



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Facultad de Geografía e Historia

**Programa de Doctorado Sociedad y Cultura:
Historia, Antropología, Artes, Patrimonio y Gestión Cultural**

El reclamo de la mirada

**Etnografías transvalorativas en la lucha por el
reconocimiento mapuche: Municipio de Puerto
Saavedra, Ministerio de Salud y Forestal Mininco
de Chile – Gulumapu**

Directores: Dr. Oriol Beltran Costa y Dra. María Jesús Buxó Rey

Tutor: Oriol Beltran Costa

Estudiante: Magaly Mella Abalos

“Quiero hablar del descubrimiento que el «yo» hace del «otro». El tema es inmenso. Apenas lo formula uno en su generalidad, ve que se subdivide en categorías y direcciones múltiples, infinitas. Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta que somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro. Pero los otros también son yos”.

Tzvetan Todorov (1987)

ÍNDICE

Índice de Cuadros	7
Índice de Gráficos	7
Índice de Mapas	7
Índice de Ilustraciones	7
Índice de Tablas	7
Índice de Fotografías	8
CAPITULO 1: EL ESTUDIO	10
a. Introducción	10
b. Formulación del problema	13
b.1 emergencia indígena y eficacia del reconocimiento político	13
b.2 Expresión política del reconocimiento de los pueblos indígenas en Chile.....	15
b.3 No reconocimiento y conflicto intercultural.....	18
b.4 Reconocimiento social: alteridad y transvaloración	23
c. Hipótesis	25
d. Objetivos	28
e. Recorrido de la investigación	29
f. Sensibilidad e implicancia personal en la investigación	37
CAPÍTULO 2: RECONOCIMIENTO	42
2.1 RECONOCIMIENTO: LA MIRADA SOBRE SÍ MISMO	43
a. Aproximación antropológica	43
b. La discusión sobre los “otros”	44
c. Reconocimiento político	52
c.1. Cuadros sociales del reconocimiento y no reconocimiento.....	54
c.2. La esfera pública del reconocimiento igualitario	57
c.3. La lucha por el reconocimiento.....	59
c. 4. Antropología cultural y derechos universales.....	62
d. Reconocimiento transvalorativo	64
d.1 Reconocimiento, alteridad y reclamo de la mirada del otro	64
d.2. El proceso transvalorativo: mecanismo de relaciones en el imaginario étnico	67
e. Reconocimiento social como alteridad transvalorativa.....	71
2.2. Reconocimiento en Latinoamérica	73

a. Reseña histórica de la situación indígena	73
b. Dinámica del reconocimiento en Latinoamérica.....	82
c. Crítica a la expresión jurídica del reconocimiento en Latinoamérica	86
2.3 RECONOCIMIENTO MAPUCHE EN CHILE	97
a. Contacto y frontera histórica.....	97
b. Visión de la elite aristocrática previa ocupación territorial.....	104
c. República y sistema económico mapuche.....	109
d. Guerra y despojo.....	110
e. Integración y adaptación mapuche post radicación	114
f. Dinámicas políticas mapuche en el siglo XX.....	130
h. Territorio y autonomía mapuche: una nueva era reivindicativa	140
i. Desencantos de los laberintos de los reconocimientos	145
j. Conflicto y reconocimiento mapuche en Chile del siglo XXI	149
CAPÍTULO 3: ETNOGRAFÍAS DE RECONOCIMIENTO MAPUCHE EN CHILE DE SIGLO XXI: MUNICIPIO DE PUERTO SAAVEDRA, MINISTERIO DE SALUD Y FORESTAL MININCO	159
3.1 DE REGRESO AL <i>CONUN TRAITRAICO LEUFU</i> : ETNOGRAFÍA DE LA COMUNA DE PUERTO SAAVEDRA	159
a. Introducción.....	159
b. Saavedra mapuche, un lugar de aguas y aves.....	160
c. Rememoranzas para una historia local.....	162
d. Cuestión de estado o indigenismo etnófago	174
e. Carretera de la costa y una identidad territorial fortalecida.....	180
f. Dinámicas de reconocimiento en un municipio mapuche.....	184
g. Toma de la municipalidad y la dignidad lafkenche	190
h. Encuentros y desencuentros en una nueva era de reconfiguración territorial.....	199
3.2. RECONOCIMIENTO DEL SISTEMA DE SALUD MAPUCHE: EXPERIENCIA Y QUEHACER DEL PROGRAMA ESPECIAL DE SALUD Y PUEBLOS INDÍGENAS DEL MINISTERIO DE SALUD-CHILE (PESPI-MINSAL)	205
a. Historia y contexto del Pespi	205
b. Reconocimiento institucional de la salud indígena.....	222
c. Constitución del Grupo de Trabajo Técnico Ministerial (GTTM)	225
d. Encuentros y discusiones del GTTM: avanzando a contracorriente	227
d.1. Entonces, ¿qué reconocer?	229
d.2. ¿Es posible el ejercicio de la medicina indígena?.....	232

d.3. ¿Qué regular?	234
d.4. ¿Cómo financiar la salud indígena, intercultural o sistemas de salud indígena?.....	235
d.5. ¿Qué categoría utilizar: pueblos, etnias o culturas?.....	236
d.6 ¿Propuesta de reconocimiento sin participación de indígena?	237
d.7. Aporte de la medicina indígena a la salud pública	239
d.8. Necesidad de coordinación intersectorial	241
d.9. Reconocimiento de la salud indígena: experiencias internacionales	242
d.10. Discusión territorial con los referentes indígenas.....	243
e. Caminos hacia la construcción de un marco jurídico de reconocimiento, legitimación, valoración y respeto de los sistemas de salud indígena.....	245
e.1. Encuentro de Tomé	246
e.2. Encuentro de Villarrica	248
e.3. Seminario nacional: estudio de un marco jurídico de reconocimiento, legitimación, valoración y respeto de los sistemas de salud indígena.....	250
e.4. Constitución de la comisión nacional de pueblos indígenas (cnpi).....	259
e.5. Término del proceso	262
3.3 FORESTAL MININCO Y POLÍTICA DE BUENA VECINDAD EN LUMACO TRICULTURAL	265
a. Introducción	265
b. Caracterización de la comuna de Lumaco.....	270
c. Relaciones interétnicas en el Lumaco tricultural	279
d. Conflicto forestal en la comuna de Lumaco y patrimonio de Mininco	286
e. Visión local del impacto de las plantaciones forestales.....	297
f. Política, programas y proyectos de buena vecindad	304
f.1 El fundo Santa Rosa de Colpi	315
f.2. La Forest Social Council (FSC) y la cuestión del reconocimiento	317
f.3. El Plan Social	319
f.4. Reconocimiento forestal.....	330
CAPÍTULO 4: CONFIGURACIONES SOCIOCULTURALES Y TRAYECTORIAS DEL RECONOCIMIENTO: REVISIÓN COMPARADA	333
Análisis y triangulación de la información	333
PROCESO DE RECONOCIMIENTO MAPUCHE POR ALTERIDAD Y TRANSVALORACIÓN EN CHILE 2000-2010.....	355
EL CIERRE, LOS CAMINOS DEL RECONOCIMIENTO	361
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	365

Índice de Cuadros

Cuadro 1 - Diseño Metodológico: Experiencias de Reconocimiento del pueblo Mapuche en Chile, Siglo XXI.	31
Cuadro 2 - Comparación de campos etnográficos	35
Cuadro 3 - Dinámica del reconocimiento social	36

Índice de Gráficos

Gráfico 1 - Movilizaciones Mapuche años 1977 – 2000.	143
--	-----

Índice de Mapas

Mapa 1 - ADI Lago Budi - MIDEPLAN, año 2003.	175
Mapa 2 - Localización comuna de Lumaco.	270
Mapa 3 - Comunidades indígenas de Lumaco.	276
Mapa 4 - Empresas Forestales en Lumaco.	278

Índice de Ilustraciones

Ilustración 1 - Programa gubernamental en Villarrica.	248
---	-----

Índice de Tablas

Tabla 1 - Resumen de reconocimientos políticos latinoamericanos	90
Tabla 2 - Proceso reduccional	113
Tabla 3 - Síntesis de 100 años de organizaciones y líderes mapuche S. XX y XXI.	116
Tabla 4 - Leyes indígenas y materias relativas a la propiedad de la tierra indígena, siglos XIX Y XX.	134
Tabla 5 - Síntesis de la expresión política de la diversidad cultural de los últimos 40 años.	145
Tabla 6 - Representación de la trayectoria de las principales demandas y reivindicaciones mapuche, durante los años 1977 - 1999	148
Tabla 7 - Víctimas fatales	150
Tabla 8 - Categorías para el análisis del reconocimiento sociocultural.	335
Tabla 9 - Caso N° 1: Trayectoria del reconocimiento en el Conun Traitraico Leufu	336
Tabla 10 - Caso N° 2: Trayectoria del reconocimiento en el PESPI-MINSAL.	340
Tabla 11 - Caso N° 3: Trayectoria del reconocimiento en la Empresa Forestal Mininco.	344
Tabla 12 - Caso N° 4: Trayectoria del reconocimiento desde la vision de los actores nacionales.	349

Índice de Fotografías

Fotografía 1- Antonio Millape Caniuqueo. Reunión 1977 Ginebra, Suiza. Gentileza de Pedro Cayuqueo.	79
Fotografía 2 - Wall Mapuche/ Nación Mapuche. Gentileza de Pablo Marimán (en Marimán et. al., 2006, p. 60).	101
Fotografía 3 - Saavedra, presencia de mar y el río Imperial.	162
Fotografía 4 - Capitán de barco.	166
Fotografía 5 - Embarcaciones de Puerto Saavedra.	173
Fotografía 6 - Alcalde Domingo Ñancupil, junto a personas de la comuna, año 2003.	186
Fotografía 7 – Primer rewe instalado en el pueblo. Rewe y ruka en otro sector.	188
Fotografía 8 - Werken Julio Chehuín en dependencias de la Municipalidad.	191
Fotografía 9 - El cartel del lado derecho hace alusión al traspaso de fondos directos a las comunidades indígenas.	193
Fotografía 10 - Profesores y niños solidarizando con la ocupación de municipalidad.	194
Fotografía 11 – Cuatro imágenes de la toma, cedidas por uno de sus integrantes.	195
Fotografía 12 - Autoridades tradicionales en seminario internacional.	260
Fotografía 13 - Visita a zonas donde la erosión del suelo no permite la absorción del agua a napas subterráneas, repercutiendo que los inviernos se generen inundaciones y en verano sequía.	268
Fotografía 14 - Iconografía municipal representativa de la comuna. Se destacan símbolos de las tres culturas predominantes en la comuna.	272
Fotografía 15 - Lumaco, Capitan Pastene y Pichipellahuén.	274
Fotografía 16 - Sectores rurales de la comuna de Lumaco.	277
Fotografía 17 - Propaganda candidato Manuel Painequeo, en un muro de la ciudad de Lumaco.	279
Fotografía 18 - Mural de la triculturalidad de la comuna de Lumaco. Frontis de un gimnasio de la ciudad de Capitán Pastene.	281
Fotografía 19 - Cementerio rural, sector Chanco.	285
Fotografía 20 - Camión forestal típico. Transporte de trozos hacia las plantas procesadoras de maderas.	285
Fotografía 21 - C. I. de José Antiñir, inscrito en 1899. Abuelo de don Raúl Raín Huenuche.	288
Fotografía 22 - Camino de los Sauces a Lumaco.	299
Fotografía 23 - Cancha de acopio, Capitán Pastene.	306
Fotografía 24 - Sr. Leonidas Callupe de sector Chanco de Lumaco. Trabajador temporero de Forestal Mininco.	329

CAPITULO 1: EL ESTUDIO

a. Introducción

Desde la heterogeneidad propia de los pueblos y naciones, los mapuche¹ en el Chile del siglo XXI se desenvuelven en un escenario de la modernidad global, enfrentando un complejo conflicto intercultural con el Estado chileno. Se trata del principal conflicto con un pueblo indígena no resuelto por el Estado en más de 130 años, asumido desde un abordaje errático, cuya agudización consiguiente ha implicado mucha violencia: heridos, atentados, prisión política, muertes y un drama social que no distingue origen étnico ni apunta una solución clara.

Desde el periodo colonial, y luego con la instauración de las repúblicas independientes que se expanden y consolidan en Estados naciones, la relación con el “otro” indígena (Barié, 2003) ha estado marcada por una profunda ausencia de reconocimiento político y social que hoy por hoy, cuenta con pocas referencias concretas de resolución medianamente satisfactoria para estos grupos subalternos (Bonfil, 1988; Stavenhagen, 2004).

Las problemáticas modernas del reconocimiento indígena se han remitido en su mayoría a los estudios de la filosofía y en antropología política en los ámbitos del derecho indígena, estatal, consuetudinario e internacional (Barié, 2003), situándose en el terreno jurídico del derecho universal y de las políticas de diversidad cultural (Gunderman, Foerster y Vergara, 2003; Foerster, 2004; Taylor, 2009).

En esta larga trayectoria, la “cuestión indígena” una vez más cobra fuerza a principio de siglo XX (Bengoa, 2000a), cuando los propios pueblos reorganizados reivindican y demandan el reconocimiento de su existencia (Todorov, 2008), su visibilidad como sujetos de derechos, y nuevas formas de relación y diálogo con el Estado y la sociedad nacional, hasta el punto de colocar en el debate, la reestructuración de estos Estados y la consecución de mayores niveles de autonomía (González y Roitman, 1996; Bengoa, 2000b; Stavenhagen, 2004).

¹ En esta tesis se escribe la palabra mapuche en mapudungun; su singular y plural es mapuche, que significa, “gente de esta tierra”, del wallmapu. Por tanto, la mención en plural será, “los mapuche”.

La demanda por el reconocimiento de la identidad étnica se instala como una forma de reparación y justicia frente a la negación de la existencia social y las profundas manifestaciones de racismo amparado por los Estados y traspasadas institucionalmente al resto de estamentos sociales (Bonfil, 1988; Bengoa, 1999, 2002, 2006; Vergara, 2004; Taylor, 2009; Salas, 2014). Esto ha tenido un impacto claramente devastador en la vida de los individuos y grupos sociales no reconocidos a lo largo de la historia, manifestándose, en su expresión más extrema, en el odio a sí mismo e incluso la autodestrucción, tal como lo demuestran los estudios del caso.

