancia. Es probable, además, que esta heterogeneidad al interior de una etnia haya aumentado muchísimo siendo, también, una de las transformaciones de importancia de los mapuche en este siglo.

**REFERENCIAS
BIBLIOGRÁFICAS**

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Acevedo, Irma, 1989: "Sacrificios humanos y canibalismo ritual entre los araucanos (siglo XVI)" Tesis Universidad de Chile.

Aguirre Beltrán; 1970: "Obra Polémica". SEPINAH; México.

Aldunate Carlos, 1982: "El indígena y la frontera" en Sergio Villalobos et al. "Relaciones fronterizas en la Araucanía". Universidad Católica; Santiago de Chile.

Aldunate, Carlos, 1986: "Cultura Mapuche", (Serie Patrimonio Cultural Chileno. "Colección Culturas Aborígenes"), 3ª edición, Editorial Departamento de Extensión Cultural-Ministerio de Educación, Santiago.

Aldunate, Carlos, 1996: "Mapuche: Gente de la Tierra". En: Jorge Hidalgo; Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate, Pedro Mege (Comps.), pp. 11-139. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología. Editorial Andrés Bello. Santiago.

Alexander J. y Seidman S. (eds). 1990: Analytic debates: Understanding the relative autonomy of culture, en "Culture and Society"; Cambridge University Press, USA.

Alonqueo P. Martín: 1985: "Mapuche ayer y hoy". Editorial San Francisco; Santiago.

Alvarado M. :1995: "Sincretismo Religioso Latinoamericano y Pensamiento Católico". Univ. Blas Cañas, Santiago.

Anderson, 1993; "Comunidades imaginadas"; FCE, México

Aravena, A.: 1995: "Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano" en "Tierra, territorio y desarrollo indígena". Instituto de Estudios Indígenas; Universidad de La Frontera; Temuco, Chile.

Augusta, Felix: 1910: "Lecturas Araucanas". Prefectura Apostólica de las Misiones Capuchinas en la Araucanía. Valdivia.

Augusta, Fray Felix Jose, (1903), 1990: "Gramática mapuche" Editorial Séneca; Santiago.

Augusta, Fray Felix Jose, (1910), 1991a: "Lecturas Araucanas" Editorial Kushe; Temuco.

Augusta, Fray Felix Jose, (1916), 1991b: "Diccionario Araucano. Mapuche-español/ Español-mapuche. Editorial Kushe; Temuco.

Aukiñ Wallmapu ngulam, Consejo de Todas las Tierras, 1997: "El Pueblo Mapuche y sus Derechos Fundamentales". Wallmapuche; Temuco, Chile.

Austin Tomás, 2000: "Para Comprender el Concepto de Cultura" (en línea) -http://geocities.com/tomas_austin_cl/ant/cultura.htm.

Ávila, J. P. 1920, "La ciudad arribeña. Tucumán 1810 1816, Tucumán", Citado en Rosenzvalg, E. 1987: "Historia Social de Tucumán y del Azúcar. El Ingenio". Universidad nacional del Tucumán; Tomo II; San Miguel de Tucumán.

Aylwin José; 1990: "Tierra mapuche: derecho consuetudinario y legislación chilena" en "Entre la Ley y la Costumbre". Stavenhagen R. y Iturralde D (comp.) México.

Aylwin José; 1998: Prologo de "Ralco: ¿Modernidad o etnocidio en territorio mapuche?". Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera. Temuco 1998, Chile.

Aylwin, J. 1995, "Pueblos Indígenas, Territorio y Autonomía", en Pentukun N° 3, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. pp. 23-45.

Aylwin, J. 2000, "Antecedentes para la comprensión de los conflictos en el Territorio Mapuche", IEI-UFRO, Temuco.

Aylwin, J. 2001, “El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos de América Latina: Un estudio de casos”, Documento Borrador, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL-Naciones Unidas) División de Desarrollo Productivo y Empresarial, Unidad de Desarrollo Agrícola Santiago.

Aylwin, J. 2002: “Tierra y Territorio Mapuche: Un análisis desde una mirada histórico-jurídica”, en *Territorialidad Mapuche en el Siglo XX*, pp. 121-177, IEI-UFRO, Temuco.

Aylwin, J. 2002b, “El Derecho de los Pueblos Indígenas a la Tierra y al Territorio en América Latina: Antecedentes Históricos y Tendencias Actuales”, Ponencia presentada en la Sección Quinta del Proyecto de Declaración sobre “Formas tradicionales de propiedad y de supervivencia cultural: Derechos a la tierra y a los territorios” del Consejo Permanente de la Organización de Estados Americanos-OEA (Comisión de Asuntos Jurídicos y Políticos), Washington, D. C., Noviembre 7-8, 2002, Washington.

Aylwin, José y Martín Correa; 1995b. “Tierras Indígenas de Malleco: Antecedentes Histórico Legislativos y Estudio de Comunidades”, en “Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena”. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. Temuco, Chile.

Aylwin, José; 1995c. “Estudios sobre tierras indígenas de la Araucanía: Antecedentes Histórico Legislativos (1850- 1920)”. Serie Documentos N° 3. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. Temuco, Chile.

Babarovic, Ivo y otros: 1987. Babarovic Ivo, Campaña Pilar, Díaz Cecilia, Durán Esteban: “Campesinado mapuche y procesos socioeconómicos regionales”. Ed. GIA. Doc. No 34; Santiago, Chile, 1987.

Bacigalupo, A. M. 1993-94: “Variaciones del rol de la machi dentro de la cultura mapuche: tipología geográfica, adaptativa e iniciática “En *Revista Chilena de Antropología* N° 12, 1993-94. Fac. Ciencias Sociales. U. De Chile.

Bacigalupo, Ana Mariela, 1988: "Definición, evolución e interrelaciones de tres conceptos mapuches: pillan, ngechen y wekufe". Tesis de Licenciatura en Historia. Universidad Católica de Chile.

Bacigalupo, Ana Mariela, 1994^a: "The power of the Machis: the Rise of Female Shaman Healers and Priestesses in Mapuche Society". Ph.D. University of California, Los Angeles.

Bacigalupo, Ana Mariela, 1994b: "El poder de las machis mujeres en los valles centrales de la Araucanía" en "Yosuke Kuramochi, coord. "Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales" Ediciones Abya-Yala; Quito, Ecuador.

Bacigalupo, Ana Mariela, 1994c: "El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de la Araucanía" en Ricardo Salas: "¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?. San Pablo; Santiago de Chile.

Bacigalupo, Ana Mariela, 1995: "Imágenes de diversidad y consenso: la cosmovisión mapuche a través de tres machis" Aisthesis 28.

Bacigalupo, Ana Mariela, 1996: "Identidad, espacio y dualidad en los perimontun de machis mapuches" Scripta etnológica XVIII, Buenos Aires.

Barraclough, Solon; 1971: "Reforma Agraria: historia y perspectivas" CEREN N°7, Santiago.

Barré, Marie Chantal: 1983: "Ideologías indigenistas y Movimientos Indios". Siglo XXI Editores; México.

Barth, F. 1976: "Los grupos étnicos y sus fronteras"; Introducción. F.C.E. México.

Batalla, Bonfil, 1972: "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial" Anales de Antropología (UNAM). Vol. IX; México.

Batalla, Bonfil, 1987: “Los Pueblos Indios, sus culturas y la políticas culturales”; en “Políticas Culturales en América Latina”. Ed. Grijalvo; México; 1987.

Batalla, Bonfil; 1981: “Utopía y Revolución. El Pensamiento político contemporáneos de los indios en América” Edit. Nueva Imagen; México.

Batalla, Bonfil; 1988: “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos” Anuario Antropológico/86. Edit. Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro.

Batzan A. 1993; Diccionario Temático de Antropología; España.

Bello, Álvaro, 2001. “Nampülkafe: El viaje mapuche a las Pampas Argentinas o Puelmapu (siglos XIX y XX)”. En: Espacio de Convergencia. Primer y segundo encuentro de investigadores jóvenes. Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna. Ediciones LOM. Santiago.

Bello, Álvaro; 1993: “La Comisión Radicadora de Indígenas, su paso por la Araucanía (1866-1929). Nüttram N° 34. Ediciones Rehue. Santiago.

Benedict, Ruth, 1967, (1959): “El hombre y la cultura” Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina.

Bengoa José, (1985), 2000: “Historia del Pueblo Mapuche”. Editorial LOM, Santiago de Chile.

Bengoa, J. (1981), “Las economías campesinas Mapuche”, GIA, Santiago de Chile.

Bengoa, J. (1990), “Breve Historia de la Legislación Indígena en Chile”, Comisión Especial de Pueblos Indígenas, Santiago.

Bengoa, J. (1994), “Introducción”, en Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas.

Bengoa, J. (1997b), "Los Derechos de los Pueblos Indígenas: El Debate Acerca de la Declaración Internacional", en Liwen N° 4, Centro de estudios y Documentación Mapuche Liwen, pp. 193-215, Temuco.

Bengoa, J. 1983: "Trayectoria del campesinado chileno". Ed. GIA, Santiago de Chile.

Bengoa, J. 1999: "Historia de un Conflicto: El Estado y los Mapuches en el Siglo XX", Editorial Planeta / Ariel, Santiago de Chile.

Bengoa, J. 2000: "La emergencia indígena en América Latina". Editorial F.C.E Santiago de Chile.

Bengoa, José; 1997a "Los mapuches, comunidades y localidades en Chile". P. 13. Ed. Sur, Chile.

Bengoa; J. y Valenzuela E. 1984: "Economía Mapuche: Pobreza y Subsistencia en la Sociedad Mapuche Contemporánea", PAS, Santiago.

Berdichewsky, B., 1968: "Excavaciones en la "Cueva de los Catalanes". Depto. de Historia; Facultad de Filosofía y Educación; Universidad de Chile; Santiago.

Berdichewsky, B. 1975, "The Araucanian Indian in Chile", IWGIA, Copenhagen.

Berdichewsky, B. 1980, "Etnicidad y Clase Social en los Mapuches", en Araucaria N° 9, pp. 65-86. Chile.

Berger P. y Luckmann, Th. 1976: "La construcción social de la realidad". Editorial Amorrortu, Buenos Aires; Argentina.

Bermúdez E., Pinto L., y Sulbarán M; 1997: "Identidades colectivas e identidades políticas: ideas para una definición". Revista Espacio Abierto, año 1997, Vol. 6, N°3: 435-443.

Bernal, L. y Sánchez Proaño, M. 1988: "Los Tehuelches", Ediciones Búsqueda-Yuchán, Buenos Aires.

Boas, Franz (1896), 1997 "Las limitaciones del método comparativo en Antropología" en Bohannan P. y Glazer M. 1997: "Antropología: lecturas". McGraw – Hill, España.

Boccaro, G. (1996a), "Dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza chilena del siglo XVI al siglo XVIII", en Jorge Pinto Editor, "Del discurso colonial al proindigenismo". Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

Boccaro, G. (1998), "Guerre et ethnogenèse Mapuche dans le Chili Colonial", L'Harmattan, Paris.

Boccaro, G. (1999a), "Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Reestructuración entre los Indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review* 79:3. Duke University Press.

Boccaro, G. 1999b: "Antropología diacrónica: dinámicas culturales, procesos históricos y poder político" en "Lógica mestiza en América"; Boccaro y Galindo editores; Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

Bohannan, P. 1974: "Rethinking Culture: A Project for Current Anthropologists" *Current Anthropology*, 14.

Bonte e Izard, 1996; (eds) *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*; España.

Boon J. A. 1973 "Further Operatios of Culture in Anthropology: A Synthesis of and for Debate" en L. Schneider and C. Bongeans (eds) "The Idea of Culture in the Social Sciencies". Cambridge, The University Press.

Brignol R. y Crispi J. 1982: "El campesinado en América Latina". Una aproximación teórica". En Revista de la CEPAL N° 16: 143 – 154; Santiago de Chile.

Bullock, D. 1911: "The agricultural Conditions and Needs of the Araucanians Indians". M.A. thesis, Michigan State University.

Bunster, Ximena, 1964: "Una experiencia en antropología aplicada entre los Araucanos" en Anales de la Universidad de Chile, N° 130, junio 1964. Santiago de Chile.

Caínzos López, Miguel A. 1989: "Clase, acción y estructura: de E.P. Thompson al posmarxismo". En Rev. Zona Abierta 50, enero-marzo de 1989. Edit. Pablo Iglesias, Madrid.

Cámara Fernando; 1986: "Identidad y etnicidad" Rev. América Indígena N° 8.

Carbaña J. y De Francisco, A. (Comps), Septiembre 1995: "Teorías contemporáneas de las clases sociales". Editorial Pablo Iglesias, Madrid.

Cantoni, W. 1972: "Fundamentos para una nueva política cultural para el Pueblo Mapuche"; CEREN N° 14; Santiago.

Cantoni, W. 1978: "Relaciones del mapuche con la sociedad nacional chilena", en Raza y Clase en la sociedad Post – Colonial, UNESCO, Madrid.0

Casamiquela R.: 1985: "Características de la Araucanización al oriente de los Andes" Revista Cultura Hombre y Sociedad, vol 2, N° 1 8 abril 1985. Temuco.

Casamiquela, R. 1962, "El contacto araucano gunun ken. Influencias recíprocas en sus producciones espirituales", en Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía, 150 Aniversario de la Revolución de Mayo, Tomo I, Buenos Aires.

Casamiquela, R. 1982, "Tehuelches, Araucanos y otros en los últimos 500 años del poblamiento del ámbito pampeano-patagónico", en Síntomas, No 4-5. Citado en Ottoneffo-Lorandi (1987).

Casamiquela, R. 1990, “Los Pueblos Indígenas”, en *Ciencia Hoy*, Vol. 2, N°7, pp. 18-28, Buenos Aires.

Casamiquela, R. 1962 , “El contacto araucano gunun ken. Influencias recíprocas en sus producciones espirituales”, en *Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía*, 150 Aniversario de la Revolución de Mayo, Tomo I, Buenos Aires.

Casamiquella, R: 1964 “Estudio del nillatun y la religión araucana”. Universidad nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina.

Casanova Guarda, Holdenis, “Diablos, brujos y espíritus maléficos”. Ed. U. de la Frontera; Temuco.

Casanova Guarda, Holdenis, 1987: “Las rebeliones araucanas del siglo XVIII (mito y realidad). Universidad de La Frontera; Temuco.

Casanova Guarda, Holdenis, 1989: “El rol del jefe en la sociedad mapuche contemporánea”, en Pinto, J. Villalobos eds “Araucanía, temas de historia fronteriza”. Ed. U. de La Frontera, Temuco.

Casanova, Holdenis, 1996: “La alianza hispano- pehuenche y sus repercusiones en el macro espacio fronterizo sur andino” En Pinto, 1996b.

Cayuqueo, Pedro 1999: “La autodeterminación mapuche en el marco de un Estado Multinacional”. Ponencia presentada en el Foro Estado y Pueblo Mapuche. Universidad Academia de Humanismo Cristiano; Santiago de Chile.

CELAM; 1992: Documento de Santo Domingo.

Censo Araucano en la Provincia de Santiago. Revista “Arauco de Ayer y de Hoy”: Santiago, 1966. Citado por Bengoa y Valenzuela; 1984:103 –106.

Chile, 1993: Ley Indígena N° 19.253 de 1993. Chile; Instituto Nacional de Estadísticas (INE); 1992: “Resultados generales del Censo de Población y Vivienda de 1992”. Santiago de Chile.

Chayanov A. 1986: “The Theory of Peasant Economy”. Wisconsin Press, USA.

Chiodi Francisco y Loncón Elisa; 1995: “Por una nueva política del lenguaje. Temas y estrategias del desarrollo lingüístico del mapudungún”. Pehuen Editores y Ediciones de la Universidad de La Frontera; Temuco, Chile.

Citarella y otros, 1995. Citarella, L., Conejeros, Espinosa B., Jelves. I, Oyarce, A.M y Vidal, A. (1995), “Medicinas y Culturas en la Araucanía”, Ed. Sudamericana, Santiago.

Clastres, Pierre 1974: “La société contre l’État” . Éditions de Minuit; Paris.

Claudín, Fernando, 1970: “La crisis del Movimiento Comunista” Tomo 1; Ediciones Ruedo Ibérico, Paris.

Clifford James: “Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna” Editorial Gedisa, Barcelona.

Clifford James, 1986; Introduction “Partial Truths”; en Clifford J. and Marcus G. (eds): “Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography”; University of California Press; USA.

Colegio de Antropólogos “Informe Colegiado de Difusión Pública: Comunidad Temulemu” citado por Foerster y Lavanchy; 1999: 70 –71.

Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas (CVHNT), 2003: “Informe”. Gobierno de Chile; Santiago.

Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola, (CIDA); 1966: “Chile, Tenencia de la tierra y desarrollo socio – económico del sector agrícola”. Santiago de Chile.

Coña Pascual: 1973: “Memorias de un cacique mapuche”. Edit. ICIRA, Santiago de Chile.

Cooper John, 1946: "The Araucanians" en "Handbook of South American Indians", Vol. 2, Bulletin 143, Washington.

Cooper, J. M. 1944, "The Patagonian and Pampean Hunters", en Handbook of South American Indians, Vol. I, Washington.

CORA, 1970: "Reforma Agraria"; Chile, 1970.

Corporación de la Reforma Agraria (CORA); 1970: "Reforma Agraria"; Chile.

Correa Martín, Molina Raúl y Yáñez Nancy; 2002: "La Reforma Agraria y las Tierras Mapuche". Cultura Sociedad e Historia Contemporánea. América Latina, Revista del Doctorado en el estudio de las sociedades latinoamericanas; Santiago.

Crompton Rosemary, 1997: "Clase y estratificación. Una introducción a los debates actuales". Editorial Tecnos S.A. Madrid.

Cuche, Denys, 1999: "La Noción de Cultura en las Ciencias Sociales". Ediciones Nueva Visión; Buenos Aires, Argentina.

Cueva Jaramillo, Juan: 1978: "América Latina y el Caribe: identidad y pluralismo" En Culturas (UNESCO), Vol.3.

Curaqueo D. 1989: "Creencias religiosas mapuches. Revisión crítica de interpretaciones vigentes". Revista chilena de Antropología N° 8 1989-90. Santiago de Chile.

Curilen E. 1995: "Organizaciones indígenas urbanas en la Región Metropolitana". En Tierra, Territorio y Desarrollo Indígenas- Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

Curivil Ramón: 1995: "¿Religión mapuche y cristianismo" en varios Autores: "¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?" Edit. San Pablo, Santiago de Chile.