La visión más crítica sobre la forma que adoptaron los Estados hacia el trato de la diversidad étnica y cultural fueron las políticas indigenistas, construidas como respuesta a la omisión del otro, las normativas jurídicas derivadas de dichas políticas no han tenido la fuerza legal necesaria para ejercer cambios sustanciales porque han operado reconociendo, a la vez que restringiendo (Krotz, 2002; Buxó, 2009). Incluso se plantea que pueden haber sido redactadas antojadizamente con la intención de aquietar las aguas frente a los reclamos de injusticia y desigualdad, o bien que se trataría de estrategias del inmovilismo burocrático y político. Para algunos, no obstante, han tenido una cierta eficacia a nivel simbólico.

Esta tesis enfoca la problemática del reconocimiento mapuche² en Chile partiendo de las contradicciones observadas en el relato histórico, las formulaciones jurídicas y las prácticas políticas tanto en el propio país como en el conjunto de Latinoamérica. A estas maneras de reconocer, insuficientes, injustas y conflictivas, la investigación etnográfica aportó tres estudios de casos más las voces de varios actores sociales claves en este proceso, cuyas

² Los mapuche son un pueblo-nación indígena que se destacan en Latinoamérica por haber logrado resistir la invasión y colonia española. En Chile son 1.508.722 personas, siendo el mayor pueblo originario que tiene el país: el 9% del total de la población nacional y el 81% de pueblos los indígenas. Esta cifra es relevante si se considera que en Latinoamérica los indígenas son el 10% de la población total, con alrededor de 50 millones de personas (Barié, 2003). En la actualidad, la mayor parte de la población autodenominada mapuche vive en grandes ciudades y en las principales comunas del país. Solo en la región Metropolitana se albergan 564.234 personas. Una proporción menor habita en las regiones de La Araucanía, Biobío, Los Ríos y Los Lagos, justamente el territorio que hoy algunos sectores movilizados reivindican como el “territorio ancestral mapuche”.

condiciones reflejaron el interés de contraponer y resaltar otras formas de reconocimiento social por alteridad y transvaloración: el reconocimiento por consideración, el reconocimiento protocolario y el no reconocimiento. Estos distintos niveles de reconocimiento, formas y manifestaciones, permiten evidenciar expresiones diversas de consideración, resistencias y también negación.

Las etnografías se realizaron consecutivamente desde el año 2000 al 2010. Los casos analizados fueron, el del Municipio de Puerto Saavedra, que contará con el primer alcalde de origen mapuche electo durante la historia comunal; el Ministerio de Salud, a partir del Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas durante el periodo de redacción de la primera norma institucional sobre reconocimiento de la medicina indígena; y, finalmente, la empresa privada Forestal Mininco y su política de “buena vecindad” implementada en la comuna de Lumaco. Estas etnografías se analizaron comparativamente, a partir de un esquema conceptual construido desde los diferentes referentes teóricos recopilados en la investigación. El resultado de esta tesis presenta las diferentes formas, reflejos o cuadros sociales manifiestos en el proceso de transvaloración cultural, en la lucha del reconocimiento mapuche en el Chile del siglo XXI.

La tesis está organizada en cuatro capítulos. En el primero se desarrolla el sentido general del estudio, la problemática del reconocimiento mapuche en el país, la emergencia indígena y la eficacia del reconocimiento desde un enfoque político. Luego, se avanza a las expresiones políticas que ha tenido el reconocimiento en Chile, la negación de éste y cómo ha impactado, no solo a nivel individual y grupal, sino que ha gatillado desde el año 2000 en adelante un conflicto intercultural persistente que hasta el momento no presenta caminos de solución. Se muestra a continuación el principal enfoque conceptual utilizado en la investigación para, finalmente, cerrar la presentación del estudio con una hipótesis de trabajo, los objetivos planteados, el contexto histórico-etnográfico y una aproximación a la metodología cualitativa utilizada.

El capítulo 2 contiene tres aproximaciones relevantes a la cuestión del reconocimiento. En primer lugar, la discusión conceptual desde la cual se organizan las ideas que han permitido

adoptar una perspectiva antropológica en el análisis del estudio. Enseguida, se atiende la situación del reconocimiento indígena en Latinoamérica, dada la importancia que ha tenido este proceso en los pueblos indígenas del continente y Chile. La tercera aproximación es la revisión histórica, política y antropológica de la situación del reconocimiento mapuche en el país.

En el tercer capítulo se presentan los tres casos etnográficos, abordados mediante el trabajo de campo: uno de carácter municipal, otro institucional estatal y el último privado. Son casos paradigmáticos por tratarse de procesos en contextos muy diferentes, pero con el mismo trasfondo en juego: el reconocimiento mapuche. En el capítulo cuarto se presentan las configuraciones socioculturales y las trayectorias de reconocimiento, después del análisis y la triangulación de la información. Finalmente, se concluye la investigación de este proceso con las dinámicas centrales manifiestas.

b. Formulación del problema

B.1 EMERGENCIA INDÍGENA Y EFICACIA DEL RECONOCIMIENTO POLÍTICO

En Chile y gran parte de los países latinoamericanos, desde la década del setenta se inician procesos de reconocimiento jurídico de las realidades étnicas y culturales constitutivas de los territorios. Algunos de estos países han avanzado en la discusión del otorgamiento de los derechos indígenas, como la autonomía y la autodeterminación, a modo de opciones efectivas de autogobierno y democracia multiétnica (González y Roitman, 1996). Bolivia, por ejemplo, es un caso paradigmático en el marco de los procesos que se han dado en Latinoamérica.

Bengoa (2000) se refiere a este fenómeno como la “emergencia indígena latinoamericana”, y Albó (en González y Roitman, 1996) como la “reindianización”, con lo cual sitúan una nueva etapa de reposicionamiento de los indígenas en las agendas políticas de los Estados nación latinoamericanos donde aparecen otros discursos y movilizaciones (Bengoa 2000^a; Mora en Martí, 2007). Se trataría de reivindicaciones contemporáneas que combinan

indistintamente contenidos de cultura ancestral y vivencias propias de los espacios urbanos-rurales, en un escenario de comunicación internacional y global, fácil y expedito. La demanda mayor es al conjunto de la sociedad nacional, llamando a reestructurar los Estados de la impronta y legado monocultural hacia Estados multiétnicos, multiculturales y plurinacionales (González y Roitman 1996; Bengoa, 2000b) de manera que sean “democracias reales” con inclusión de las heterogeneidades étnicas, culturales y nacionales (González y Roitman, 1996) y como forma de hacer efectivos los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la perspectiva de la universalidad de los derechos ciudadanos. En este mismo impulso, han emergido nuevos líderes indígenas constituyéndose en actores que exigen la participación en las decisiones que afectan sus destinos y que cuestionan más que los asuntos relativos a la pobreza y marginalidad en la que se hallan, para denunciar las relaciones de desigualdad, asimetría y dominación sostenidas en el marco de estas sociedades, encriptándose en estructuras discriminatorias que mantienen las fronteras étnicas de la era decimonónica con superposiciones raciales y culturales (Bonfil, 1988; Bengoa, 2000^a), en desmedro del reconocimiento de la existencia y la confirmación del valor de la diversidad (Todorov, 2008).

La emergencia indígena o reindianización se diferencia del indigenismo de los años cuarenta en cuanto que la acción mancomunada a favor de la defensa del “indio” provenía anteriormente de académicos, religiosos y/o simpatizantes no indígenas que buscaron la superación de la situación indígena a través de su integración en la sociedad nacional dominante (Bengoa, 2000a). En cambio, la dirigencia indígena emergente, con otro lenguaje, pone en jaque al conjunto de la sociedad, reclamando a los países avanzar concretamente en un nuevo posicionamiento de sus realidades. En este periodo, los Estados latinoamericanos responden a este reto de maneras diferentes; desde generar normativas jurídicas de carácter nacional, como las modificaciones constitucionales, hasta desarrollar políticas específicas, con incidencia en las instituciones sectoriales (Stavenhagen, 2004). La principal crítica a este tipo de reconocimiento afirma que han sido transformaciones insuficientes (Sánchez en González y Roitman, 1996), como las llamadas políticas “neindigenistas” que ubican el “problema indígena” en un argumento exclusivamente de atraso económico (Mora en Martí, 2007). En este sentido, la evaluación es negativa al revisar la vigencia y la eficacia de las reformas y su impacto en la vida de los pueblos (Díaz Polanco en González y Roitman 1996;

Gobierno de Chile, 2003; Hernández, 2005; Barié, 2003). Estas reformas se han tildado declarativas y retóricas, que “trivializan” a tal punto el fenómeno de la diversidad que lo paralizan (Todorov, 1988). Sostienen, también, que no logran dar garantías reales de derechos políticos y económicos porque están cargadas de procesos viciados y carentes de recursos. Por ende, no tienen una efectividad real. Como consecuencia, esto ha repercutido en la falta de credibilidad de las propuestas estatales y las posibilidades de cambio, como señala el “Informe de la Comisión Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas de Chile” cuando concluye críticamente que “no toda incorporación o cambio legal implica en sí mismo un nuevo trato con estos pueblos” (Gobierno de Chile, 2003).

A partir de lo anterior, en esta investigación se optó por explorar otros horizontes del reconocimiento indígena, es decir, todo lo que aparece en el proceso de reconocimiento social por alteridad y transvaloración que va aparejado de movimientos sociales de presión y cambios culturales, con múltiples expresiones de consideración, ambigüedad y negación. Lo anterior, es a veces más decidor y transformador que los posibles efectos de los corpus legales de reconocimiento (Clavero en Gobierno de Chile, 2003), más aún cuando, desde la perspectiva propuesta es posible problematizar de otro modo el reclamo de la mirada del otro.

B.2 EXPRESIÓN POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN CHILE

El Estado chileno ha mantenido con el pueblo mapuche a lo largo de su vida republicana una relación de exclusión e inclusión (Pinto, 2000). Esta relación ha oscilado entre una primera y épica exaltación, para luego correlativamente, demonizarlo, negarlo y procurar cómo asimilarlos e integrarlos (Bengoa, 2000a). La legislación chilena prácticamente ha negado la existencia de los indígenas en el país, al igual que en los demás países latinoamericanos. Los Estados han sido fuertemente influenciados por las teorías del positivismo científico y del darwinismo social de siglo XIX (González y Roitman, 1996) junto con las ideas de progreso y mestizaje uniforme en la composición de las sociedades nacionales latinoamericanas

repercutiendo, con ello, en la invisibilización y posterior folclorización de la realidad indígena, por ende, en su no reconocimiento.

Durante las últimas décadas, y tras la recuperación de la democracia en Chile el año 1989, se generaron políticas indígenas que buscaron reorientar la acción del Estado y de sus instituciones para establecer una nueva vinculación con los grupos étnicos indígenas. En este momento se trataría de un reconocimiento acotado a la diversidad étnica y cultural del país, con una participación dirigida a la escala local que no avanzó significativamente a nivel de unidades territoriales mayores (Bengoa, 2000a). Este periodo estuvo acompañado de movilizaciones permanentes de organizaciones indígenas a nivel nacional, reivindicando y demandando autonomía, protección de las tierras, valoración de la cultura y de las tradiciones, acceso a una educación intercultural y a mayores recursos (Mella, 2001).

A lo largo de estos años, las políticas indígenas fueron cambiado de énfasis en materia sociocultural según fueran las miradas, las voluntades y el dominio sobre el tema que los diferentes gobiernos, fueran estos de centro, de izquierda o de derecha, desarrollaran para este sector en el país. De entre las políticas formuladas en este periodo, se relevan las siguientes: la Ley Indígena 19.253 dictada en el gobierno de Patricio Aylwin (1993); la “Política Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas” de Ricardo Lagos (2004); la política “Reconocer” de Michelle Bachelet (2008); la aprobación legislativa del Convenio 169 de la OIT (2008); el Plan Araucanía de Sebastián Piñera (2011) y lo que se supone podría arrojar, el Proceso Participativo Constituyente Indígena que impulsó el segundo mandato de Michelle Bachelet (2016).

Sin embargo, se perpetúa la deuda que tiene el Estado de Chile por no reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución chilena, aun cuando desde el mes de agosto a diciembre de 2016, se efectuaron encuentros convocados y autoconvocados en todas las regiones del país, para consultar a los representantes de los nueve pueblos indígenas reconocidos en la legislación sobre qué elementos, ideas y propuestas debería contener una nueva Constitución en la que, por primera vez, se haría una mención expresa a sus realidades políticas y culturales, en función de un conjunto de derechos colectivos también reconocidos. Cabe señalar que la

propuesta final, que sería llamada “Estatuto Constituyente Indígena”, se presentó al finalizar el segundo Gobierno de la Presidenta socialista Michelle Bachelet, convirtiéndose en un documento más que entró en reposo político³. El futuro y la forma que asumiría esta propuesta una vez más no estuvo garantizado.

Desde la recuperación de la democracia en 1989, “el Estado de Chile puso en práctica una política de reconocimiento que ha permitido satisfacer las demandas campesinas étnicas, mientras la etnonacional no ha encontrado eco en ningún sector político o social significativo de la sociedad chilena” (Gundermann et al., 2003, p. 109). Como se observa, se trata de una importante demanda inconclusa, planteada desde la rearticulación indígena que toma fuerza alrededor de 1978, después del golpe militar.