Curruhuinca, C. y Roux, L. (1985), "Las Matanzas del Neuquén", Editorial Plus Ultra, Buenos Aires.

Curruhuinca, C. y Roux, L. (1986), "Sayhueque: El último Cacique, Señor del Neuquén y la Patagonia", Edit. Plus Ultra, p. 200, Buenos Aires.

Dahse, Fernando: 1991: "Las identidades Culturales: algunas aclaraciones conceptuales". En Revista Estudios Sociales. Corporación de Promoción Universitaria (CPU) N° 69. Santiago.

Delgado Manuel; 1988: "Dinámicas identitarias y espacios públicos". Revista CIDOB D'Afers Internacional N° 34-44, diciembre de 1988.

Diamond, Jared, 1998: "Armas, gérmenes y acero". Editorial Debate S.A. Madrid

Diario El Mercurio, 4 de diciembre de 1997; Chile.

Diario El Sur; 6 enero de 1999; Chile.

Diario La Epoca, 6 de diciembre de 1997; Chile.

Diario La Tercera, 15 de enero de 1999; Chile.

Diario La Tercera, 5 de diciembre de 1997, Chile.

Díaz – Polanco Héctor; 1997:"La Rebelión Zapatista y la Autonomía; pp. 9–70.Siglo XXI, México.

Díaz – Polanco, Héctor; 1979a: "La teoría indigenista y la integración" en Polanco, Guerrero y otros: "Indigenismo, modernización y marginalidad; una revisión crítica. Juan Pablos Editor; México.

Díaz – Polanco, Héctor; 1984: "Notas teórico metodológicas para el estudio de la cuestión étnica". En Boletín de Antropología Americana N° 10, México.

Díaz-Polanco, Héctor; 1985: "La cuestión étnico – nacional". Edit. Linea; México.

Díaz-Polanco, H. 1979b, "Teoría y categorías en Marx, Durkheim y Weber", en "Teoría y Realidad en Marx, Durkheim y Weber", Juan Pablo Editores, México.

Díaz-Polanco, Hector; 1990: "Etnia, nación y política" J. P. Ed. México.

Dillehay, Tom, 1976, "Informe sobre trabajos arqueológicos en la provincia de Cautín", Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Regional, Temuco.

Dillehay, T. (1990), "Araucanía, presente y pasado", Editorial Andrés Bello, Santiago.

Dillehay, T. 1976b: "Estudios antropológicos sobre los mapuches de Chile sur-central" Universidad católica de Temuco.

Dillehay, T. 1985: "La influencia política de los (las) chamanes mapuches" en Revista Cultura, Hombre y Sociedad" Vol. 2, Nº 2. Chile.

Dillehay, T. 2004: "Una historia incompleta y una identidad cultural sesgada de los mapuche". En Boccara G. (ed); "Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas"; Editorial Ayala, Madrid.

Doménico, Ignacio; 1971: Araucanía y sus habitantes" Ed. Fco. De Aguirre. Santiago.

Donoso, Ricardo, 1946: "Las ideas políticas en Chile" F.C.E. México.

Dowling Jorge; 1970: "El kultrun". Revista En Viaje Nº 441; Santiago.

Dowling, Jorge: 1971: "Religión, chamanismo y mitología mapuche". Edit. Universitaria, Santiago de Chile,

Duran T. Quidel J., Hauenstein, E. Huaiquimil, L y otros: 1998: "Conocimientos y vivencias de dos familias wenteche sobre medicina mapuche" Centro de estudios Socioculturales de la U. Católica de Temuco.

Durán, Teresa; 1986: "Identidad mapuche. Un problema de vida y de concepto" en *América Indígena*, Vol. XLVI; oct. - dic. 1986.

Durkheim, E. 1972: "Las Reglas del método sociológico", Ediciones La Pleyade, Buenos Aires.

Durston, John: 1993: "Los pueblos indígenas y la modernidad" revista de la CEPAL; Santiago de Chile.

Eliade, M.; 1972: "Mito y Realidad", Guadarrama Ediciones, Madrid.

Eliade, M.; 1978: "Historia de las creencias y de las ideas religiosas", Cristiandad, Madrid.

Eliade, M.; 1957: "Lo sagrado y lo profano". Labor, Barcelona.

Eliade, M.; 1960: "El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis". Fondo de Cultura Económica; México.

Encina, F. 1983 (1953): "Historia de Chile", Editorial Nascimento. Reedición: Editorial Ercilla, Santiago.

Ercilla y Zúñiga, A. de. 1933, "La Araucana", Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago.

Escobar A. 1999: "El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea".

Fabien Le Bonniec, 2002: "Las Identidades Territoriales o como hacer historia desde hoy", en "Territorialidad Mapuche en el Siglo XX"; IEI-UFRO Temuco, Chile

Fabregat, Claudi Esteva, (1988), "El Mestizaje en Iberoamérica" Editorial Albambra, Madrid.

Fabregat, Claudi Esteva; 1982: "Estado, etnicidad y bucculturalismo" Ediciones Península; Barcelona.

Faron, Louis, 1964: "Hawks of the Sun: Mapuche Morality and its Ritual Attributes". University of Pittsburgh Press.

Faron, L. 1962: "Matrilateral Marriage among the Mapuche (Araucanians) Indians of Central Chile". Sociologus, Berlin.

Faron, L. (1956), "Araucanian Patri-Organization and the Omaha System", en American Anthropologist, vol. LVIII, N° 3, pp. 435-456.

Faron, L. (1969a), "Los mapuches, su estructura social", Instituto Indigenista Interamericano, México.

Faron, L. (1997) Antüpaiñamko, moral y ritual Mapuche, Buenos Aires, Editorial Nuevo Extremo.

Faron, Louis, 1961 : "Mapuche social structure". The University of Illinois Press.

Faron, Louis, 1969b: "The mapuche Indians of Chile" Holt, Rinehart and Winston.

Faron, Louis; 1977: "Antüpaiñamko. Moral y Ritual Mapuche" Ediciones Mundo, Santiago de Chile; 1977.

Faron, Luis; 1964: "Los Mapuche". Instituto Indigenista Interamericano; México, D.F. 1969.

Febres, Andrés (1765), 1846: "Arte de la lengua general del Reyno de Chile" Lima.

Foerster, R. 1985: "Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa", Ediciones Rehue, Santiago.

Foerster, R. 1990^a: "La conquista en el ámbito mapuche", en Tópicos 90, 1, Santiago, 33-42.

Foerster, R. 1990b: "La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía", en Nütram, 3, Año VI, Santiago.

Foerster R. 1991^a: "Guerra y aculturación en la Araucanía", en "Misticismo y Violencia en la temprana evangelización de Chile", Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco.

Foerster, R. 1991b: "La religiosidad indígena", en Peralta Gabriel editor: Actas I Seminario Taller de Historia Regional, Ilustre Municipalidad de Osorno, Osorno.

Foerster, R. 1993: "Introducción a la religiosidad Mapuche", Editorial Universitaria, Santiago.

Foerster R. 1995^a: "Los huilliches del litoral de Osorno", Dpto. Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Foerster, R. 1996^a: "¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?", en Revista de Historia Indígena N° 1, Universidad de Chile, Santiago.

Foerster, R. 1984: "Vida de un dirigente mapuche". GIA, Santiago de Chile.

Foerster, R. 1989: "Identidad y pentecostalismo indígena en Chile". Revista Creces, Vol. X, N° 6; Santiago.

Foerster R. y Gundermann, H. 1996: "Religiosidad mapuche contemporánea"; en Hidalgo J. Schiapacasse et. al. 1996.

Foerster, R. y Lavanchy, J. 1999: "La Problemática Mapuche" en "Análisis del año 1999". Departamento de Sociología de la Universidad de Chile. Santiago.

Foerster, R. 1995b: "Introducción a la Religiosidad Mapuche". Colección Imagen de Chile, 2º edición, Editorial Universitaria, Santiago.

Foerster, R. 1996b: "Jesuitas y mapuches: 1593-1767", Editorial Universitaria, Santiago.

Foerster, R. 1999: "¿Movimiento Étnico o Etnonacional Mapuche?", en Revista de Crítica Cultural Nº 18, pp. 52-58.

Foerster, R. 2001: "Sociedad Mapuche y Sociedad Chilena: La deuda histórica", en Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, Vol. I, Nº 2, Santiago.

Foerster, R. y Montecino S. 1988: "Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900-1970)", Centro de Estudios de la Mujer, Santiago.

Foerster, R. y Vergara, J. (1996), "Relaciones Interétnicas o Relaciones Fronterizas", en Revista de Historia Indígena Nº 1, pp.9-33.

Friedman, Jonathan (1994); 2001: "Identidad cultural y proceso global". Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

Gacitua, E. 1984: "La producción porcina en un contexto de economías campesinas mapuches. Universidad de Chile. Escuela de Ciencias Veterinarias. Tesis de Grado. Santiago de Chile.

Galaty J. 1996; Cultura, en Bonte e Izard, 1996: Diccionario Akal de Etnología y Antropología; España.

Gallardo, Viviana, 2001: "Héroes Indómitos, Bárbaros y Ciudadanos Chilenos: El discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional". Revista de Historia Indígena Nº 5. Universidad de Chile. Ediciones LOM. Santiago.

Gandía, E. (1929), "Historia Crítica de los Mitos de la Conquista Americana", Sociedad General Española de Librería, 281 pp., Madrid.

García Canclini, N. 1989 (2001): "Culturas Híbridas"; Editorial Grijalbo; México.

Geertz, Clifford, 1997 (1973): "La interpretación de las culturas". Gedisa Editorial, Barcelona.

Gellner, Ernest: "Naciones y nacionalismos". Alianza Editorial, México, 1988.

Giménez; 1994: "Comunidades primordiales y modernización en México", en Giménez y Rozas (coord): "Modernización e identidades sociales". UNAM; México.

Gissi N. (1997), "Aproximación al conocimiento de la Memoria Mapuche-Huilliche en San Juan de la Costa", Departamento de Antropología. Universidad de Chile, Santiago.

Gobierno de Chile; MINEDUC; Programa de Educación Intercultural Bilingüe, 2001: "Análisis de los contenidos de los libros de texto de educación básica desde la perspectiva de la diversidad cultural"; pag. 154. Santiago de Chile, enero del 2001.

Godelier, Maurice, 1967 (1966): "Racionalidad e irracionalidad de la economía". Siglo XXI, México.

Godelier, Maurice, 1970 (1970): "Teoría marxista de las sociedades precapitalistas". Laia, Barcelona.

Godelier, Maurice, 1990 (1984): "Lo ideal y lo material". Taurus, Madrid.

Gómez S. y Echenique J; 1988: "La Agricultura Chilena; las dos caras de la modernización" Ed. FLACSO/AGRARIA. Santiago de Chile.

González Greenhil, Ernesto; 1982: "Vigencia de instrumentos musicales mapuche en tres comunidades de la zona de La Araucanía". Facultad de Ciencias y Artes Musicales de la Universidad de Chile; Santiago.

Gonzalez, H. 1986: "Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche" en Nutram Vol. 3, Temuco.

Goodenough, Ward H. (1971) en Kahn J.S. "El concepto de cultura: textos fundamentales". Editorial Anagrama, 1975; Barcelona.

Graebner, F. 1925 (1924): "El Mundo del Hombre Primitivo"; Revista de Occidente; Madrid.

Grebe, M. E. 1999: "Antropología Cultural y Educación en la Cultura Mapuche" revista Enfoques Educativos, Vol. 2 N° 1. Fac. Ciencias Sociales. U. De Chile.

Grebe, M. E. (1988), "Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuche: los espíritus del agua y de la montaña", en Boletín Museo Regional Araucanía N°3, Temuco.

Grebe, M. E. 1974: "Presencia del dualismo en la cultura y música mapuche". Revista Musical Chilena, año XXVIII N° 126, Santiago.

Grebe, M. E. 1973: "El kultrun mapuche, un microcosmos simbólico". Revista Musical Chilena, año XXVII, N° 123-124; Santiago.

Grebe M. E. 1973: "El kultrun mapuche, un microcosmos simbólico". Revista Musical Chilena, año XXVII, N° 123-124; Santiago.

Grebe, M. E. 1987a: "La concepción del tiempo en la cultura Mapuche". Revista Chilena de Antropología N° 7.

Grebe, E. E: 1981: El subsistema de los gnen en la religiosidad mapuche". Revista chilena de Antropología; N° 10 Santiago de Chile.

Grebe, M. E. 1998: "Culturas Indígenas de Chile: un estudio preliminar". Pehuén Editores; Santiago de Chile.

Grebe, M. E. 1970: "Mitos, creencia y concepto de enfermedad". XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima. Perú.

Grebe, M.: E. 1987b: "El discurso chamánico mapuche: consideraciones preliminares" en Carrasco et al: 1987: Actas de lengua y literatura mapuche N° 2. Depto de Lenguas y Literatura, Fac. Filosofía y Hdes,. UFRO, Temuco.

Grebe, M.E.: 1998: "Procesos migratorios, Identidad Etnica y Estrategias Adaptativas en las Culturas Indígenas de Chile: una perspectiva preliminar" Revista Chilena de Antropología, N° 14. Fac. Ciencias Sociales U. De Chile.

Grebe, María: 1987c: "Algunos aspectos del proceso de enculturación temprana del párvulo en las sociedades mapuche y aymara de Chile. CPU, Santiago.

Grebe, Pacheco y Segura, 1972: "Cosmovisión mapuche". Cuadernos de la realidad nacional; Universidad católica de Chile, N° 14. Santiago de Chile.

Guevara, T. 1908: "Psicología del pueblo araucano", Imprenta Cervantes, Santiago.

Guevara, Tomas: 1925: "Historia de Chile: Chile prehispánico" Editorial Barcells, Santiago.

Guevara, T. 1914: Las últimas familias y costumbres Araucanas, Imprenta Cervantes, Santiago.

Guevara, T. 1916: "La Mentalidad Araucana", Soc. Imprenta-Litografía Barcelona, Santiago Valparaíso.

Guevara, T. 1928: "Sobre el origen de los Araucanos" (Réplica al Dr. Ricardo Latcham), en Revista Chilena de Historia y Geografía, Año XVIII, Tomo 59, Universidad de Chile, Santiago.

Guevara, T. 1898: "Historia de la civilización de Araucanía". Imprenta Cervantes; Santiago de Chile.

Guevara, T. 1906: "Psicología del pueblo araucano" Imprenta Cervantes.

Guevara, T. y Mañkelef, M. 2002: "Kiñe mufü trokinche ñi piel". Historias de familia. Colibrí Editores, Liwen Editores; Santiago de Chile.

Gumucio, J. C. 1991: "Convergencias de las utopías, el patrimonio religioso mapuche en la búsqueda de una sociedad multicultural", en Nüttram, Año VII, N°25, Santiago.

Gumucio, J. 1989: "Plantas Espirituales Mapuche". Editorial Küme Dungu, Temuco.

Gunderman, H. 1985: "Interpretación estructural de una danza ritual mapuche". Revista Chungará, Arica, N° 14; 1985.

Gusinde, M. 1920, "Otro mito del diluvio que cuentan los araucanos", en Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, T.II, N°2, Santiago.

Gusinde, M. 1917, "Medicina e higiene de los antiguos araucanos", Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología, N°s 4 y 5, año I, Imprenta Universitaria.

Hallowel, Irving, A. 1943: "Araucanian Parallels to the Omaha Kinship Pattern". En American Anthropologist 45.

Hanisch, Walter, 1972: "Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-1815)" Ed. Andres Bello.

Harcha, Layla, 1978: "Definición empírica de historia en una comunidad rural mapuche". Memoria para optar al Título de Licenciatura en Antropología, Universidad Católica, Temuco.

Harris, Marvin; 2000: (1999): "El concepto de cultura en la posmodernidad. Editorial Crítica, Barcelona.

Harris, M. 1980 (1974): "Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura". Alianza, Madrid.

Harris, Marvin, (1977); 1992: "Caníbales y reyes, los orígenes de las culturas" Alianza Editorial.

Harris, Marvin; (1968) 1981: "El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura". Siglo XXI editores, México.

Havestadt, Bernardo (1777), 1883: "Chilidúgú sive tractatus linguae Chilensis". Juilius Platzmann; Leipzig.

Henríquez, Luis; 2001: "Diferenciación económica y productiva en 90 explotaciones familiares campesinas mapuches de la Provincia de Cautín". Manuscritos de Tesis para el Magíster. Temuco; 2001.

Hernández I. y Calcagno S. 2003: "Sociedad Indígena y Sociedad Informática"; Revista de la CEPAL; Santiago.

Hernández, Isabel; 2003: "Autonomía o ciudadanía incompleta: el Pueblo mapuche en Chile y Argentina" CEPAL – Pehuén Editores; Santiago de Chile.

Hernández, I. 1991: "Acerca de los orígenes del hombre en América y en Argentina" en Cuadernos, N°9, Centro de Estudios Avanzados, U.B.A., Buenos Aires.

Hernández, I. 1980: "Sociedade Indigena e Educaçao: povo mapuche" Editora Cortez, Sao Paulo.

Hernández, I. et. al. 1997, "La identidad enmascarada", EUDEBA Buenos Aires.

Hernández, Isabel, 1992: "Los indios de Argentina" .Editorial MAPFRE; Madrid.

Herskovitz, Melville J. 1973 (1947): "El hombre y sus obras" Fondo de Cultura Económica, México.

Hervé, Dominique y Antonia Urrejola; 1990: "Breve Historia de la Legislación Indígena en Hidalgo J. 1982: "Culturas y etnias protohistóricas: área andina meridional". En Chungará N° 8; Universidad de Tarapacá; Arica, Chile.

Heyning Klaus, 1982: "Principales enfoques sobre la economía campesina". En Revista de la CEPAL N° 16: 115-142. Santiago de Chile.

Hilbert M. y Katz J. 2003: "Building an Information Society"; ECLAC – CEPAL, Santiago.

Hobsbawm, E. J. 1998 a: "La Era del Capital" Ed. Crítica/Grijalbo. Buenos Aires; 1998.

Hobsbawm, E. J. 1998c"La era del imperio, 1875-1914"; Ed. Crítica/Grijalbo, Buenos Aires.

Hobsbawm, E. J. 1964: "Las Revoluciones Burguesas Ed. Labor Barcelona.

Hobsbawm, E. J. 1998b: "Historia del Siglo XX". Ed. Crítica; Buenos Aires; Argentina.

Hopenhayn, M. 2001: "Viejas y nuevas formas de ciudadanía" en Revista de la CEPAL N° 73; Santiago de Chile.