Hasta la fecha se han presentado hasta cinco proyectos de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en el Congreso Nacional, sin que ninguno de ellos haya sido aprobado por la falta de votos parlamentarios (Toledo, 2006). Estos procesos estuvieron marcados por discusiones ideológicas en torno a la dicotomía de la “unidad nacional vs. plurinacionalidad” del Estado y la falta de participación de los representantes de los pueblos indígenas, quienes a su vez manifestaron considerar el tiempo necesario para lograr la participación social y una consulta territorial de los pueblos involucrados. Esta demora ha ido generando en el país, y en especial en los indígenas, lo que Toledo llama los “desencantos de los laberintos de los reconocimientos”, al no lograr expresar en la Carta Magna la condición pluriétnica, cultural y nacional del país, es decir, la constitucionalización de los derechos de los pueblos indígenas (Toledo, 2006). Siendo más crítico aún, Cayuqueo habla de la “traición a la palabra” al

³ Para realizar este proceso, el Ministerio de Desarrollo Social solicitó a la Universidad del Bío-Bío la ejecución de los encuentros convocados en dos regiones del país, Biobío y Los Ríos. Esta tarea fue coordinada por la tesista durante los meses de agosto a diciembre del año 2016. Aun cuando los hallazgos de este proceso dan para formular un análisis pormenorizado de las diferentes temáticas allí señaladas que no tienen relación directa con esta investigación, pero la experiencia enriqueció profundamente el conocimiento sobre reconocimiento político y social de los pueblos indígenas que expresó el conjunto de participantes. Cabe señalar que se efectuaron alrededor de 40 encuentros en ambas regiones. Sin la pretensión de presentar un análisis de los contenidos, se puede comentar que los asistentes manifestaron su desconfianza e incredulidad ante el proceso y las posibles transformaciones que se podrían generar a partir de la recopilación de esa información. Entre los asuntos más comentados se planteó el reconocimiento constitucional de los pueblos originarios, el respeto a sus culturas y su territorio y, por último, algo que la literatura latinoamericana ha señalado como la restauración de la autonomía perdida para la obtención del control sobre los elementos culturales propios.

rememorar el incumplimiento de la palabra dada por el entonces candidato a la Presidencia de Chile, Patricio Aylwin, cuando en la ciudad de Nueva Imperial el año 1989 se reuniera con los representantes de los pueblos indígenas, muchos de los cuales fueron parte del férreo movimiento étnico y social contestatario a la dictadura de Pinochet (Mella, 2001), manifestándole su apoyo si Aylwin asumía el compromiso de liderar el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas (Cayuqueo, 2006). Al año 2019 aún no se logra. Hoy dirigentes e intelectuales mapuche se cuestionan su impacto actual, pero para la dirigencia social indígena sigue siendo recordado como el acuerdo inconcluso que se comprometió al inicio de los gobiernos democráticos y de la creación de las primeras políticas indígenas.

B.3 NO RECONOCIMIENTO Y CONFLICTO INTERCULTURAL

La discusión teórica sobre las implicancias políticas del reconocimiento del “otro” apunta a que el reconocimiento de la existencia y la negación del otro gatilla sentimientos profundos en las identidades y las culturas de los individuos y grupos, manifestándose estos de formas muy diversas (Bonfil, 1988; Montoya, 1990; Bengoa, 2006; Todorov, 2008; Taylor, 2009; Salas, 2014).

Bonfil (1988) aborda tempranamente la naturaleza multidimensional del fenómeno étnico, El estigma de la identidad subalterna en los grupos “repercute en múltiples formas en la vida del grupo dominado. La hegemonía del colonizador conduce, en casos extremos, a que los miembros de los grupos subordinados asuman internamente la conciencia de ser inferiores. En otras situaciones, la identidad se enmascara, se vuelve clandestina, al igual que el ejercicio de la cultura en que se sustenta” (p. 32). Para Taylor (2009) sería “sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación de la gente o la sociedad que lo rodean cuando le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido (...) internalizando una imagen de su propia inferioridad” (pp. 53-54). Este “falso reconocimiento”, como lo acuña Taylor, que se configura a partir de la conciencia de inferioridad, genera una herida tan

dolorosa que incluso causa en sus víctimas un odio a sí mismas. Para Wolf, los daños más obvios serían “que los miembros de las culturas no reconocidas se sentirán desarraigados y vacíos, privados de las fuentes necesarias que alimentan el sentimiento de comunidad y que son básicas para la autoestima y, en el peor de los casos, que se verán amenazados por el riesgo de la aniquilación cultural” (en Taylor, 2009, p. 118). Bengoa (2006) sostiene que, a raíz de la falta de reconocimiento, la persona o grupo cae en una profunda melancolía perdiendo el sentido utópico de su existencia colectiva. La negación de la existencia de un grupo humano provoca la afirmación de la propia identidad a partir de la exacerbación de los rasgos que separan frente a los que unen, comenzando de este modo una suerte de juego de naipes en el que cada cual apuesta más fuerte, incubándose una conciencia de discriminación, con acciones y movilizaciones de futuro. En el mismo sentido, Montoya cree que la negación del libre ejercicio identitario es la principal responsable de la violencia política que se produce (en González y Roitman, 1996), lo que hoy se concibe como el conflicto intercultural en el caso mapuche chileno.

Se entiende entonces que la necesidad de reconocimiento de la mirada del otro es uno de los motivos más poderosos de la acción humana que nos diferencia de los animales, desde el momento que los niños después de nacer y alimentarse buscan en la mirada del otro, la aprobación, atención, consideración y confirmación de su existencia. De no lograrse, el reclamo de reconocimiento se vuelve una lucha o revuelta, un combate o batalla por la vida y el poder, que incluso puede llegar hasta la muerte en la búsqueda de tal simetría. La acción negadora del reconocimiento es destructiva y asfixiante. La peor humillación posible, casi como un castigo diabólico, es llegar a pasar desapercibidos. Por lo cual, hacerse reconocer es imponerse (Todorov, 2008).

La lucha por el reconocimiento se expresa ante los sentimientos de humillación, maltrato, violación, desposesión de derechos, exclusión, indignidad e injuria. Los no reconocidos, menospreciados y humillados, aprenden, se dan cuenta de lo injusto de su situación, se indignan y levantan en una batalla interminable de reafirmación de la existencia (Salas, 2014).

De manera inversa, Taylor (2009) emplea el término de “honrar a alguien” cuando se reconoce públicamente. En esa línea, para Wolf los remedios más obvios incluyen mostrar, admirar y conservar explícitamente las tradiciones y logros que habrán de comprenderse, en particular, como una pertenencia de los descendientes de las culturas en cuestión (en Taylor, 2009).

Considerando lo anterior, los avances en el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas en Latinoamérica y Chile no han sido significativos, ni han impactado lo suficiente como para observar mejoras en las condiciones sociales de coexistencia cultural y de vida. No obstante, algunos investigadores concuerdan en que se ha ido gestando un cambio cultural en la percepción de la sociedad nacional hacia el pueblo mapuche (Vergara, 2004), en tanto se ha ido concitando una mayor atención, predisposición y sensibilidad de la opinión pública (Gundermann et. al. 2003). Incluso algunos, con optimismo, conciben que el país está viviendo un cambio cultural propicio hacia un reconocimiento mayor (Cayuqueo, 2014).

Cayuqueo (2014) considera que en Chile se percibe un cambio en relación con el pueblo mapuche que va mucho más allá de lo que mediáticamente se ha querido reflejar sobre el “conflicto”. Una evidencia de lo anterior sería la autoafirmación que reveló el Censo entre el año 2012 y el 2017, que incrementó la adscripción mapuche de muchos ciudadanos chilenos. También se observa en esta etapa un aumento en el número de alcaldes y concejales mapuche en las elecciones municipales del año 2014⁴. En ese sentido, Cayuqueo (2014) afirma: “Chile está cambiando. La sociedad chilena está cambiando. Ya no teme mirarse al espejo por las mañanas y reconocer como propia esa morenidad que le aflora, literalmente, por los poros” (p. 155).

Vergara (2005) es de la idea que en los últimos 20 años (1990-2010) en Chile se ha modificado la percepción sobre los mapuche, lo que se relaciona con el impacto que ciertos hechos han tenido sobre la opinión pública. La instalación de un nuevo escenario político

⁴ Lo mismo señala el informe de Fundación Aitue. *Experiencia Internacional comparada. Mecanismos de participación política y social de los pueblos originarios en asuntos que le son propios*. Agosto 2014. Recuperado de www.aitue.cl

después de la recuperación de la democracia en 1989⁵, habría dado lugar a una nueva etapa de las relaciones entre el Estado y el pueblo mapuche.

Gundermann et. al. (2003) son de la idea que “la cuestión mapuche ha cobrado en el país una creciente y paradójica importancia. Creciente, porque ha concitado cada vez mayor atención por parte de la opinión pública, de los medios de comunicación, el mundo político y la sociedad civil” (p, 101). La paradoja está en que, no obstante, los logros alcanzados en términos de generación de leyes y mayor sensibilización, no ha habido una transformación sustantiva en los modos de relacionarse con la sociedad mapuche, y menos por parte de la elite dominante, como el diario *El Mercurio*, que es su vocero oficial.

Pese a todas estas miradas, los efectos del no reconocimiento indígena han incrementado la intensidad y sistematicidad el conflicto intercultural desde el año 2000 en adelante, instalándose en el horizonte nacional la idea del “conflicto mapuche” que atribuye la responsabilidad de la problemática solo a este pueblo. Muy pocas veces los medios de comunicación y los gobiernos han retratado esta situación desde la perspectiva de una cuestión histórica, interétnica e intercultural, determinada por la imposición de relaciones de subordinación, sometimiento y asimetría que tempranamente emplaza el Estado republicano, frente a un pueblo nación indígena que por dos siglos reivindica respeto y reconocimiento, al igual que lo habían hecho a sus antecesores españoles.

La investigación ha permitido presenciar por más de diez años un conflicto intercultural, donde el Estado ha respondido con una mayor dotación de fuerzas especiales a los sectores rurales, custodiando varias comunidades del Gulumapu (el país mapuche en su parte chilena). En esta respuesta asiduamente se han allanado comunidades, produciéndose enfrentamientos, muertes, daños físicos y psicológicos en sectores muy vulnerables de esta sociedad,

⁵ Según el autor, el primero de ellos tiene relación con la promulgación del Decreto de Ley 2.568 del año 1979 que dividió la propiedad comunitaria de la tierra mapuche y entregó propiedades individuales a las familias, a quienes deja de llamar “indígenas” para ser considerados legalmente como campesinos. Este decreto gatilló la generación de movilizaciones de carácter étnico cultural que culminaron años después la Ley Indígena N° 19.253 de 1993. Otro hito significativo fue el “Acuerdo de Nueva Imperial” del año 1989 (también llamado “Parlamento” de Nueva Imperial), entre representantes de los pueblos indígenas de Chile con el entonces candidato a la Presidencia y luego Presidente de la República, Patricio Aylwin Azócar.

incubándose otra vez más el resentimiento étnico que, en esta oportunidad, permea (y con más radicalidad) en los más jóvenes de esta sociedad. Por otra parte, algunos sectores más radicalizados lideran un movimiento contestatario con acciones como la quema de maquinaria, camiones forestales, iglesias católicas y evangélicas, casas, y recuperaciones de tierras, llevando por delante un discurso étnico nacional más de choque. Los hechos de violencia han ido en escalada, siendo más personas las involucradas en un conflicto étnico que también presenta ribetes de violencia rural, tal como lo constata, el Instituto Nacional de Derechos Humanos de Chile⁶ y los informes del Proceso Constituyente Indígena (2017) de las regiones de Biobío y Los Ríos, en los cuales las personas hacen referencia a una violencia cotidiana.

Cabe preguntarse entonces por el proceso de reconocimiento mapuche en Chile. ¿Qué está pasando con este reclamo de la mirada de la existencia? ¿Qué orientación predominante tiene el reconocimiento? ¿Estamos en presencia de un reconocimiento por “consideración” o más bien es solo “protocolario”? El cambio cultural manifiesto ¿obedece al impacto que tuvieron las políticas públicas indígenas formuladas después de la recuperación de la democracia? ¿Qué mecanismos actúan o pueden estar influyendo en el cambio cultural que vive la sociedad nacional? ¿De qué manera ha impactado la movilización indígena en este reconocimiento? En este proceso, ¿qué experiencias colectivas o cuadros sociales estamos presenciando? Y finalmente, como señala Buxó (1995), “¿cómo es posible que después de una convivencia histórica y cultural de tantos años, no se haya puesto aun de manifiesto la creatividad, interculturalidad o la innovación sintética?” (p. 155).

⁶ Reportaje sobre las víctimas de la violencia, donde el INDH incluye la visión de las víctimas chilenas como una forma de demostrar que se trata de un conflicto de carácter intercultural. Recuperado de <http://impresa.elmercurio.com/Pages/NewsDetail.aspx?dt=2016-05-22&dtB=25-05-2016%20:00:00&PaginaId=8&bodyid=10>

B.4 RECONOCIMIENTO SOCIAL: ALTERIDAD Y TRANSVALORACIÓN

Esta investigación plantea observar, describir y analizar comparativamente las formas que ha adoptado el proceso de reconocimiento indígena, desde el sentido que ha dado la antropología a los estudios de la diversidad cultural, enfocado en las relaciones interétnicas. Se plantea el reconocimiento social para referirse a los efectos de las relaciones, contactos y alteridad entre dos o más heterogeneidades, donde los mecanismos de la distinción (diferencia y contraste) responden con múltiples formas, posibles e identificables (Todorov, 1988, 1990, 2008; Buxó, 1993). Estas estarían mediadas por las relaciones de simetría o asimetría que los grupos en contacto realizan, durante un tránsito, diacrónico y sincrónico, que se sostiene en el tiempo y es de reiteración (Todorov, 2008).

La alteridad, en su condición de reflexividad, no implica necesariamente que se adopten sentimientos positivos de valoración y aceptación de las partes involucradas en estos vínculos. La experiencia cultural que subyace en la etnicidad nace del reconocimiento y la construcción de distintividad que se dan en las fronteras culturales (Buxó, 1993). Pueden tender hacia la *complètude* o *incomplètude*, la consideración o ausencia de reconocimiento (Todorov, 2008). Justamente, ese es el tránsito observado en un proceso de diez años aproximadamente.

El imaginario étnico opera en la construcción cultural, interpretando y actualizando las realidades sobre la base de “imágenes, palabras y cosas experimentadas en la vida y la imaginación” (Buxó, 1993, p. 247). Pero, al mismo tiempo, la cultura como usualmente es utilizada en la antropología, actúa de manera tal que la imaginación antropológica tiende a metaforizar a los “grupos tribales” englobándolos en una forma cultural a partir de lo que ve que el “nativo” hace. Al respecto, Wagner (citado en Buxó, 1995) es de la idea que “cuando un antropólogo estudia otra cultura, la inventa al generalizar sus impresiones, experiencias y otras evidencias como si fueran producidas por alguna cosa externa...” (Ídem).

El interés de detenerse en este proceso está en advertir el dinamismo y la capacidad transformadora de las sociedades donde concurren múltiples combinaciones ideativas. Es precisamente ahí donde el imaginario activa el pool o en memoria cultural, transitando entre

lo real y lo irreal, produciendo imágenes, palabras y relatos que aportan el material de las versiones culturales (Buxó, 1993). El discurso antropológico es sensible a esta capacidad creativa, incrementa de forma correspondiente la capacidad reflexiva, dialógica y transvalorativa, esto es, aprender a ver las acciones y acontecimientos de forma diversa, en términos alternativos y, finalmente, revertirse una vez que se ha puesto la mirada en el “otro” (Buxó, 1993; Todorov, 2008).