Hopenhayn, M. y Ottone, E. 2000: "El gran eslabón: educación y desarrollo en el siglo XXI" FCE, Buenos Aires.

Hroch, Miroslav "From National Movement to the Fully-Formed Nation: The Nation-Building Process in Europe", en Eley, Geoffy Suny, Grigor Becoming National, Oxford University Press, New York, 1996.

Huenchulaf, Mauricio; 1994: "Celebración del Año Nuevo indígena". Pág. 116. Pentukun N° 1. Instituto de Estudios Indígenas; UFRO, Temuco; Chile.

ICIRA: 1966: Estudio de casos del Proyecto Mapuche.

Identidad Mapuche Lafkenche: "De la Deuda Histórica Nacional al Reconocimiento de nuestros Derechos Territoriales"; Tirúa, 1999. Doc. En Internet.

IEI-UFRO, 2001: "Municipios y Participación (o Exclusión) Mapuche". Ediciones Escaparate, Concepción Chile.

Instituto de Estudios Indígenas (IEI) de la Universidad de la Frontera (UFRO) (2002): "Territorialidad Mapuche en el Siglo XX", Comp. Roberto Morales Urra, Temuco.

Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera; 1998: "Población mapuche: Tabulaciones Especiales" Temuco, Chile.

INE; 1992: "Resultados generales del Censo de Población y Vivienda de 1992"; Santiago de Chile

Isamit, Carlos , 1938: "Los instrumentos araucanos". Boletín Latinoamericano de Música, Vol. IV; Montevideo.

Isamit, Carlos, 1935b: "Un instrumento araucano: la trutruka". Boletín Latinoamericano de Música, Vol. I; Montevideo.

Isamit, Carlos, 1937: "Cuatro instrumentos musicales araucanos". Boletín Latinoamericano de Música, Vol. III; Montevideo.

Isamit, Carlos, 1934: Machitun y sus elementos musicales de carácter mágico". Revista del Arte.

Isamit, Carlos, 1935a: "Cantos mágicos de los araucanos". Revista de Arte N° 6; Santiago.

Jara, A. Comp. (1956), "Legislación Indígena de Chile", Instituto Indigenista Interamericano (III), México.

Jara, Álvaro, 1971: "Guerra y Sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios". Editorial Universitaria; Santiago de Chile.

Jobet, Julio Cesar, 1965: "Ensayo crítico del desarrollo económico de Chile"; Edit. Universitaria, Santiago de Chile.

Joseph Claudio, 1929: "Tejidos Araucanos" Revista Universitaria, Año XIII, N°10. Universidad Católica de Chile.

Joseph, Claude; 1931: "La vivienda araucana". Balcells & Co." Santiago de Chile.

Josept, Claude: 1930: "Las ceremonias Araucanas" En Boletín del Museo Nacional, Tomo XIII. Imprenta Nacimiento, Santiago.

Kahn, J. S. 1975: "El concepto de cultura: textos fundamentales" Editorial Anagrama, 1975; Barcelona.

Kardiner, Abram, 1955 (1945): "Fronteras psicológicas de la sociedad". Fondo de Cultura Económica, México.

Keller, Carlos en Medina José Toribia, 1952 (1882): "Los aborígenes de Chile" Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Imprenta Universitaria, Santiago de Chile, 1952.

Klein, Otto 1961: "Textile Arts of the Araucanians". CIBA, Switzerland.

Kroeber , A .L. (1952) "El concepto de cultura en la ciencia" en Bohannan P. y Glazer M. 1997: "Antropología: lecturas". Mc Graw – Hill, España.

Kroeber, A. L. (1917): "Lo superorgánico" en Kahn J. S. "El concepto de cultura: textos fundamentales". Editorial Anagrama, 1975; Barcelona.

Kroeber, A. L. y Kluckhohn, C. A. 1963 (1952) "Culture, a critical review of concepts and definitions". Nueva York, Vintage Books.

Kymlicka, 1996; "Ciudadanía multicultural"; Paidós, Barcelona.

Labbé V.1956:"Seminario de investigación sobre el desarrollo de la provincia de Cautín". U.de Chile, Santiago.

Larraín, Barros H. 1987: "Etnogeografía". Ed. Instituto Geográfico Militar; Santiago de Chile.

Latcham, Ricardo, 1908: "Hasta donde llegó el dominio efectivo de los Incas en Chile" en Revista Chilena de Historia Natural; XII, N° 4; Santiago.

Latcham, Ricardo, 1928b: "Los indígenas de las Provincias Meridionales: El Problema de los Araucanos"; En "La prehistoria Chilena" Santiago, Sociedad Impresora y Litográfica Universo.

Latcham, Ricardo, 1915: "Costumbres mortuorias de los indios de Chile y otras partes de América". Santiago de Chile.

Latcham, Ricardo: 1928a: "La Prehistoria Chilena". Soc. Imp. Y Lit. Universo. Santiago.

Latcham, R. 1924: "La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos" Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

Latcham, Ricardo, 1924b: "El Origen de los Araucanos" en: "La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos. Publ. Museo de Etnología y Antropología de Chile. Vol. III, 1924. Santiago de Chile.

Lavín Carlos; 1967: "La música de los araucanos". Revista Musical Chilena; Año XXI N° 99; Santiago.

Leach, Edmund; 1951: "The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage". JRA, Vol. LXXXI.

Leiva Arturo, 1981: "La araucanización del caballo en los siglos XVI y XVII" en Anales de la Universidad de la Frontera, Temuco.

Leiva, A. (1984), "El primer avance a la Araucanía: Angol, 1862", Ediciones Universidad de La Frontera (UFRO), Temuco.

Leiva, Arturo, 1991: "El chamanismo y la medicina entre los Araucanos. Síntesis sobre algunos de sus componentes rituales y espirituales". En "Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de sudamerica" Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador.

León Solís L. 1981: "Alianzas militares entre los indios Araucanos y los grupos indios de las pampas: la rebelión de 1867-1872 en Argentina y Chile". En Nueva Historia 1; Londres.

León Solís L. 1982: "La corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de Araucanía, Patagonia y las Pampas, 1760-1806". Nueva Historia 5; Londres.

León Solís L. 1990: "El malón de Curiñamcu. El sugimientto de un cacique araucano, 1765-1767" Propositiones 19; Sur Ediciones; Santiago.

León Solís L. (1990b), "Maloqueros y Conchavadores en la Araucanía y las Pampas", Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario.

León Solís L. 1992a: "El pacto colonial hispano – araucano y el parlamento de 1692" Rev. Nutram 30 Ediciones Rehue; Santiago de Chile.

León Solís L. 1992b: "Política y poder en la Araucanía: Apogeo del Toqui Ayllapanqui de Malleco; 1769-1774". Cuadernos de Historia 12; Santiago.

León Solís L. (1999), "Apogeo y ocaso del Toqui Francisco Ayllapangui de Malleco", DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago.

León Solís L. 1991: "La Merma de la Sociedad Indígena en Chile Central y la Última Guerra de los Promaucaes 1541-1558", St. Andrews Scotland, Institute of Amerindian Studies, University of St. Andrews.

Leon Solís L.: 1985: "La guerra de los lonkos en el Chile Central, 1536-1545" revista Chungará N° 14, sept. 1985. Arica.

Leyton. José; 1986: "El fomento de la actividad forestal y su impacto sobre el desarrollo rural en Chile". Estudios de la CEPAL N° 57; Naciones Unidas; Santiago de Chile.

Liehard, Martin, 1990: "La voz y su huella" Casa de las Américas; La Habana.

Linton, Ralph, 1959 (1936): "Estudio del hombre" Fondo de Cultura Económica, México.

Lipschutz, A. 1973: "La comunidad indígena en América y en Chile", Edit. Nascimento, Santiago.

Lipschutz, A. 1975: "El problema racial en la conquista de América", Siglo XXI, Buenos Aires.

Lowie R. H. 1966 "Los determinantes de la cultura" en Bohannan P. y Glazer M. 1997: "Antropología: lecturas". Mc Graw – Hill, España.

Malinowski B. 1931 (1975): 85, "La cultura", en Kahn J.S. "El concepto de cultura: textos fundamentales". Editorial Anagrama, 1975; Barcelona.

Malinowski B. 1948 (1944): "Una teoría científica de la cultura". Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Manquilef, Manuel, 1914: "Comentarios del pueblo araucano", Anales de la Universidad de Chile, Tomo CXXXIV, año 72, Imp. Barcelona, Mayo-Junio, Santiago.

Marimán, J. 1994: "Transición Democrática en Chile. ¿Nuevo Ciclo Reivindicativo Mapuche?", en Proyecto de Documentación Ñuke Mapu . www.linux.soc.uu.se/mapuche.

Marimán, J. 1995: "La Organización Mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam", en Proyecto de Documentación Ñuke Mapu. www.linux.soc.uu.se/mapuche.

Marimán, J. 1997: "Movimiento Mapuche y Propuestas de Autonomía en la Década Post Dictadura", en Proyecto de Documentación Ñuke Mapu. www.linux.soc.uu.se/mapuche.

Marimán, J. 1998: "Lumaco y el Movimiento Mapuche", en Proyecto de Documentación Ñuke Mapu. www.linux.soc.uu.se/mapuche.

Mariman, José; 1992: "Cuestión mapuche, descentralización del estado y autonomía territorial". Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen; Temuco. En C. M. H. L. B Caravelle N° 59, pp. 189-205; Toulouse, 1992.

Marimán, P. 1996: "Elementos de Historia Mapuche", en Proyecto de Documentación Ñuke Mapu, www.linux.soc.uu.se/mapuche

Marimán, P. 1997: "La Diáspora Mapuche: una Reflexión Política" En Liwen N° 4. Temuco, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, pp. 216-223.

Marimán, P.; 2002: "Recuperar lo propio será siempre fecundo" en "Territorialidad Mapuche en el Siglo XX", IEI – UFRO, Temuco, Chile.

Martínez, M. (1998), "Psicología Comunitaria e intervención en comunidades", en Krause M. y Jaramillo, A.: Intervenciones Psicológico-Comunitarias en Santiago de Chile, Ediciones Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

Marzal, M.: 1980: "Análisis antropológico del Sincretismo Latinoamericano", en Revista La antigua N° 10, Panamá, 1980.

Matus Leotardo Santiago: 1920: "Juegos y ejercicios de los antiguos Araucanos" Imprenta Universitaria, Santiago.

Mead Margaret, 1967 (1928): "Adolescencia y Cultura en Samoa". Paidós, Buenos Aires.

Mead Margaret, 1961 (1935): "Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas". Paidós, Buenos Aires.

Mead Margaret, 1962 (1928): "Educación y Cultura". Paidós, Buenos Aires.

Medina, J. T. (1982 [1954]), "Los Aborígenes de Chile", Introducción de Carlos Keller, Ediciones Imprenta Universitaria, Santiago.

Mege, P. (1992), "Colores en la Cultura Mapuche", en A. A. V. V., Colores de América, Editorial Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.

Mella, Magali, 2001: "Movimiento mapuche en Chile. 1977- 2000". Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago de Chile.

Méndez, L. M. (1982), "La Organización de los Parlamentos de Indios en el Siglo XVIII" En Sergio Villalobos et alt. Relaciones Fronterizas en la Araucanía, Santiago, Ediciones Universidad Católica, pp. 109-173.

Métraux, Alfred, 1967: "Le chamanisme araucan". En "Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud" Editions Gallimard; Paris.

MIDEPLAN. Encuesta Nacional de Caracterización Económica (CASEN) 1987. Citado en Rupailaf, Raúl, 2002.

MIDEPLAN: 2000. "Informe del Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas". Santiago de Chile.

MINEDUC, 2001; Programa de Educación Intercultural Bilingüe. "Análisis de los contenidos de los libros de texto de educación básica desde la perspectiva de la diversidad cultural". Santiago de Chile, enero del 2001.

Moesbach Ernesto Wilhelm de, 1930, 1936: "Vida y costumbre de los indígenas araucanos, en la segunda mitad del siglo XIX", Imprenta Cervantes, Santiago.

Moesbach, E. W. 1944: "Voz de Arauco", Imprenta San Francisco, Padre de las Casas, Chile.

Molina, Juan Ignacio de: (1776), 1878: "Compendio de la Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile" (Primera Edición Bologna 1776). Trad. Narcito Cueto: "Historia Colonial de Chile" Tomo II; Santiago de Chile.

Molina, Raúl y Correa, Martín, 1998: "Territorio y Comunidades Pehuenches del Alto Bío Bío". CONADI, Santiago.

Molina, Raúl, 1995: "Modelos de enajenación de territorios indígenas y el proceso de ocupación chilena del alto Bío Bio pehuenche". Pentukun N° 2, Temuco.

Molina, Raúl y Rivera, Rigoberto; 1986: "Las Organizaciones campesinas chilenas" (Catastro 1984)". Ed. GIA; Santiago de Chile.

Molina, Raúl, 1987: "La historia del pueblo Huilliche de Chiloe". Opdech, GIA, Santiago.

Molina, Raúl, 1995: "Reconstrucción de los etnoterritorios • en "Tierra, Territorio y desarrollo indígena". Instituto de estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.

Montecino, S. 1990^a: "El Mapuche urbano: un ser invisible", Revista Crece, N°13, Santiago.

Montecino, S. 1996: "Sol Viejo, Sol Vieja", Editorial Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Santiago.

Montecino, S: 1988: "Mujeres de la Tierra", Centro de Estudios de la Mujer; Santiago de Chile.

Montecino, Sonia 1980: "La sociedad mapuche entre los siglos XVI y XIX: su transformación estructural" Tesis de Licenciatura; Universidad de Chile; Santiago.

Montecino, Sonia: 2000: "Sueño con menguante: biografía de una machi" Sudamericana; Santiago.

Montecino S. 1990b: "Transformación y conservación cultural en la migración Mapuche a la ciudad", Revista Creces N°19, Santiago.

Montes M; Wilkomirsky, Valenzuela L.: 1992: "Plantas medicinales" Ed. Universidad de Concepción.

Morales Roberto; 1998: "Cultura y entorno en el modo de vida Pehuenche" en Morales, R. Compilador; 1998: "Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche". Instituto de Estudios Indígenas; Universidad de La Frontera, Temuco; Chile.

Morales, R. 2002, "Poder Mapuche y Relaciones con el Estado: Fundamentos socio-culturales de la Mapu, Territorialidad Mapuche", en Territorialidad Mapuche en el Siglo XX, pp. 177-300, IEI-UFRO, Temuco.

Morales, R. 1999: "Cultura mapuche y represión en Dictadura". Revista Austral de Ciencias Sociales N° 3; Valdivia, Chile; 1999.

Morgan, L.H. (1877), 1971: "La sociedad primitiva"; Ayuso Editores; Madrid.

Morin Edgard; 1983 (1973) "El Paradigma perdido" Edit. Kairos, Barcelona.

Morin, Françoise, 1982: "Indio, indigenismo, indianidad" en "Indignidad, etnocidio e indigenismo en América Latina"; Instituto Indigenista Interamericano, México.

Morris, Raúl, 1997: “Los Plateros de la Frontera y la Platería Araucana” Ediciones Universidad de la Frontera; Temuco, Chile.

Mostny, Grete, 1971: “Prehistoria de Chile”. Editorial Universitaria S.A.; Santiago de Chile.

Munizaga Carlos; 1960: “Vida de un Araucano”. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile; Santiago de Chile.

Munizaga, Carlos; 1964: “La situación de contacto”; FLACSO; Santiago de Chile; 1964.

Murmis, Miguel; 1980: “Tipología de Pequeños Productores Campesinos”. En IICA/PROTAL. Doc. De Trabajo N° 55; San José de Costa Rica; 1980.

Nuñez de Pineda y Bascuñán, Francisco, (1673), 1973: “Cautiverio Feliz y razón individual de las guerras dilatadas del reino de Chile. Editorial Universitaria, 1973.

Nuñez Stella, 1965: Trabajo sobre la población mapuche en la Provincia de Santiago, realizado en base a datos del Censo de Población de 1960. Dirección de Estadísticas y Censos, Manuscrito.

ODEPA, 2001: “Agricultura Mapuche” Documento de Trabajo N°6; marzo de 2001

Olin Wright, Eric y otros, 1995: “Desigualdad y clases sociales. Un seminario en torno a Eric O. Wright” Fundación Argentinaria – Visor Distribuciones; Madrid.

Olin Wright, Eric, 1983: “Clase, crisis y Estado”. Siglo XXI de España Editores S.A. Madrid.

Olin Wright, Eric, 1994: “Clases”. Siglo XXI Editores S. A. Madrid, España.

ONU, OIT: Convenio 169

Ormeño, Hugo y Osses, Jorge, 1972: "Nueva Legislación sobre Indígenas en Chile" en Cuadernos de la realidad Nacional N° 14. Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile; 1972.

Oyarce Pisani, Ana María: 1989: "Conocimientos, creencias y prácticas en torno al ciclo vital en una comunidad de la IX región de Chile".

Oyarzún Eugenio (1912) 1981: "Recuerdos de un mapuche de Queule: don Manuel Flores", en Boletín Indigenista de Chile, Año 1, N° 1; Santiago.

Painequeo H. 1997: "El mapudungun hablado en Nueva Imperial. Una situación de contacto interlingüístico". América Indígena; LVII; N° 34.

Painequeo, Beatriz: 2001 "Migración mapuche y sus consecuencias"
<http://migracion mapuche/index.html>

Parker, C. y otros, 1995: "¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?" Editorial San Pablo, Santiago.

Pereira Salas, Eugenio; 1941: "Los orígenes del arte musical en Chile". Imprenta Universitaria; Santiago.

Pinto, J. 1990: "La Ocupación de la Araucanía en el Siglo XIX, ¿Solución a una Crisis del Modelo Exportador Chileno?", en Nüttram, Año VI, N° 3, pp. 7-16.

Pinto, J. 1998: "La Araucanía, 1750-1850. Un mundo Fronterizo en Chile a Fines de la Colonia y Comienzos de la República", en Jorge Pinto (ed.). Modernización Inmigración y Mundo Indígena. Chile y la Araucanía en el Siglo XIX, Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera.

Pinto, J. 2000: "De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche", IDEA (Instituto de Estudios Avanzados), Universidad de Santiago (USACH), Santiago.

Pinto, J. (comp.) 1996: "Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas, un mundo fronterizo en América del Sur", Ediciones Universidad de la Frontera, UFRO, Temuco.

PNUD-FAO-ICIRA; 1972: "Diagnóstico de la Reforma Agraria Chilena"; Chile.