El fenómeno étnico es de naturaleza multidimensional (Bonfil, 1988). Así lo demuestran los estudios empíricos sobre las relaciones y representaciones de los grupos, aportando un camino mejor para la comprensión de la dinámica de las fronteras étnicas. Estas últimas contienen indistintamente atributos objetivos y subjetivos, alterándose y condicionándose en diferentes respuestas según se den estas relaciones (sociales, interpersonales e interculturales). La mayoría de las veces se trata de relaciones asimétricas entre los grupos que conviven en el mismo espacio. La naturaleza contrastiva de la identidad étnica es ideológica en cuanto opta situarse en determinadas representaciones colectivas (como asociación de ideas y sentimientos), estableciendo un puente entre identidad y cultura, para operar de una determinada manera en una sociedad concreta (Bonfil, 1988).

En el tránsito transvalorativo, las relaciones sostenidas con los otros, sea de convergencia o divergencia, involucra un esfuerzo consciente que no necesariamente implica una renuncia a las particularidades culturales. Más bien se trata de un mecanismo relacional, en el que cada cultura toma lo que quiere de la otra. Se lo apropia, rechaza y reconstruye a la vez. En este proceso relacional, los otros seguirán siendo los otros, con mayor o menor cercanía, dependiendo de lo que la sociedad misma vaya optando y adaptando.

Para Todorov (1990), en el ejercicio transvalorativo se produce un progreso cultural cuando “el conocimiento del otro sirve al aniquilamiento de sí mismo: aquí, dar es tomar” (p. 16). Basándose en Goethe, Todorov (1988) establece un paralelismo entre la forma que adquiere la literatura universal y los temas culturales, con lo que desarrolla la idea de lo máximo común de la universalidad de las culturas. Señala que la política intercultural debería consistir en la importación más que en la exportación de otros conocimientos y valores culturales. Esto

no significa que se rechace el fenómeno universal de la existencia humana el de la diversidad cultural, sino más bien que la política intercultural propicia el cruce cultural permanente, los contactos y los intercambios en las sociedades. Entre lo universal y lo particular, las sociedades humanas adquieren diferentes formas y estas pueden oscilar desde lo más universal (máximo producto común) a lo más particular. Sin embargo, nunca se llega a ser tan particular como para vivir en una situación de completo aislamiento. En ese sentido, considera que la falta de curiosidad por los otros no es un signo de fuerza en estos tiempos sino más bien una debilidad. En cambio, la transvaloración es en sí misma un valor, en tanto la mirada crítica en el cruzamiento cultural consiste en un movimiento de ida y de vuelta sobre sí mismo.

De esta manera, el reconocimiento por alteridad (desde una mutua acción intersubjetiva e intercultural) es un valor, en tanto autoconocimiento y proceso de distinción de lo común y particular. Permite a los seres humanos salir del predominio de la racionalidad instrumental que nos reduce a cosas, a objetos medibles y de cálculo (Salas, 2014). Aquí el diálogo es un ejercicio en contextos interétnicos, de historias asimétricas, resultando reconocimientos múltiples al modo del reflejo de un espejo roto.

c. Hipótesis

En la primera década del siglo XXI se agudiza y mantiene una conflictividad constante entre sectores del pueblo mapuche y el Estado, quienes reivindican, entre otros asuntos, la autodeterminación del “territorio ancestral mapuche”, en particular en sectores rurales de las regiones del Biobío y La Araucanía. Esto se produce en medio de un número no menor de mapuche acusados de terroristas por el Estado, el incremento de procesos judiciales y encarcelamientos y de personas mapuche y no mapuche que mueren o sufren consecuentemente daños físicos y psicológicos.

Al mismo tiempo, desde 1990 en adelante, se han ido desarrollando leyes y políticas indígenas (postindigenistas y neoindigenistas), ha aumentado el número de alcaldes y concejales indígenas y se ratifica el año 2008 el Convenio 169 de la Organización

Internacional del Trabajo (OIT) que reconoce, a los grupos étnicos como pueblos indígenas. Se esperaría que lo anterior repercutiera en el reconocimiento político, territorial e institucional de la diversidad étnica y cultural del país.

Sin embargo, los estudios sobre reconocimiento político y derecho indígena en Latinoamérica muestran que estas transformaciones no han repercutido mayormente en la vida y el alcance de los derechos sustantivos para estos pueblos; a lo más, su trascendencia ha sido simbólica (Bonfil, 1988; González y Roitman, 1996; Krotz, 2002; Barié, 2003; Gobierno de Chile, 2003; Gundermann et. al., 2003; Stavenhagen, 2004, y otros). Por diversos motivos, sean estos políticos, malas intenciones o por la propia figura que adquieren, estas normas se hallan llenas de lagunas, tendiendo a ser inoperantes y no logran resolver, -a mi entender, de modo definitivo- el problema que las origina (Krotz, 2002). Otra corriente subraya que, en Chile, la sociedad nacional es cada vez más propensa, sensible y favorable hacia lo que se podría sugerir como una tendencia a la revalorización del pueblo mapuche, entrecruzándose con complejas aristas, dilemas y ambigüedades que no permiten identificar caminos de solución al conflicto.

De este modo, el núcleo de la hipótesis hace referencia al reconocimiento étnico nacional del pueblo mapuche en Chile y las dinámicas que este adquiere en un escenario de conflicto. Como concepto político, el reconocimiento queda solo en un punto de partida, sin lograr satisfacer ni resolver las reivindicaciones mapuche. Posee un valor jurídico y cierta consideración social y cultural, pero al igual que otras figuras adscritas al reconocimiento indígena -como lo señalado en la Declaración Universal de Derechos Humanos-, se mantiene operando de forma fragmentaria, indolente y, peor aún, interesada, culminando entonces en continuos actos fallidos. Por lo anterior, el enfoque de la hipótesis se centra en la complejidad del reconocimiento social en tres vertientes de su tránsito: la negativa al reconocimiento, que niega y olvida a los otros, que confirma la existencia pero la rechaza y desaprueba a la vez; el reconocimiento protocolario, débil y oscilante, propio de la acción del Estado y sus políticas indígenas; y finalmente, el reconocimiento por consideración, que en sentido estricto reconoce la existencia, lo confirma como un nuevo valor, para avanzar hacia una coexistencia y, en algunos casos también, hacia la admiración del otro.

En ese sentido, se sostiene que estamos en presencia de un “reconocimiento oscilante y gradiente” que tiene un despliegue variado y particular que se refleja de diferentes formas y niveles, según se manifiesten los procesos de alteridad y transvaloración entre el pueblo mapuche, el Estado y la sociedad nacional.

Frente a la persistente negativa de reconocimiento que vulnera la etnicidad mapuche, la apuesta a lo largo de esta investigación es presentar tres estudios de casos etnográficos, por el potencial analítico que provee el fenómeno de alteridad y transvaloración, aun cuando no se constituya en la solución del conflicto, facilita la comprensión del problema, en sus distintas dimensiones y alternativas de solución.

Precisamente por no avanzar en otras alternativas frente a los modelos impositivos del Estado y los distintos gobiernos, se incrementó la conflictividad bidireccionalmente, dentro de un horizonte de búsqueda de un reconocimiento que supere la persistente negación y los reconocimientos protocolarios, débiles y oscilantes. A diferencia de lo anterior, la consideración cultural, se orienta al alcance de los derechos políticos mediante un dialogo pactado en condiciones de igualdad política, social y cultural.

Esta orientación se acoge afortunadamente en la predisposición emergente de la sociedad chilena a un reconocimiento por consideración. Paradojalmente, en lugar de aceptar y recoger la fluidez social de esta predisposición manifiesta, la posición del Estado, gobiernos y grupos económicos se mantienen dentro del campo de la negación, tendiendo a bloquear esta apertura social y su potencial innovador en la evolución positiva de lo que hasta entonces ha sido el conflicto.

Por tanto, nos enfrentamos a una sociedad chilena que manifiesta valores y actitudes favorables, de convergencia y consideración en el proceso de reconocimiento por alteridad del pueblo mapuche como un “pueblo nación indígena y originario”, inserto en el contexto de una sociedad diversa étnicamente y de composición mestiza. El reconocimiento social y

sus implicancias socioculturales no son solo ámbitos de competencia del Estado y los gobiernos, sino que también lo son las acciones que realiza la sociedad chilena.

En ningún caso estamos en presencia de un proceso de carácter homogéneo. Más bien nos encontramos con importantes experiencias heterogéneas de reconocimiento que adquieren un valor socialmente derivado. Lo anterior queda de manifiesto en la investigación tras la presentación de datos comparados que permiten detenernos en el proceso contemporáneo del reconocimiento desde un punto de vista etnográfico.

Las preguntas que guían la investigación son, ¿cómo ha sido el proceso de reconocimiento del pueblo mapuche en el siglo XXI? ¿Qué implicaciones tiene el reconocimiento para el pueblo mapuche y para la sociedad chilena? ¿Qué es lo que se está reconociendo? ¿Hacia dónde se orientan los caminos? Y, finalmente, ¿qué valor adquiere la mirada puesta en el otro?

d. Objetivos

⇒ Objetivo general

Identificar y analizar las claves del proceso de reconocimiento, por alteridad y transvaloración, del pueblo mapuche en el Chile del siglo XXI (2000-2010), a través del desarrollo de tres estudios de casos etnográficos comparados y de entrevistas a actores sociales de carácter nacional, para indagar sobre las valoraciones y formas que han ido adquiriendo y sobre las relaciones recíprocas e interdependientes, atribuibles a los contactos, relaciones y convivencia entre los diferentes grupos.

⇒ Objetivos Específicos

- a. Desarrollar los contextos históricos en que se circunscriben los procesos de reconocimiento político de los pueblos indígenas en Latinoamérica y del pueblo mapuche en Chile.

- b. Describir el proceso de reconocimiento del pueblo mapuche que se ha dado en la comuna de Puerto Saavedra, desde la asunción y gestión del primer alcalde de origen mapuche, Sr. Domingo Ñancupil (2000-2003).
- c. Describir el proceso de formulación y redacción de la propuesta de reconocimiento sobre medicina indígena en el PESPI del Ministerio de Salud (2004-2006).
- d. Conocer los procesos de contactos y convivencia del pueblo mapuche con la empresa Forestal Mininco y sus políticas de buena vecindad en la comuna de Lumaco (2007-2010).
- e. Conocer las posiciones de un conjunto de actores sociales sobre la forma que ha adquirido el reconocimiento del pueblo mapuche en Chile.
- f. Identificar el conjunto de actitudes y valores, así como las formas que adquieren las relaciones recíprocas e interdependientes, atribuibles al contacto y la convivencia entre el pueblo mapuche y el conjunto de la sociedad chilena.

e. Recorrido de la investigación

“La realidad no es independiente de quien la conoce, ni es un reflejo, sino una construcción que es parte de nuestra historia corporal y social tanto en la creación de realidades limitantes: materia, tiempo, espacio, y causalidad, como en la invención de significados y valores culturales como propuestas creativas y éticas” (Buxó, 2004).

Lo que se presenta en esta investigación es el resultado de ideas que hace algún tiempo había estado elaborando y que nunca antes había ensayado teóricamente, ni articulado lo suficiente como para concretar en un estudio. Se construye con la pretensión de examinar el concepto y el proceso de reconocimiento por alteridad y transvaloración del pueblo mapuche en el Chile del siglo XXI (desde el año 2000 al 2010), para identificar las valoraciones y formas que este adquiere, más allá de lo propiamente legal o jurídico, por ser un ámbito de interés del movimiento mapuche así como por el impacto y la repercusión que este proceso tiene en sus vidas, unas vidas que históricamente han sido vulneradas y discriminadas, es, también, por la consecución de los derechos colectivos.

El pueblo mapuche pertenece a aquellas “...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 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” (Martínez⁷, 1987, p. 30). Los mapuche son uno de los principales pueblos indígenas de Chile. En el último Censo del año 2017, 1.745.147 personas declararon pertenecer a este pueblo. De ahí en adelante se hablará de mapuche en Chile, en referencia a unos de los nueve grupos étnicos reconocidos por la Ley Indígena 19.256 del año 1993, un pueblo diverso y heterogéneo que actualmente habita principalmente en las ciudades capitales del país (Santiago, Temuco, Concepción y Valdivia). Una proporción menor de este pueblo indígena sigue habitando en los sectores rurales de las regiones de La Araucanía, Biobío, los Ríos y los Lagos, conocido también como el “territorio ancestral” mapuche. Son también una nación al presentar discursos y expresiones de corte nacionalista que apuntan a la “autodeterminación”, en el sentido del ejercicio de una “autonomía interna” en el Gulumapu o el país mapuche de la parte chilena (Marimán et. al. 2006).

Metodológicamente, y desde una aproximación cualitativa, nos acercamos al mundo de “ahí fuera” (Angrosino, 2012) para interactuar en la dimensión subjetiva de las personas y los contextos socioculturales, con el objetivo de entender, describir e interpretar fenómenos sociales y posibles maneras de significarlos (Canales, 2006), recogiendo datos descriptivos, palabras habladas o escritas, conductas y experiencias de los individuos y grupos observables en escenarios de la vida social (Taylor y Bogdan, 2008). En el caso de la investigación se analizaron las interacciones y comunicaciones mientras se produjeron, así como documentos o huellas de las experiencias, a objeto de tratar de desgranar cómo las personas construyen el

⁷ “Augusto Willemsen Díaz fue el encargado de la realización del mayor estudio que se ha hecho sobre los Pueblos Indígenas en la ONU, y que salió bajo la firma del embajador ecuatoriano Martínez Cobo; a él pertenece la definición que hasta hoy es la oficial de «Pueblos Indígenas»” (Bengoa, 2019, p. 15).

mundo a su alrededor y cómo constituyen procesos sociales de colaboración o de conflicto (Angrosino, 2012).

El método etnográfico se desarrolló en tres escenarios o contextos de contacto interétnico diferentes, a través de una estrategia de terreno de larga duración que facilita la comprensión holística de los procesos culturales observados y permite tener una mirada de largo plazo de estas transformaciones (Braudel, 1979). Como método, se recurrió a otras técnicas empíricas para la obtención de información: la observación participante, la formación de grupos focales y las entrevistas semiestructuradas, estas últimas efectuadas a un grupo de actores sociales clave, mapuche y no mapuche, vinculados a la temática y el periodo de estudio. Todo ello se realizó con el resguardo suficiente de transparencia, rapport y la obtención de autorizaciones por parte de las personas, comunidades e instituciones.