Porres, Ricardo: "El palín, una cosmovisión trascendente" Universidad de la Frontera, Temuco.

Poulantzas, N. 1969 (1968): "Clases sociales y poder político en el estado capitalista"; Siglo XXI, México.

Priegue, Celia, 1996: "Similitudes entre artesanías mapuches y aonikenk: la platería". En Pinto, 1996: "Araucanía y Pampas, un mundo fronterizo en América del Sur". Ed. U. de La Frontera, Temuco, Chile.

Przeworski Adam y Saltalamacchia Homero: "El proceso de formación de clase". Cuadernos Teoría y Sociedad; Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Quidel, L. y Nass, J. L.: 1997: "Conocimientos y vivencias de dos familias wenteche sobre medicina mapuche". U. Católica de Temuco.

Quidel, J. 1998: "Elaboración del duelo en cada cultura", en Muerte y Desaparición Forzada en la Araucanía: Una aproximación étnica, (Comp. Pérez-Sales, P. ; Basic, R. y Durán, T.), -Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, Temuco.

Quiroz, 1986: "El Palín o juego de la chueca: una descripción básica". Boletín del Museo Mapuche de Cañete N° 2; Cañete, Chile.

Radcliff Brown, A. 1952: "Structure and Function in Primitive Society", The Free Press, New York.

Radcliffe-Brown A. 1958: "El método de la antropología social, Editorial Anagrama, Barcelona.

Radcliffe-Brown A. 1959: "Estructura y función en las sociedades primitivas", The Free Press, New York.

Ramírez Necochea, Hernán, 1965: "Origen y formación del Partido Comunista de Chile" Ed. Austral, Santiago de Chile.

Reyes y Medina; 1966: "Situación actual de las comunidades araucanas". Boletín de la Universidad de Chile N°13, julio de 1966. Santiago.

Rivera Rigoberto; 1988: "Los campesinos chilenos". Ed. GIA, Santiago de Chile, 1998.

Robles R. Eulogio: 1908: "Un machitun" en Costumbres y Creencias Araucanas. Anales de la U. De Chile, Tomo CXXIV, pp. 583-594.

Robles, E. (1911), "Costumbres y Creencias Araucanas", Edición de la Imprenta Cervantes, Santiago.

Rodríguez, Graciela, 1988: "Identidad y autoconciencia en una situación de contacto interétnico". Cuadernos de Antropología N°2. Universidad nacional de Lujan. Eudeba; Argentina.

Roemer John E. 1989: "Teoría general de la explotación y las clases". Siglo XXI Editores S. A. Madrid.

Rosemblat, A. (1954), "La población indígena y el mestizaje en América Latina", Tomo II, Editorial Nova, Buenos Aires.

Rosignol, Jaques, 1973: "Chiliens et indiens araucans au milieu du XIX siecle". En Caravelle, N° 20; Toulouse.

Rupailaf, Raúl; 2002. "Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del Estado"; Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

Saavedra A. 1993: "Evaluación Nacional de Proyectos FOSIS-CEPI: los mapuche". Consultoría en colaboración. Ministerio Secretaría General de Gobierno; Consultoría Santiago, Chile.

Saavedra P. Alejandro; 2005a: "Estudio de diagnóstico curricular en las 162 escuelas del Programa Orígenes". Ed. Galimeri / Goic Producciones, Ministerio de Educación; 103 pp. Santiago de Chile.

Saavedra P. Alejandro: 2005b: "Identificación y descripción de contenidos culturales aymara, atacameños y mapuche". Ed. Galimeri / Goic Producciones, Ministerio de Educación; 206 pp. Santiago de Chile.

Saavedra P. Alejandro, 1975 "Chile 1970-1972: Capitalismo y lucha de clases en el campo". Alberto Corazón Editor, Madrid.

Saavedra P. Alejandro, 2002: "Los Mapuche en la Sociedad Chilena Actual", LOM Ediciones, Santiago.

Saavedra, P. Alejandro, 1971: "La cuestión mapuche", Ed. ICIRA, Santiago de Chile.

Sahlins, Marshal: "Cultura y razón práctica" Editorial Gedisa, Barcelona.

Sahlins, Marshal: "Islas de historia" Editorial Gedisa, Barcelona.

Sahlins, M. D. 1960: "Evolution and Culture" Elman R. Service.

Sahlins, M. D. (1960) "Evolución: específica y general" en Bohannan P. y Glazer M. 1997: "Antropología: lecturas". McGraw – Hill, España.

Saintoul, Catherine, 1988: "Racismo, etnocentrismo y literatura. La novela indigenista andina" .Ediciones del Sol; Buenos Aires.

Salas Adalberto, 1999: "Terminología mapuche del parentesco y practicas tradicionales de matrimonio", en Revista "Austerra", N° 1, diciembre 1999. Santiago de Chile. Escuela de Antropología Social. Universidad Bolivariana. pp.61-68.

Salas R. 1990: "Tres explicaciones del universo religioso mapuche: aspectos teóricos de la etnología religiosa de T. Guevara, R. Latcham, y L. Faron", en *Nütram*, Año VII, N°3, Santiago.

Salas R. 1991: "Una interpretación del universo religioso mapuche", en *Nütram*, Año VII N°25, Santiago.

Salas R. 1995: "Sabiduría mapuche, modernización e identidad cultural. Pistas para una hermenéutica de la sabiduría y la cultura mapuches", en *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, 137-169, Ediciones San Pablo, Santiago.

Salas R. 1996: "Lo sagrado y lo humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos" f, Ediciones San Pablo, Santiago.

San Martín Rene, 1976a: "Machitun: una ceremonia mapuche" En Dillehay T. (ed) "Estudios antropológicos sobre los mapuche de Chile sur – central". Pontificia Universidad Católica de Chile; Sede Regional Temuco.

San Martín, René: 1976b: "La educación tradicional del mapuche" Temuco: IV Semana Indigenista PUC.

Sánchez Consuelo, 1987: "Elementos Conceptuales acerca de la Cuestión Etnico- Nacional: Boletín de Antropología Americana N° 15 y N° 16. México.

Sapir, E. (1929): "El estatus de la lingüística como ciencia", en Bohannan P. y Glazer M. 1997: "Antropología: lecturas". McGraw – Hill, España.

Schejtman, Alexander; 1966: "Consideraciones metodológicas sobre las economías de subsistencia". Documento de Trabajo. ICIRA; Santiago.

Schejtman, Alexander, 1980: "Economía Campesina. Lógica interna, articulación y persistencia". En *Revista de la CEPAL* N°11: 121-140; Santiago de Chile.

Schindler Helmudt; 1996: "Amülpuyün: un rito funerario de los mapuche chilenos". Literatura Mapuche Nº 7, Temuco.

Schmidt, W. (1923), 1947: "Manual de historia comparada de las religiones. Origen y formación de la religión. Teoría y hechos. Espasa – Calpe, Madrid.

Silva O. 1984b: "Los araucanos prehispánicos: ¿Un caso de doble filiación? Boletín del Museo Regional de la Araucanía, Temuco.

Silva, O: 1984a: "En torno a la estructura social de los mapuche prehispánicos". En Revista Cultura Hombre y Sociedad, Vol.1, Nº 1; sept. 1984. Temuco.

Silva, Osvaldo, 1990: "Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. El caso mapuche". En Guillermo Bravo (editor), "Economía y Comercio en América Hispana; Serie Nuevo Mundo; Cinco Siglos Nº 5 Santiago.

Sotomayor, O. 1985:"Evaluación de una experiencia de molienda de trigo realizada con tecnología intermedia". Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Agrarias. Santiago de Chile.

Stavenhagen, Rodolfo; 1963: "Clases, Colonialismo y Aculturación" Rev. América Latina; año 6. Nº4; México.

Sternsdorff, Nicolas: 2000: "The Virtual Life of the Mapuche- A case study of Mapuche Internet sites" Canada. <http://www.soc.uu.se/mapuche/mapuint/Sternsdprff0103.html>.

Steward, J. H. 1961: "Foreward en Mapuche Social Structure", L. C. Faron. University of Illinois Press.

Steward, J, Faron, L.1959: "Native Peoples of South America"; Mc Graw-Hill Books Co, Inc. New York, Toronto, London.

Steward, J. H. 1955: "Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolutions.

Steward, Julian (1955): "El concepto y el método de la ecología cultural" en Bohannan P. y Glazer M. 1997: "Antropología: lecturas". McGraw – Hill, España.

Stocking G. W. 1963: "Matthew Arnold, E.B. Tylor, and the Uses of Invention". *American Anthropologist* 65.

Stocking G. W. 1965: "Cultural Darwinism and Philosophical Idealism in E. B. Tylor: A Special Plea for Historicism in the History of Anthropology". *South Western Journal of Anthropology*; 21".

Stuchlick, M. :1979: "Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea". Ediciones Nueva Universidad; Santiago de Chile

Stuchlick, M. : 1985: "Las políticas indígenas en Chile y la imagen de los Mapuches". *Revista Cultura Hombre y sociedad*. Vol. 2 , N° 2 sept. 1985 Temuco

Stuchlik, M. 1970: *Niveles de organización social de los Mapuche*, Ediciones Universitarias de la Frontera, Temuco.

Stuchlik, M. 1971: *La Organización de Ayuda Económica Mutua entre Los Mapuche*, Universidad Católica, Santiago.

Stuchlik, M. 1999: "La Vida en Mediería. Mecanismos de Reclutamiento Social de los Mapuches", 1ª edición en español, Ediciones Soles, Santiago.

Titiev, M. 1951: "Araucanian Culture in Transition". University of Michigan Press.

Todorov, T: 1987: "La conquista de América. El problema del otro" Ed. Siglo XXI, México.

Torres Alfonso; 1999: "Barrios populares e identidades colectivas" (en línea) – <http://www.barriotaller.org.co/barrios.htm>.

Touraine, A. 1988: "El actor social". Siglo XXI, México.

Trujillo, Jorge, 1993: "Indianistas, indianófilos indigenistas" (editor). Abya-Yala, Quito.

Turner, Victor, (1972): "Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas", en Bohannan P. y Glazer M. 1997: "Antropología: lecturas". Mc Graw-Hill, España.

Tylor, E. B. (1871): "La ciencia de la cultura" en Kahn J. S. "El concepto de cultura: textos fundamentales". Editorial Anagrama, 1975; Barcelona.

Tylor, E.W. (1871), 1977 y 1988: "Cultura Primitiva"; Ayuso Editores, Madrid.

Walter Hanisch: 1972: "Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-1815)" Ed. Andrés Bello.

Valdes, M: 1997: "Migración mapuche y no mapuche" Revista Ethno, N°1. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile, Santiago. Citando a Moltedo, Rina: "El proceso migratorio en Chile: el caso de los mapuche".

Valdez M. julio 2001: Migración mapuche y no mapuche": <http://rehue.csociales.uchile.cl/rehhome/facultad/publicaciones/Ethno/valdeznotas.htm>;

Valdez, M. julio 2002: "El problema de lo urbano y lo rural": <http://migracionmapuche/urbrnotas.htm>

Valenzuela R. (1987), "Economía huilliche", en Contreras, Andrés (ed.), Mejoramiento de cultivos para pequeños agricultores, Universidad Austral de Chile. Informe Proyecto CIID-UACH 1986-1987, Valdivia.

Valenzuela Rodrigo; 1995: "Estudio diagnóstico sobre la población indígena de la región Metropolitana". Sur Profesionales Consultores. Universidad Academia de Humanismo Cristiano; Santiago, Chile.

Valenzuela Rodrigo; 1998: "Situación de Pueblos Indígenas en Chile". MIDEPLAN, Santiago de Chile.

Valenzuela, R. 2002: "Políticas Públicas y Pueblos Indígenas en Chile", Coloquio Permanente sobre Política Indígena en Chile, Segundo Taller de Análisis, Universidad Bolivariana, Santiago.

Varas, José Miguel: 2000: "Calbucura: voces en Internet" Rocinante Año III, N°15.

Vega Carlos; 1946: "Los instrumentos musicales aborígenes y criollos de la Argentina". Ed. Centurión; Buenos Aires.

Vergara J. 1991: "La ocupación de las tierras huilliches y la violencia sobre el indígena (1880-1930)", en Nüttram N°26, año VII, Santiago.

Vergara J. I. 1993: "Los procesos de ocupación del Territorio Huilliche, 1750-1930", Tesis de Magíster en Sociología, Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile, Santiago.

Vergara, J. I. 1998: "La frontera étnica del Leviatán", Tesis Doctoral en Sociología, Universidad de Berlín, Berlín.

Vergara J. I. Gundermann H. y otros; 2004: "Descripción del contexto sociolingüístico en comunidades escolares indígenas de Chile". CONICYT – MINEDUC, Informe Final I etapa; Santiago de Chile.

Vidal, A. (1997), "Chile en América Latina: ni Pueblos ni Territorios Indígenas", en Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología, Tomo I, pp. 223-233.

Vila, Pablo, 1999: "Construcción de identidades sociales en contextos transnacionales: el caso de la frontera entre México y los estados Unidos" Revista Internacional de Ciencias Sociales, UNESCO N° 159.

Villalobos S. 1992: "Chile y su historia" Editorial Universitaria; Santiago de Chile.

Villalobos S. 1989: "Los pehuenches en la vida fronteriza", Editorial Universitaria, Santiago.

Villalobos S. 1982b : “Tres siglos y medio de vida fronteriza”, en Relaciones fronterizas en la Araucanía, Universidad Católica de Chile, Santiago.

Villalobos, S. (1983), “Historia del Pueblo Chileno”, Volúmenes 1 y 2, Zig-Zag Ediciones e Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, Santiago.

Villalobos, S. (1985), “Guerra y Paz en la Araucanía: una Periodificación”, en Sergio Villalobos y Jorge Pinto (eds.), Araucanía. Temas de Historia Fronteriza, Temuco U. de la Frontera, pp. 7-30.

Villalobos, Sergio; 1982a: “Relaciones fronterizas en la Araucanía”. Ed. U. Católica; Santiago, Chile.

Vitale, Luis, 1971: “Interpretación marxista de la Historia de Chile”. Prensa Latinoamericana; Santiago de Chile.

Walther, J. C. (1973), “La Conquista del Desierto”, EUDEBA, 2ª Edición, 629 pp., Buenos Aires.

White, Leslie A. (1959) “El concepto de cultura” en Kahn J. S. “El concepto de cultura: textos fundamentales”. Editorial Anagrama, 1975; Barcelona.

Winch Peter, 1994: “Comprender una sociedad primitiva”, Editorial Paidós, Barcelona.

Wolf, E. 1978: “Los campesinos”: Labor, Barcelona.

Wolf, E. 1994 (1987): “Europa y la gente sin historia”. Fondo de Cultura Económica; México.

Yunque, A. (1956), “Cafulcurá. La Conquista de las Pampas”, Ediciones Antonio Zamora, Buenos Aires.

Zapater, H.: 1978: "Visión araucana de la conquista" "Revista chilena de Antropología", N° 1; Santiago.

Zapater, Horacio, 1982: "La expansión araucana en los siglos XVIII y XIX". En: Sergio Villalobos, Carlos Aldunate, Horacio Zapater, L. Méndez y C. Bascañan. Relaciones Fronterizas en la Araucanía. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago.

Zavala, José Manuel, 1998: "Aproximación antropológica a los parlamentos hispano- mapuches del siglo XVIII". Versión revisada de "L'envers de la Frontière du royaume du Chili: le cas des traités de paix hispano- mapuches du XVIIIe siècle". Revista Histoire et Sociétés del `Amérique latine. N° 7. París.

Zeballos, E. (1878), 1958: "La conquista de quince mil leguas" Imprenta Pablo Coni; Buenos Aires.

Zeballos, E. (1884), 1961: "Calfucurá y la dinastía de los Piedras". Editorial Hachette; Buenos Aires.

Zeballos, E. 1960: "Viaje al país de los Araucanos". Editorial Hachette, Buenos Aires.

Zúñiga G. 2000: "La dimensión simbólica de las luchas étnicas y el discurso indígena en torno al territorio", en Anales del Tercer Congreso de Antropología, Santiago de Chile.

PROGRAMA DE CAPACITACIÓN Y EXTENSIÓN RURAL GRUPO DE INVESTIGACIONES AGRARIAS

FONDO DE PUBLICACIONES DEL PROGRAMA:

Este Fondo se constituye a partir de 2001, y está compuesto por Series de Libros y Documentos de Trabajo, cuya finalidad apunta a divulgar propuestas conceptuales y metodológicas, resultados de investigación, y experiencias aplicadas que contribuyan a una promoción más efectiva del Desarrollo Rural. En esta perspectiva se considera estratégico estimular la reflexión y el debate crítico sobre las prácticas de los actores institucionales en el área rural y el alcance político y técnico de la intervención en desarrollo.

Libros Publicados:

“Comunidades campesinas, agencias públicas y clientelismos políticos en Chile”

Autores: John Durston / D. Duhart / F. Miranda / E. Monzó Coedición GIA - LOM. Junio 2005, 302 páginas.

“Poder y Reciprocidad en el mundo Rural. Un enfoque crítico a la idea de capital social”

Autor: Miguel Bahamondes P. Mayo 2004, 142 páginas.

“Normativa Legal de las Comunidades Agrícolas. Análisis crítico del D.F.L. N°5, de 1968”.

Autor: Juan Solís de Ovando S. Marzo 2004, 272 páginas.

“Guía fuentes de financiamiento para acciones de desarrollo en el sector rural”.

Autores: P. Aravena; O. Fierro; H. Herrera; y S. Ríos. Junio 2002, 175 páginas.

“Estrategias de Género frente a condiciones de Pobreza y Exclusión Social. Un estudio comparativo urbano-rural”

Autora: Rosario Bello B. Abril 2002, 126 páginas.

“Pobreza y relaciones de Género. Análisis de 2 comunas rurales en Chile”

Autora: Rosario Bello B. Julio 2001, 138 páginas.

Documentos de Trabajo recientes:

“Ordenamiento Territorial en Chile. Marco legal e institucional”.

Pedro Lira O. Documento de Trabajo N° 20. Noviembre 2005. 64 páginas.

“El enfoque de Género en Desarrollo Rural”

Rosario Bello B. Documento de Trabajo N° 19. Septiembre 2005. 42 páginas.

“Desarrollo Rural y Agrícola en Chile. Un modelo orientado a la competitividad y los mercados”.

Sergio Gómez E. Noviembre 2003. Documento N° 18. 34 páginas.

“La formación de agentes para el desarrollo rural a nivel local. Experiencia del GIA”.

Héctor Herrera G. Octubre 2003. Documento N° 17. 32 páginas.