Cabe señalar que la etnografía en los tiempos recientes, aun cuando está muy vinculada con la observación participante, siempre ha incluido una variedad de métodos y técnicas de recogida de datos, muy habitualmente las etnografías combinan la observación participante, las entrevistas, los documentos, las fotografías y otros rastros (Angrosino, 2012). La utilización de estas técnicas ha variado en función de los campos de estudio y las facilidades de exploración.



Cuadro 1 - Diseño Metodológico: Experiencias de Reconocimiento del pueblo Mapuche en Chile, Siglo XXI.

El informe etnográfico resulta ser un relato extenso que se presenta de un modo realista. La observación participante y las entrevistas en profundidad articuladas junto a otras fuentes de información (informes e imágenes) ocupan un lugar central en esta narración.

Con los insumos recopilados, se compararon cuatro campos de exploración (las etnografías más la síntesis de las entrevistas) mediante la revisión de cada uno de los casos observados, analizados diacrónica y sincrónicamente, sin el afán de obtener una secuencia de evolución social o progreso, sino buscando determinar las formas cambiantes y las trayectorias de este movimiento (Falk, 2005).

Como se sabe, la antropología es por definición el resultado del análisis comparado de las sociedades y culturas humanas, al observar detenidamente similitudes y diferencias que se dan entre las unidades dadas. La comparación intercultural permitió en esta investigación explicar e interpretar la diversidad de realidades (Bonté e Izard, 2008) e identificar los procesos por los que se han desarrollado ciertas etapas de la cultura, a objeto de reconstruir el desarrollo de las ideas (Boas en Bohannan y Gracer, 1994).

Específicamente, para el desarrollo comparativo se utilizó un cuadro analítico construido en esta investigación, que reunió las principales categorías conceptuales revisadas en el marco teórico circunscritas a la problemática del reconocimiento político y social.

Los casos seleccionados para la realización de las etnografías corresponden a tres contextos diferentes: el de una administración local, municipal (2000-2003), una institucional sectorial (2004-2006) y uno privado del sector forestal, identificándose en estos, los avances, tensiones, contradicciones y conflictos que caracterizan toda relación interétnica de carácter asimétrico (Bonfil, 1988) y la lucha por el reconocimiento, siendo esto último, el trasfondo común en los tres casos.

i. Administración local, municipal: 2000-2003

La histórica comuna de Puerto Saavedra (región de La Araucanía) que tras 126 años desde su creación (1885), y con aproximadamente catorce mil habitantes (la mayoría de estos de identidad mapuche lafkenche), elige por primera vez en su trayectoria municipal el año 2000 un alcalde de origen mapuche. Desde entonces, la administración y el territorio inician un proceso de reposicionamiento de la identidad étnica mapuche y de reconfiguración de la identidad local no ajena a tensiones.

ii. Institucional sectorial: 2004-2006

El Ministerio de Salud de Chile, al crear en el año 1996 el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas (PESPI), empieza a reconocer la existencia de enfermedades culturales propias de los pueblos indígenas (especialmente de los mapuche, denominadas mapuche *kutran*: enfermedades propias de las personas mapuche, asociadas al desequilibrio espiritual, físico, biológico y emocional) y va generando paulatinamente espacios participativos para el desarrollo de diversos modelos de “salud intercultural, pertinente y/o complementaria”. Después de diez años de trayectoria, reconoce institucionalmente las prácticas de salud indígenas, sus conocimientos, agentes de salud, así como la construcción o apertura de estos saberes al interior de sus establecimientos públicos, con la aprobación en el año 2006 de una “Norma General Administrativa N° 16. Interculturalidad en los Servicios de Salud”. Inicialmente este último proceso se generó solo con un grupo de expertos (sin la participación indígena), pero, poco a poco, y tras la presión de los representantes territoriales, el Ministerio se vio en la obligación de abrir los espacios a los principales afectados para desarrollar un debate más amplio y no menos complejo que fue poniendo en jaque a la institución pública.

iii. Privado del sector forestal: 2007-2010

La empresa Forestal Mininco en la comuna de Lumaco estuvo implicada tempranamente en el contexto de “recuperación y conflicto mapuche” (1997). A partir de entonces, generó políticas de responsabilidad social empresarial, con acentos variados, en torno a un

reconocimiento étnico cultural mapuche, para ser implementados en los territorios rurales de quienes son colindantes. No obstante, este reconocimiento no alcanza a establecer una relación intercultural, sino más bien instrumental, con los vecinos indígenas, a pesar del intento de un acotado grupo de funcionarios de la empresa que finalmente deben acatar las directrices de esta.

iv. Las entrevistas

Como una manera de ampliar el foco al proceso nacional de reconocimiento, se realizaron once entrevistas semi estructuradas a personas mapuche y no mapuche vinculadas a los casos de estudio, con el fin de contrarrestar los hallazgos etnográficos a las percepciones y experiencias que estos actores clave tienen del proceso. Cada uno de estos, fue un actor social relevante en el proceso por estar inserto en el movimiento, en las instituciones públicas y privadas que aquí se mencionan.

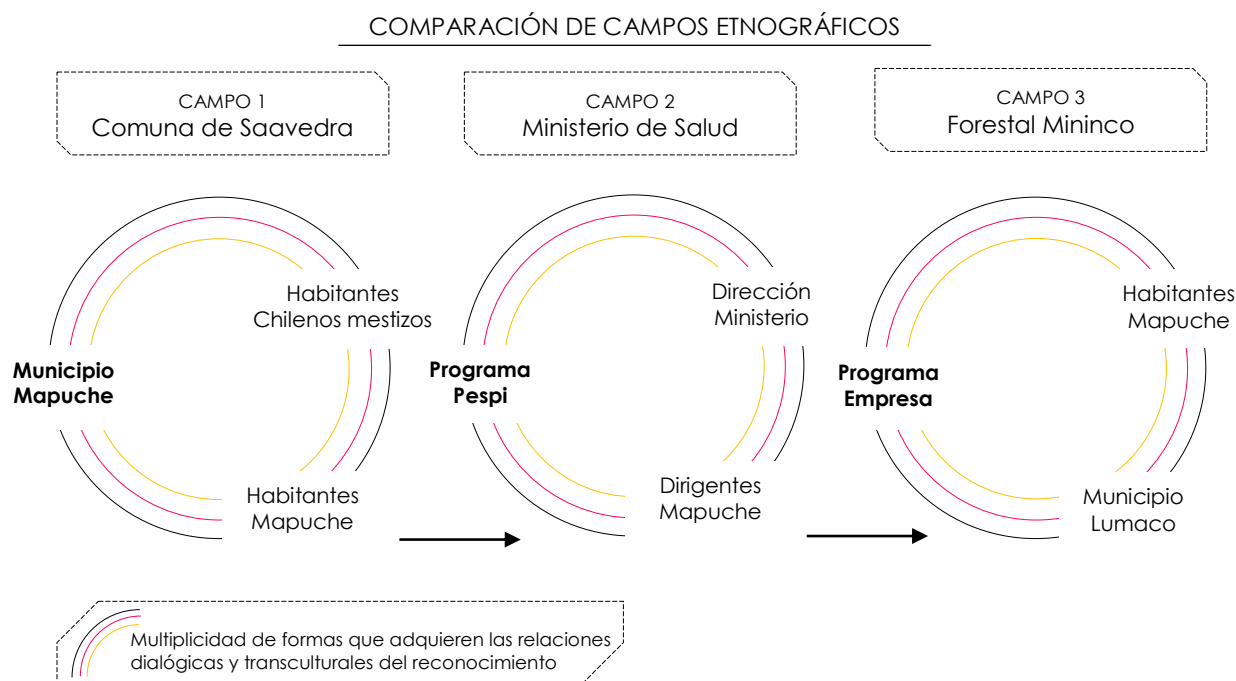
Las personas entrevistadas pertenecen a distintos territorios y estamentos en el país, hombres y mujeres, de los sectores privado, público y religioso, todos los cuales se hallan vinculados a los casos de este estudio.

Entre las preguntas y temas consultados, se mencionan algunas:

- ¿Qué opinión tienes sobre el reconocimiento mapuche en Chile, como idea general?
- De las políticas indígenas instaladas en los gobiernos, ¿cuáles tuvieron más impacto y qué hitos destacarías?
- ¿Qué errores destacarías?
- ¿Cómo se sitúa Chile en relación a otros países?
- ¿Cómo se operativizan estas políticas en los territorios?
- ¿Qué pasa con la indigenización de los equipos técnicos?
- ¿Es el centralismo es un problema en la operativización de las políticas indígenas?
- ¿Han sido un aporte real los procesos de consulta indígena?
- ¿Cómo es posible alcanzar el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas?

- ¿Con qué tipo de reconocimiento nos encontramos?
- ¿Cómo se ha manifestado el reconocimiento en el Estado, el Minsal, la forestal?

La comparación de los campos etnográficos se representa de la siguiente manera:

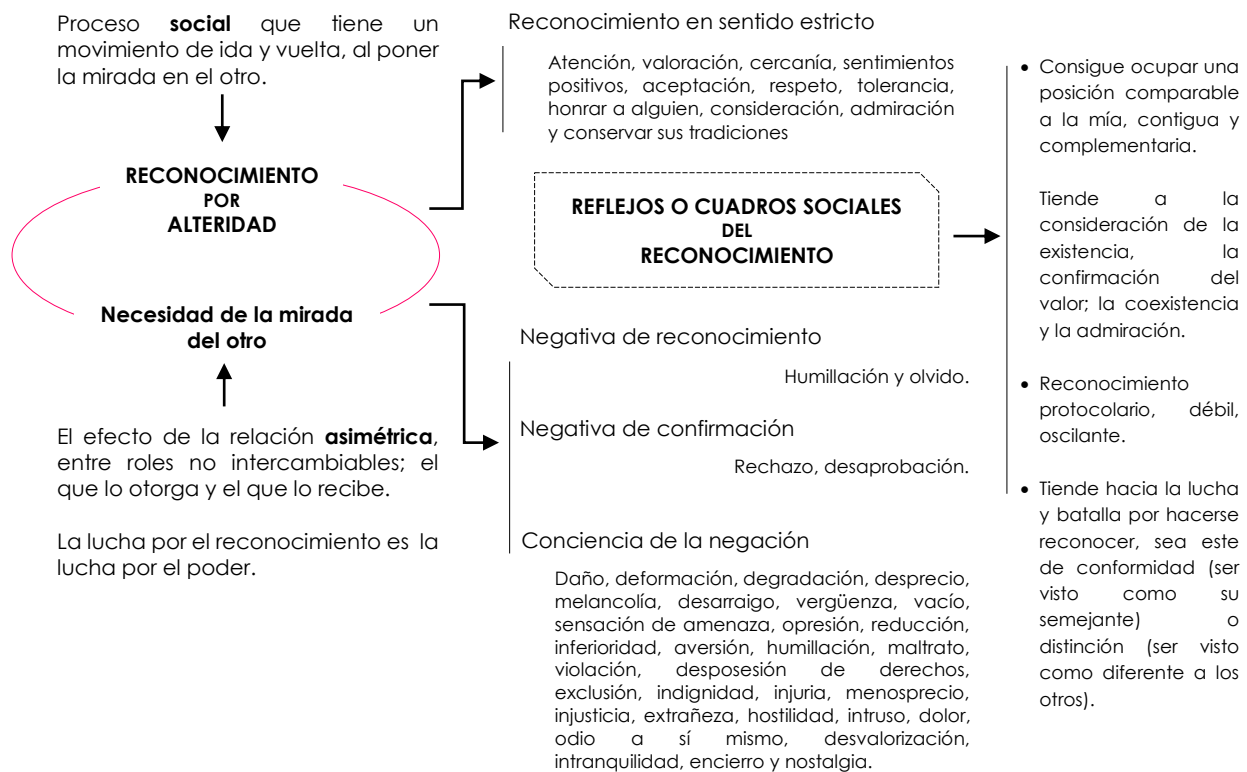


Cuadro 2 - Comparación de campos etnográficos

El análisis comparado permitió ver cómo opera el reconocimiento por alteridad y transvaloración para interpretarlo con atención a la negociación de significados e intereses de los propios grupos sociales interactuantes. Luego, a partir de la descripción etnográfica se identificó la multiplicidad de formas que adquirieron las relaciones, dialógicas y transculturales del reconocimiento del otro. En seguida, y desde una mirada diacrónica, se observó los elementos comunes y singulares del proceso de reconocimiento. Finalmente, y en función de las categorías halladas, se contrastaron los datos etnográficos con la visión de reconocimiento que actores sociales nacionales le atribuyeron. Los límites de esta comparabilidad estarán determinados por los contextos narrados en estos campos.

El análisis en la investigación cualitativa y como resultado del trabajo etnográfico no se diferenció del proceso de investigación que comenzó desde el momento que se desarrolló el problema y la aplicación de las técnicas de investigación y el registro de las notas (Schettini y Cortazzo, 2015). Los registros del trabajo de campo del método etnográfico, fueron convergiendo con una interpretación analítica de los datos. En estos se recopilaban distintos puntos de vista y perspectivas de los sujetos, a veces coincidentes, otras veces contrapuestas entre el investigador y estos. Del mismo modo, los conceptos e hipótesis utilizados, se desarrollaron y refinaron durante el recorrido de la investigación (Angrosino, 2012). Una vez que los datos fueron recogidos, el paso siguiente fue el “recorte” de estos, con lo que fue posible avanzar en la comprensión de los escenarios o personas en sus propios términos, iluminando sus propios rasgos (Taylor y Bogdan, 2008).

Como se observa en el siguiente cuadro, la dinámica del reconocimiento indígena puede tender hacia tres orientaciones distinguibles que oscilan, por un lado, hacia un reconocimiento que puede llegar hasta la admiración del otro, y en su opuesto extremo, hacia la negativa de reconocimiento, *complètude & incomplètude* (Todorov, 2008).



Cuadro 3 - Dinámica del reconocimiento social

De entonces se extraen tres orientaciones distinguibles del reconocimiento:

- i. El reconocimiento por consideración: aquel que reconoce la existencia, la confirma, atiende, avanza hacia una coexistencia, puede incluso llegar a admirar al otro (aunque esto, casi nunca ocurre en situaciones de desigualdad étnica).
- ii. El reconocimiento protocolario, débil y oscilante: Reconoce la existencia, es el que avanza, pero limita a la vez.
- iii. El no reconocimiento, el falso reconocimiento y la negación de este: Reconoce la existencia del otro, pero la rechaza o niega. Este reconocimiento de negación es muy dañino.

Entre medio de cada uno de estos cuadros, se observan otras formas o grados al interior de este movimiento de ida y vuelta, correspondiendo a lo que Todorov y Buxó subrayan serían los reflejos del espejo roto. Tras la construcción de este cuadro analítico y la distinción de tres orientaciones o niveles del proceso de reconocimiento, fue posible avanzar en la identificación de las claves del reconocimiento indígena por alteridad y transvaloración, y conocer las formas y valoraciones dadas a nivel de las relaciones recíprocas e interdependientes atribuibles a los contactos y la convivencia de los diferentes grupos.

f. Sensibilidad e implicancia personal en la investigación

Corresponde señalar que este estudio nace después de varios años de búsqueda de un tema de tesis doctoral, hasta que después de suficiente tiempo me decidí por un problema que consideré de importancia dentro de los asuntos a los que me he dedicado, es el reconocimiento mapuche en Chile.

La trayectoria como antropóloga la he desarrollado principalmente en trabajos de investigación aplicada, como modo de poner al servicio de diferentes grupos sociales, los conocimientos teóricos y metodologías cualitativas, etnográficas y sus diferentes técnicas de recopilación de información, como manera de relevar su importancia, aportes y derechos en la sociedad, generar mecanismos participativos e inclusivos en un marco democrático, y en

el aporte de información que permita incidir en el desarrollo de políticas públicas y constructos institucionales pertinentes e interculturales.

La inquietud social de la antropología aplicada tiene como raíz en mi caso la vivencia en la dictadura militar de Pinochet, que desencadenó profundos impactos en la cultura de la sociedad chilena. Uno de estos fue el causado a los pueblos indígenas de Chile.

La temprana etnografía antropológica me permitió conocer de cerca un sector de la realidad mapuche rural, y la rabia de su pueblo y las distintas formas de resistencias que había generado para salir adelante en la búsqueda de respeto y reconocimiento cultural y político. Esa experiencia me avergonzó como chilena (y también como antropóloga), al sentir el peso del legado de muchos colegas que se han vinculado en sus diferentes contextos de estudios sin la ética suficiente para, a lo menos, y en un marco de reciprocidad, devolver la información adquirida sobre estas personas y sus modos de vida, nombrarlos en los estudios, o compartir autorías, entre tantas otras formas posibles. Enfrentarse desde entonces a un grupo social tan dañado que, en este caso, el menoscabo no solo provenía de la dictadura militar, sino que se remontaban a más de un siglo de relación y negación. Y en estos, los recuerdos seguían intactos, con narraciones de pasajes de fuertes enfrentamientos, usurpación, despojo de sus tierras, violaciones, actos racistas y fuertes discriminatorios. De alguna manera, esa primera experiencia de campo marcó mi quehacer antropológico al descubrir una sociedad indígena con una cultura repleta de formas, elementos, historias y conocimientos. Todo ello, incidió en que mi propio desarrollo profesional tuviera una orientación social.

Desde entonces, la trayectoria disciplinar se ha orientado en conocer la cultura y la historia de este pueblo, sus formas de resistencia y adaptación al interior de la sociedad chilena, el movimiento y las organizaciones adoptadas, las políticas nacionales indígenas, entre otros asuntos. También los temas relativos a la diversidad cultural, interculturalidad, racismo y discriminación. En este recorrido, fui viendo como institucionalmente se iban alcanzando algunos logros, creando normativas específicas o adecuando determinados programas. Las políticas indígenas de los diferentes gobiernos de la Concertación fueron usando conceptos

inclusivos, supuestamente transformadores de estas realidades, pero en el sur, en el mismo sur donde conocí un sector de esta sociedad, el conflicto iba cobrando vidas y sobre todo la de jóvenes. Frente a estos hechos, el conocimiento antropológico solo podía ponerse al servicio de las personas: el sufrimiento una vez más comienza a ser palpable, así como se acrecentaba la rabia y las diferentes formas de resistencia. Sentía que no podía tolerar ver cómo los otros colegas no se ocupaban de los asuntos que yo consideraba eran importantes: las personas sufriendo, la incapacidad de nuestra sociedad de verse reflejada en aquella morenidad y reconocerse desde su propia diversidad.

Después de varios estudios y trabajos específicos, cuando por segunda vez me toca trabajar en un municipio con un alcalde mapuche, con el fin de generar una propuesta de desarrollo local con una empresa forestal (una de las empresas más emblemáticas dentro del llamado conflicto mapuche), me sentí incómoda y extraña. Tenía la sensación de estar traicionando mis principios. Pero luego deposité la mirada en la empresa forestal y cómo esta, por diferentes motivos, tuvo que dar un giro en lo que llamaba eran sus “políticas de buena vecindad”. En el fondo, la fuerza del conflicto les obligó a reconocer que algunos de sus vecinos, -aledaños a las plantaciones forestales eran mapuche y tenían una ocupación histórica en esos territorios. Se trataba de “indígenas”, con una “cultura e identidad particular”, con una historia milenaria muy diferente a la de los campesinos chilenos y con una lógica de funcionamiento muchísimo más distinta, a la de esta empresa en particular. Depositar la mirada en el otro, reconocer la existencia de estos, los fue sumergiendo en diferentes formas de hacer políticas de buena vecindad. Mientras que sus primeros programas estaban enfocados a la Educación, el Emprendimiento y la Empleabilidad, esta vez incorporaban una cuarta E, la E de “Étnicos”.

Estos casos me llamaron mucho la atención, y más descubrir que se estaba produciendo unos cambios en la sociedad, no suficientemente conocidos y difundidos, con diferentes intenciones y maneras, con errores y posiciones esencialistas. Lo que me fue quedando claro es que estábamos en pleno proceso de reconocimiento del pueblo mapuche. Estábamos de lleno en un cambio cultural. Este hecho fue el que me hizo decidir por el análisis del reconocimiento indígena en el caso de los mapuche chilenos del país.

El camino siguiente fue explorar y analizar qué pasaba en materia de reconocimiento en Latinoamérica y en Chile. Esto me sirvió para la elaboración del contexto y el marco teórico del estudio. Ese tránsito, me permitió evidenciar que los estudios sobre el reconocimiento jurídico indicaban en sus conclusiones, que la legislación al interior de estos países no llegaba a transformar la realidad de los pueblos indígenas, o avanzar en la aplicabilidad de derechos colectivos, porque la propia dinámica y naturaleza jurídica no es en sí misma garante de cambio; a lo más incide simbólicamente. Puede que en determinadas áreas específicas se produzca un impacto transformador, como lo que sucede con las instituciones de salud y educación que son las más nombradas en la adopción e implementación de modelos interculturales. Por otro lado, fue posible reflejar, a través de la elaboración del contexto nacional, la perseverancia de los mapuche quienes tras ser derrotados militarmente a fines de S. XIX, al mismo tiempo se levantan, incorporándose interculturalmente en el modo de ser chileno a través de organizaciones y agrupaciones de distinto tipo. Por último, permite reflejar, la dinámica del reconocimiento, los nocivos efectos que puede gatillar todo lo obrado tras el no reconocimiento o la negación hacia lo mapuche. Esta cuestión ha sido poco tratada como una responsabilidad de la sociedad nacional, el Estado, los gobiernos y sus instituciones, en los vínculos que han establecido con los pueblos originarios, en especial con el mapuche.

Este estudio, a partir de una aproximación etnográfica a tres casos concretos, busca mostrar los procesos de cambio en el reconocimiento social del pueblo mapuche y las formas que este adquiere. Esta información permite identificar otras necesidades que en el futuro pueden favorecer el establecimiento de políticas públicas más igualitarias con los pueblos indígenas en Chile. La investigación busca también aportar datos, y en cierta medida el desarrollo conceptual y metodológico, sobre las teorías y los trabajos de reconocimiento indígena que en general se orientan hacia los estudios de la antropología política y jurídica.

CAPÍTULO 2: RECONOCIMIENTO

En el presente capítulo se desarrollan tres campos de conocimiento fundamentales para el logro de la investigación: las aproximaciones teóricas al estudio del reconocimiento político y sociocultural, el contexto latinoamericano del reconocimiento político y jurídico de los pueblos indígenas, y la trayectoria del reconocimiento mapuche en Chile, desde el contacto español hasta la situación actual de conflicto intercultural.

El primer punto aborda las referencias teóricas y persigue fijar los conceptos y la perspectiva adoptada en el estudio, relacionando el desarrollo teórico conceptual de la antropología sociocultural y la filosofía política (principalmente), para dar cuenta del reconocimiento como un proceso por alteridad y transvaloración. Cabe señalar que las diferentes aproximaciones en sí mismas no facilitaban la comprensión del objeto de estudio, por lo que se diseñó un cuadro analítico que complementó lo señalado sobre reconocimiento, como el resultado de las relaciones interpersonales (alteridad) y las políticas adoptadas por los Estados nación sobre la cuestión de la diversidad cultural en coyunturas de lucha por el reconocimiento.

De esta manera, las referencias teóricas se organizaron de la siguiente forma: la aproximación antropológica, la discusión sobre los otros, el reconocimiento político, el reconocimiento transvalorativo, la relación con el caso mapuche en Chile y la posición adoptada para enfrentar la investigación.

En segundo lugar, se desarrolló el contexto latinoamericano del reconocimiento político y jurídico de los pueblos indígenas. Este apartado fue fundamental para conocer la discusión de las perspectivas latinoamericanas sobre la situación histórica indígena, la lucha por el reconocimiento de movimientos étnicos, nacionales y autonómicos, y la evaluación de los procesos políticos y jurídicos generados por otros Estados. Esta aproximación permitió comparar los procesos en función de situarse desde un panorama mayor para el abordaje de la realidad chilena.

Finalmente, el capítulo concluye con el reconocimiento mapuche en Chile. En este apartado se examina desde una mirada histórica, antropológica y política, las relaciones sostenidas en el tiempo entre los mapuche, durante el periodo de conquista española y la República chilena, la resistencia étnica cultural a lo largo del siglo XX hasta el día de hoy, donde lucha por el reconocimiento transita junto a zigzagueantes avances políticos jurídicos, represión estatal y cambio cultural de la sociedad chilena.

2.1 RECONOCIMIENTO: LA MIRADA SOBRE SÍ MISMO

a. Aproximación antropológica

La antropología es una de las disciplinas de las ciencias sociales que se ocupa de los estudios del hombre, en su forma genérica. Se remonta a la época moderna, cuando se termina de “des-cubrir” el mundo, en el sentido hermenéutico que le atribuye Todorov (1988). Previamente, ya diferentes pensadores desarrollaron ideas que se destacaron por poseer ámbitos de interés del conocimiento antropológico.

Las teorías contemporáneas de la antropología se han orientado, desde un registro general, no solo a definir y comprender las culturas, sino a identificar en qué consiste para la humanidad el paso de la naturaleza a la cultura (Bonté e Izard, 2008). Desde entonces, y tras el desarrollo del concepto de cultura de Tylor, se consolida lo que hoy se conoce como una ciencia integradora, que estudia a los seres humanos desde el pasado al presente, diacrónica y sincrónicamente, en forma holística y en su proceso bio-social.

De este modo, los estudios sobre las sociedades y culturas humanas, teórica y metodológicamente, describen, analizan, interpretan y explican las similitudes y diferencias culturales del comportamiento y las relaciones humanas, sobre el hombre, los otros y sí mismo. En contraste a otras disciplinas, la antropología, tiende a ser más una forma original de conocimiento, con un modo particular que permite conocer, desde la conciencia de la existencia de la pluralidad, a las diferentes formas que adopta el contacto entre culturas (Bonté e Izard, 2008, p. 2001).

Dentro de los precursores de la antropología más influyentes, desde la perspectiva política, son referentes clásicos Hobbes, Montesquieu y Rousseau (Harris, 1991., Kottak, 1997). Tempranamente, se encuentran reflexiones vinculadas a la cuestión del otro y las dinámicas transvalorativas del reconocimiento. Asimismo, fueron de importancia para esta perspectiva particular, las temáticas en torno a la expansión del capitalismo europeo de ultramar y la instalación de las colonias, en un periodo que el despliegue por el control de la ocupación territorial, produjo conflictos políticos e interétnicos, con secuelas visibles y heredadas hasta el día de hoy en diferentes partes del mundo.

La cuestión del otro, en los ámbitos de la política y el ejercicio del poder, se ha orientado a la formulación de proposiciones e hipótesis generales sobre la naturaleza y las condiciones de los procesos políticos, sus relaciones con otros fenómenos sociales y el carácter global. En estos, los asuntos de la diversidad cultural se disputan un espacio en las discusiones éticas y morales sobre lo correcto, de tendencia universal, homogéneo y equilibrado, con esa cuota de pluralismo moderno que confunde la importancia de asumir en este orden político, las reivindicaciones de la diversidad cultural (Buxó, 2009).

b. La discusión sobre los “otros”

Las demandas de reconocimiento de la identidad étnica en los Estados nación de Latinoamérica se basan en derechos históricos que tienen sintonía con orgánicas socioculturales y políticas de los pueblos originarios que lo reivindican. En función de lo anterior, en este apartado se presenta una aproximación conceptual relacionada a las ideas de etnia y pueblo, porque los mapuche son un grupo étnico que se asume (y es asumido) cada vez más como un pueblo y nación indígena, originaria y preexistente de Chile, que habita un territorio que ha pasado por los procesos coloniales y de constitución de los Estados nación chileno y argentino y que, en la actualidad, transita a un escenario político y social de cambio cultural, que tiene relación con la restitución de sus derechos colectivos y conciencia autonómica.

Se sabe que el concepto “etnia” desde el sentido más corriente se refiere a un conjunto lingüístico, cultural y territorial. Los orígenes del concepto hacían referencia a un grupo de paganos, en oposición a los cristianos. La palabra etnia proviene del vocablo *ethnos*, que griego significa tribu y que en el lenguaje secular se utilizaba para llamar a los pueblos o las naciones otras (Bonté e Izard, 2008).

Las referencias teóricas sobre etnias se asumen desde diferentes posiciones: las sustantivitas, las naturalistas y las reificantes. Barth (1976), por ejemplo, siendo uno de los mayores referentes sobre este importante tema, desarrolla una aproximación dinamista e interaccionista de la concepción de etnia, señalando que la etnia es ante todo una categoría de adscripción cuya continuidad depende del mantenimiento de una frontera, de una codificación constantemente renovada de las diferencias culturales entre los grupos vecinos. Las distinciones étnicas para Barth, son categorías que se ven afectadas, entre otras cosas, por los procesos sociales de contacto interétnico, interdependencia e interacción, de exclusión e incorporación. La persistencia de los grupos étnicos en contacto implica no solo criterios y señales de identificación, sino también una estructura de interacción que permite la permanencia de las diferencias culturales (p. 18). Delgado (1998) destaca la distinción desde la noción de “identidad étnica”, indicando que finalmente la voluntad de visibilizarse es lo central a la hora de adoptar algunos rasgos culturales particulares en la representación étnica.

Visto de otra forma, la relación y diferencia conceptual entre “etnia, nación y pueblo”, se halla en que el concepto de “etnia” se vincula a las exigencias administrativas e intelectuales de la colonización, para poner en su lugar a las poblaciones conquistadas que fueron fraccionadas y encerradas en definiciones territoriales y culturales unívocas (Bonté e Izard, 2008). Es un concepto que se construye a partir de rasgos negativos. De otra forma, la idea de “nación” se ha reservado especialmente a la realidad de los Estados civilizados de Occidente; y el concepto de “pueblo”, advierten irónicamente, “en tanto que sujeto de un destino histórico, es demasiado noble para los salvajes (al menos en francés)” (p. 258).

Delgado (1998) indica que, en el marco de la producción de heterogeneidades en los espacios públicos, la noción de “etnia” sirve para designar un grupo humano que se considera diferente a los demás y que quiere conservar su diferencia. En general, dice, el término etnia se ha utilizado para referirse a los grupos no euro occidentales, “como si ellos constituyen una etnia y nosotros somos los normales. También lo es hablar de minorías étnicas porque hace alusión a ciertos grupos de población” (p. 19).

Foerster (2003) citando a Bobbio, se refiere a algunas de las características de la “etnia” como el “hablar la misma lengua, estar radicados en un mismo ambiente humano y en el mismo territorio, tener las mismas tradiciones, son factores que constituyen la base de las relaciones ordinarias de la vida cotidiana. Marcan tan profundamente la experiencia de los individuos que pasan a ser un elemento constitutivo de su personalidad y al mismo tiempo definen los caracteres específicos del modo de vivir de la población. Por otro lado, las relaciones sociales, que son las consecuencias de pertenecer a una misma etnia, crean intereses colectivos y vínculos de solidaridad de carácter comunitario” (p. 4).

Por otro lado, la “etnificación”, es un proceso de autodefinición y etnogénesis, de respuestas sociales de las etnias tradicionales a contextos coloniales de abuso de la autoridad. En ese sentido, Amselle y M’Bokolo (citado en Bonté e Izard, 2008), destacan que los “procesos de dominación política, económica e ideológica de un grupo sobre otro; incluso en la actualidad, el discurso étnico sostenido tanto por las capas dirigentes de los estados neocoloniales como por los medios occidentales, sirve ante todo para desclasificar a los movimientos de revuelta, cuyas posturas no tienen en realidad nada que ver con los “lastres tradicionales” ritualmente invocados. Así, la etnia conllevaría un cierto nivel de organización social, siendo la “etnicidad” un valor positivo de su identidad” (Ídem).

Otros autores, como J. y J. Comaroff (2012), ven en la “etnicidad” una suerte de subjetividad colectiva que se ubica entre la intersección de la identidad y la cultura; ya que “es, y siempre ha sido, una y varias cosas a la vez, algo único y, al mismo tiempo, infinitamente diverso” (Comaroff, 2012). Desde un enfoque dinamista e interaccionista de la etnia, estos autores señalan que la etnicidad “no es, en sí misma, una «cosa» monolítica ni un constructo

analítico: que es mejor contemplarla como un repertorio laxo y lábil de signos mediante los cuales se construyen y comunican las relaciones; un repertorio a través del cual se torna sensible una conciencia colectiva de la similitud cultural; algo que sirve como referencia para que los sentimientos compartidos adquieran sustancia. Su contenido visible siempre es el producto de condiciones históricas que, en medida diversa, inciden sobre la percepción humana y, al hacerlo, dan forma a las motivaciones, los significados y la materialidad de las prácticas sociales” (p. 65).

Lo interesante del fenómeno étnico, y que se relaciona a la cuestión del reconocimiento, son las “etnicidades reivindicadas”. Para Delgado (1998), estas tienden a la diferenciación cultural y se vuelca sobre un nosotros más agudo cuando las interacciones y los roces con los otros grupos se vuelven más frecuentes y en el marco de unos territorios cada vez más reducidos, “de forma que la voluntad de diferenciarse, contrariamente a lo que se suele pensar no procede de un exceso de aislamiento, sino de lo que se vive como un exceso de contacto entre los grupos” (p. 24). Siguiendo la descripción de Delgado, la situación mapuche se aproxima claramente a lo señalado, en términos de las interacciones, el territorio en disputa y la agudización de la diferenciación cultural, llegando a asumir incluso características más sustantivistas del hecho étnico. Amselle y M’Bokolo lo desarrollan también cuando los movimientos etnicistas han adoptado muchas veces la visión más sustantivista del hecho étnico, justamente el que ahora la ciencia rechaza. Frente a esto, se preguntan: ¿qué es lo que gatilla y a qué obedece la naturaleza de la etnicidad reivindicada? ¿Es acaso diferente a la naturaleza de su imposición? (citado en Bonté y Izard, 2008).

Algunos críticos de la etnicidad reivindicada plantean que las ideologías “eticistas” solo sirven para aprisionar aún más a las minorías en el arcaísmo (GRAL/CIELA, 1982). Otros más sensibles a los valores del pluralismo cultural ven, por el contrario, una formidable reserva de alternativas ideológicas, en la medida que la definición de etnicidad está ya forjada desde el interior del grupo en lugar de venir atribuida desde fuera (Ídem). En esta perspectiva, la conciencia étnica tomaría el relevo de la conciencia de clase, “cuya emergencia no ha permitido la historia, desempeñando, mediante la movilización y la solidaridad que fomenta, el mismo papel en la lucha contra las injusticias” (Bonté y Izard, 2008, p. 259).

Cabe señalar dentro de esta discusión que la visión de Fraser (2008) cobra sentido dentro de lo que se está observando en el estudio. Para la académica, en las luchas por las injusticias se conjugarían al mismo tiempo, las reivindicaciones de justicia social de la política de reconocimiento, y también, las reivindicaciones redistributivas igualitarias. Las conciencias de clase y de etnia, que, en el apartado sobre reconocimiento en América Latina, varios autores desarrollan cómo el reconocimiento autónómico conlleva a la vez la demanda de distribución equitativa de recursos.

Siguiendo con la discusión, a las nociones de etnia y etnicidad se les asocia la de “grupo étnico” y la de “minoría étnica”. Barth observó que el grupo étnico da cuenta de una comunidad que se autopropaga biológicamente, comparte valores culturales fundamentales, integra un campo de comunicación e interacción y cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros (Barth, 1976, p. 18). Por su parte, Bonfil (1979) destaca de esta aproximación la importancia que tienen las relaciones sociales y sus representaciones en el camino para la comprensión de las dinámicas que adoptan las fronteras de los grupos étnicos.

Desde otra mirada, William (2008) se refiere a los criterios con los que pueden ser definidos los grupos étnicos, que pueden ser perfectamente objetivos y subjetivos, internos y externos a la vez⁸, obteniendo como resultado un *pool* con diferentes combinaciones de elementos y situaciones, evidenciándose así un panorama mucho más diverso de lo que habitualmente se considera (citado en Bonté y Izard, 2008, p. 260). Bengoa (2002), siguiendo el sentido que desde la antropología se le ha atribuido a lo étnico, considera que este hecho se debe comprender desde un “punto intermedio entre lo meramente racial y lo exclusivamente cultural, entre los rasgos físicos genéticos de las poblaciones humanas y aquellos frutos de la actividad cultural, la historia y la acción imaginativa y constructiva del ser humano. Lo

⁸ Grupos que tienden a ser definidos con criterios objetivos internos (comunidad de origen, de cultural, de religión, lazos de parentesco que unen a sus miembros entre sí) o externos (trayecto histórico común, situación en el seno de la sociedad global, papel económico, etc.), y criterios subjetivos, que pueden igualmente ser internos (sentimiento de pertenencia, lazos de solidaridad que unen a los miembros, etc.) o externos (visión del grupo del grupo por parte de la sociedad circundante).

étnico, por tanto, habla de un conjunto de costumbres, tradiciones, expresiones culturales e historia colectiva que constituye una trama de lazos que le dan un grado de identidad particular a un grupo humano. Por lo general, va acompañado de lenguaje propio y religión. No pocas veces van acompañados de rasgos físicos, aunque no sea meramente racial. Es por ello que este elemento de carácter supuestamente «objetivo» es extremadamente variable y solamente es posible de operacionalizar si se lo une con el carácter subjetivo de las definiciones” (p. 25).

En términos generales, los autores recientemente citados tienen posturas similares sobre el fenómeno étnico. De lo dicho, es relevante constatar el aporte de Williams y Bengoa sobre las diversas formas que los grupos étnicos pueden adoptar, resultando configuraciones tan disímiles unos de otros, que no necesariamente hacen de este asunto hechos fácilmente abordables y reconocibles empíricamente, sobre todo, por las distintas condiciones históricas que pueden enfrentar.

Bonfil destaca de la concepción de grupo étnico que Barth desarrolló, el hecho que éstos adopten un tipo de organización que puede ser descrita y analizada desde un enfoque cultural. No obstante, es crítico de la mirada subjetivista que Barth posee, porque, observa que los componentes centrales que explicarían la dinámica de los grupos étnicos y sus fronteras, estarían siendo explicados por factores subjetivos, tropezando en un reduccionismo del fenómeno.

Bonfil es de la idea que el grupo étnico como organización se puede observar en términos de su función en la competencia por los recursos escasos, lo que ha permitido la identificación de diferentes modalidades de estratificación social que pueden darse al interior y al exterior de estos. Esta es una conclusión a la que llega tras el análisis de las diferentes maneras que han adoptado los grupos étnicos precolombinos en el periodo colonial y en el desarrollo de la instauración de la República Federal de México. Son organizaciones que se alteran y condicionan como respuesta a las relaciones (sociales, interpersonales e interculturales), la mayoría de las veces asimétricas, que se han constituido entre los grupos que conviven en el mismo espacio. En ese sentido, es atributo o condición de la etnia, la etnicidad y el grupo

étnico, la distinción o contraste, que muchas veces se manifiesta en contextos de opresión, en escenarios de relaciones asimétricas.

A la etnia también se le asocia la categoría de “grupos minoritarios”. A veces son etnias que, viviendo en sus propios territorios, se les asume como tales por ser más bien minorías políticas (Amselle y M'Bokolo en Bonté y Izard, 2008; Bengoa, 2002). Bengoa (2002), subraya que lo fundamental aquí es que la minoría hace referencia a “un grupo no dominante en una sociedad y, en segundo lugar, que posee alguna distinción de carácter “étnico, lingüístico, religioso” o de origen nacional, que lo hace tener algunas (o muchas) diferencias con el resto de la población, que se supone mayoritaria o dominante” (p. 12). En ese sentido, Razón (2008), plantea que no existen etnias minoritarias en sí mismas sino más bien se trataría de una categoría que se establece en relación a los otros grupos asociados y, actualmente, bajo la impronta de las leyes de los Estados, donde sus intereses tienden a estar subordinados a los objetivos hegemónicos de éstos (citado en Bonté y Izard, 2008).

Ahora bien, las etnicidades reivindicadas, como la mapuche en Chile, han elevado la discusión del carácter de las etnias dentro de los Estados a asuntos sobre “naciones y pueblos” existentes al interior de las fronteras soberanas. Para Foerster (2003), estos temas se tratan de la siguiente forma: por una parte, el binomio “etnia y nación” se atiende principalmente desde las disciplinas de la sociología, antropología y filosofía del derecho; en cambio, desde el derecho internacional se habla de la relación entre “etnia y pueblo”, usados ambos conceptos como sinónimos cuando se introduce en la perspectiva de la autodeterminación.

Las naciones, según Llobera (1996), serían aquellas entidades políticas y culturales (que localiza históricamente en la edad media), que se caracterizan por ir cambiando en el tiempo, en la medida que establecen contactos con otros grupos, pudiendo llegar a ser absorbidas, o bien producto de las invasiones, reconfigurarse en naciones mayores o desaparecer. Lo común en éstas es su particular identidad nacional. En cambio, el Estado nación se constituye y expande en el mundo después de la Revolución Francesa, en el siglo XVIII, adquiriendo “la” forma política de gobierno en Occidente (Llobera, 1996). En ese sentido, también comenta Hábermas (1999) que la nación pasaría de ser una magnitud prepolítica a un

elemento constitutivo de la identidad política de los ciudadanos de una comunidad democrática (citado por Foerster, 2003).

Foerster (2003), apoyado en Anderson, define a la nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”, y al pueblo como un término vago que bien “podría aplicarse a un clan, a una tribu, a una etnia, a una nacionalidad o un Estado-Nación. Sin embargo, reitera que es desde el derecho internacional donde ha adquirido especial importancia por aparecer ligado al derecho de autodeterminación (p. 20). La vinculación que existente entre nación y Estado se da por medio del concepto de soberanía, que delimita el Estado territorial.

Para Foerster habría tres formas de nación: la civil, la étnica y la pluralista. Este autor es de la opinión, no obstante, que ninguna de éstas ha logrado resolver la tensión que se produce entre los Estados centralizados y las etnias revitalizadas. En esa línea, es crítico de Bengoa señalando que este autor considera en sus trabajos que los indígenas en Chile han perdido el carácter original de naciones al quedar insertos en la estructura política colonial y republicana, como si estuviesen siempre condenados a ser pueblos indígenas con demandas propias de esa condición. Al parecer, Foerster no advierte en el desarrollo teórico de Bengoa que justamente establece en sus planteamientos una relación entre grupo étnico, etnia, pueblo y nación, para referirse desde un enfoque sociológico, antropológico e incluso desde el ámbito del derecho internacional, y a los mapuche, como un grupo que apela a una ancestralidad nacional reivindicada.

Lo último de este apartado es la definición de pueblo indígena de Martínez Cobo (en Naciones Unidas, 1987). Este autor establece “la conquista” como elemento central y distintivo de diferenciación de los indígenas como grupos étnicos en relación a otros grupos minoritarios que no pasaron por el mismo proceso histórico. Es decir, no todos los grupos étnicos son pueblos indígenas. Para Barié (2003), la conquista es hasta el momento el mejor elemento esclarecedor y distintivo sobre el tema. Entonces, los mapuche serían un pueblo indígena, como aquellas “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 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” (Martínez, 1987, p. 30).

c. Reconocimiento político

La palabra reconocimiento viene del latín *recognoscere*, concepto polisémico de gran importancia en los estudios del “conocimiento” fenomenológico concerniente a las relaciones recíprocas e interdependientes de los individuos, las sociedades y sus culturas. La idea de reconocimiento ha sido un ámbito de reflexión y estudio de mucho tiempo en la humanidad, materia de la filosofía, psicología, sociología, ciencias políticas y jurídicas y, por supuesto, la antropología. La tradición filosófica estableció que, fenomenológicamente hablando, conocer es aprehender y en este conocer el objeto gnoseológico trasciende al sujeto. De lo contrario no habría aprehensión de algo exterior. Cuando el sujeto aprende el objeto equivale a decir que lo representa y, a la vez, se representa en él. Los límites del reconocimiento son determinados por la reflexión crítica, desde donde se establecen las demarcaciones de la estructura psicológica, social y cultural de los sujetos, pudiendo resultar desde allí un conocimiento probable.

Ahora bien, la discusión teórica de las políticas de reconocimiento del “otro” se sostiene en los marcos de la demanda y lucha por el reconocimiento, desde una visión crítica y reflexiva, en la búsqueda de posibles caminos a encontrar políticas de implicancia en el “problema” indígena (Bengoa, 2000, 2002; Foerster, 2003; Gundermann et. al., 2003). La mayoría de estos trabajos provienen de teorías de influencia europea occidental, desde enfoques de la filosofía política, como la reconocida Escuela de Frankfurt con Hegel, Honneth y Hábermas, y otros exponentes de gran relevancia como Taylor y Ricoeur, entre otros referentes. También ha sido crucial el aporte de la disciplina antropológica por el conocimiento adquirido en la

interpretación comparativa de los procesos sociales que observa empíricamente, en los que indudablemente se producen tensiones, contradicciones y conflictos. En este apartado se presentarán diferentes aproximaciones a la idea de reconocimiento político.

Señala Salas (2014) que las obras más importantes sobre la lucha por el reconocimiento provienen de las teorías filosóficas de la modernidad europea. Estas poseen “marcos interpretativos y explicativos de la crisis social y cultural que afecta al Estado de Bienestar de la Unión Europea” (p. 58). Considera difícil encontrar una teoría unificada del reconocimiento. Por esta razón, ha optado por diferenciar en sus estudios el desarrollo teórico de corte europeo occidental y el latinoamericano, porque poseen contextos sociales muy distantes unos de otros. Aun cuando se utilicen referencias teóricas de los mismos pensadores, el enfoque latinoamericano intenta explicar estos procesos sociales desde una conceptualización de pertinencia local. No obstante, la discusión que se desarrolla en este trabajo vincula ambos desarrollos teóricos, el de corte europeo occidental y el latinoamericano, por la cercanía y la profundidad con que se elaboran, y porque en su conjunto se responde a esta problemática.

Taylor (2009) es uno de los más importantes exponentes de estos estudios. Su trabajo, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, establece la relación entre “reconocimiento” e “identidad” en el marco de las políticas liberales y democráticas de la diversidad, articulando experiencias colectivas sobre la integridad vulnerada de las identidades. En su libro señala que la experiencia colectiva, al ser moldeada por el reconocimiento o la falta de éste, genera, como reflejo en los individuos o grupos de personas, diferentes tipos de cuadros sociales. Justamente, este aspecto constituye una pieza clave en una comprensión más amplia del fenómeno del reconocimiento que, en este caso, y como se verá más adelante, paradójicamente Taylor lo sitúa dentro de los asuntos políticos, pero que tiene a la vez, estrecha relación con el proceso transvalorativo que desarrolla Todorov (1988) y otros autores desde una perspectiva antropológica. Es lo que se verá más adelante en este capítulo, mientras se hace referencia a los cuadros sociales del reconocimiento.

C.1. CUADROS SOCIALES DEL RECONOCIMIENTO Y NO RECONOCIMIENTO

Varios autores han desarrollado los cuadros negativos que genera la falta de reconocimiento (Bonfil, 1988; González y Roitman, 1996; Bengoa, 1999, 2002, 2006; Todorov, 2008; Taylor, 2009; Salas, 2014), coincidiendo en la adversidad de efectos que producen estas manifestaciones en las personas y grupos. Se trata de un aspecto clave para el análisis de la investigación y que se desarrollará en extenso en lo que sigue, dada la importancia que tiene el reconocimiento o no en la experiencia colectiva.

En 1988 Bonfil señalaba que el “estigma de la identidad subalterna repercute en múltiples formas en la vida del grupo dominado. La hegemonía del colonizador conduce, en casos extremos, a que los miembros de los grupos subordinados asuman internamente la conciencia de ser inferiores. En otras situaciones, la identidad se enmascara, se vuelve clandestina, al igual que el ejercicio de la cultura en que se sustenta” (p. 32). Anteriormente, Bonfil había hecho referencia a las relaciones sociales y las representaciones que se manifiestan en los grupos dominadores y los subordinados.

Montoya (1990) considera que la negación del libre ejercicio identitario es la principal responsable de la violencia política que se produce (en González y Roitman 1996, p. 369), siendo esto, una de las posibles consecuencias del no reconocimiento.

Bengoa (2006) explica que el no reconocer sería un efecto negativo de una alteridad, en el que la persona o grupo no reconocido cae en una profunda melancolía, perdiendo el sentido utópico de su existencia colectiva: “la negación de la existencia de un grupo humano provoca la afirmación de la propia identidad, la exacerbación de los rasgos que separan frente a los que unen. Comienza una suerte de juego de naipes en el que cada cual apuesta más fuerte” (p. 39), gatillándose la conciencia de la discriminación, de acciones y movilizaciones sociales.

Para Taylor (2009) sería igual a “sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación de la gente, o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden

causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido (...) internalizando una imagen de su propia inferioridad” (pp. 53-54).

Salas (2014) siguiendo a Honneth, concibe la lucha por el reconocimiento una expresión de la humillación, que se gatilla con el maltrato, la violación, la desposesión de los derechos, la exclusión, la indignidad e injuria. Los no-reconocidos, menospreciados y humillados, aprenden a darse cuenta de lo injusto de su situación, para desde ahí indignarse y levantarse (p. 58).

Wolf, a raíz del comentario a la obra de Taylor, señala que las distintas faltas de reconocimiento y los daños colaterales que produce el no reconocer que una identidad cultural tiene importancia y un gran valor de profundidad. Los daños más obvios serían “que los miembros de las culturas no reconocidas se sentirán desarraigados y vacíos, privados de las fuentes necesarias que alimentan el sentimiento de comunidad y que son básicas para la autoestima y, en el peor de los casos, que se verán amenazados por el riesgo de la aniquilación cultural. Los remedios más obvios incluyen mostrar, admirar y conservar explícitamente las tradiciones y logros que habrán de comprenderse, en particular, como una pertenencia de los descendientes de las culturas en cuestión” (en Taylor, 2009, p. 118).

Salas (2014) ve en la lucha por el reconocimiento no una alternativa de autoconservación, como lo planteó en su momento Maquiavelo y Hobbes, sino la ampliación y superación de la categoría que define fuertemente la identidad de los sujetos (p. 59).

Como se ha presentado, el falso reconocimiento crea una herida tan dolorosa que incluso causaría a sus víctimas un odio a sí mismas. De manera inversa, y siguiendo a Montesquieu, Taylor emplea el término de “honrar a alguien” cuando se le otorga reconocimiento público. Para comprender la “íntima conexión entre identidad y el reconocimiento deberemos tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha vuelto casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la filosofía moderna” (pp. 62-63), que es su carácter fundamentalmente dialógico. Según él, nos “transformamos

en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y, por tanto, de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos. (...) del término lenguaje en su sentido más flexible, que no solo abarca las palabras que pronunciamos sino también otros modos de expresión con los cuales nos definimos. (...) La génesis de la mente humana no es, en este sentido monológica (no es algo que cada quien logra por sí mismo), sino dialógica” (Ídem).

Gundermann et. al. (2003) conciben el reconocimiento desde el enfoque de la identidad dialógica que, al ser de una naturaleza social, afecta a los individuos y a los grupos en las relaciones privadas y públicas. Para estos, es un ámbito que va adquiriendo una creciente importancia como objeto de examen, crítica y reforma en las sociedades (p. 116). Siguiendo a Bonfil (1989), plantean que el reconocimiento de la pluralidad cultural implica el abandono del proyecto homogeneizador y unificador de identidad nacional, donde el desarrollo de una relación armónica debiera pasar por la noción de tolerancia y respeto. Esta idea excluye la de la “fusión de horizontes” que sostiene Taylor, en pos de enfatizar aquí la importancia del proceso de comprensión cultural, una hermenéutica transformadora que se logra tras el vínculo entre el intérprete y a quien se interpreta. En este proceso, los autores alertan del peligro que tiene el fracaso en el intento de ser reconocido, como resultado de la ponderación de las condiciones sociales, lo que podría llevar a manifestarse el problema del no reconocimiento. Así ha sido la situación mapuche en Chile, “cuya imagen desvalorizada en la sociedad chilena condiciona también el surgimiento de una autoimagen negativa en muchos miembros de este pueblo (Stuchlik, 1974 y 1985)” (Foerster, 2003, p. 116). Este aspecto se verá en extenso en el apartado dedicado al reconocimiento en Chile.

Vergara (2004), tras el estudio sobre *Los chilenos y su percepción de los pueblos indígenas*, dio importantes luces, al desarrollar cómo estaba operando el reconocimiento en un trasfondo de discriminación y racismo en personas mapuche que viven en la ciudad de Santiago. El investigador destacó que en su acción más negativa la discriminación crea o fortalece el sentimiento de diferencia, que, en este caso, gatillaría sentimientos de intranquilidad, inseguridad, encierro, no sentirse parte del lugar (sin identidad), hostil, extraño, intruso, con una fuerte nostalgia por la comunidad de origen. Esto va desencadenando el despliegue de

mecanismos de invisibilización que operan consciente e inconscientemente como estrategias de supervivencia social, como el cambio de apellido y el alejamiento de las comunidades rurales. Siguiendo a Taylor (2009), hoy es universalmente aceptada la importancia que tiene el reconocimiento tanto a nivel individual como público. La identidad puede verse afectada según sea el devenir de las relaciones sociales que generaría una política ininterrumpida en la esfera pública de reconocimiento “igualitario”. Ha adquirido en el tiempo un papel cada vez mayor. Parte de su ensayo lo centra en las “significancias” de la política de reconocimiento igualitario en la esfera pública, universalista y de igualación de los derechos civiles.

C.2. LA ESFERA PÚBLICA DEL RECONOCIMIENTO IGUALITARIO

Se ha dicho que el reconocimiento tiene importancia a nivel individual como grupal, donde el sentimiento identitario puede verse bien o mal afectado dependiendo sea el devenir de las relaciones sociales que se establezcan. Esto mismo lo señalaba Bonfil respecto del escenario de colonización e instauración de las Repúblicas latinoamericanas.

Para Taylor, la política de la diferencia de base universalista surgió a partir del desarrollo moderno del concepto identidad. Se trataría del tránsito del honor a la dignidad de todos los ciudadanos, inclusive con extensión a la esfera socioeconómica (2009, p. 69). Comenta que “la demanda universal impele a un reconocimiento de la especificidad. La política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal por medio de uno de esos giros con los que desde tiempo atrás estamos familiarizados, y en ellos una nueva interpretación de la condición social humana imprime un significado nuevo a un principio viejo” (pp. 70-71). Ambas políticas divergen entre sí, cuando se trata de ver más allá de lo que cada una de estas requiere que reconozcamos, sean estos derechos universales o respecto de la identidad particular. He aquí la complejidad de la propuesta de Taylor.

La política de la dignidad igualitaria indica que todos los seres humanos son dignos de respeto por igual, a nivel individual como en el ámbito público. Para Taylor, citando a Kant (1968),

la dignidad es la base intuitiva de la dignidad igualitaria, por nuestra condición de agentes racionales capaces de dirigir la vida propia por medio de principios (2009, p. 75). El valor de esto se encuentra en el potencial humano universal, aquella capacidad que es compartida por todos: “Este potencial, y no lo que cada persona ha hecho de él, es lo que asegura que cada individuo merezca respeto. (...) En el caso de la política de la diferencia, también podríamos decir que se fundamenta en un potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura” (Ídem). Esta condición es la que debería cuidarse en todos por igual y con mayor razón en un contexto intercultural. Para Taylor el problema que observa en estas afirmaciones, es que las exigencias de reconocimiento igualitario se extiendan más allá del simple reconocimiento del común valor potencial de los seres humanos, develándose un conflicto que se expone en dos modos de hacer política, que, no obstante, comparten el concepto básico de igualdad en el respeto. Las críticas a esta postura apuntan, por un lado, que uno de los modos es ciego a la diferencia y violaría el principio de la no discriminación. El otro niega la identidad, reduciendo a las personas a moldes homogéneos desde los principios de la cultura hegemónica. Además, que los dichos liberales son un reflejo de culturas particulares que se disfrazan de universales (2009, p. 78), correspondiendo a políticas, que surgen de la visión occidental, con Rousseau y Kant, durante el desarrollo de las ideas de respeto igualitario y la libertad⁹.

Para esclarecer esta disyuntiva, Taylor basó su tesis en Rousseau y Hegel. De Rousseau destaca el argumento de la “dignidad del ciudadano” cuando “una reciprocidad perfectamente equilibrada, libera el veneno a nuestra dependencia de la opinión y la hace compatible con la libertad” (2009, p. 85), lo contrario al sistema preferencial del honor jerárquico. De Hegel (quién se basó en la dialéctica del amo y el esclavo de Rousseau), el hecho que solo podamos florecer en la medida que se nos reconozca, porque toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia, de lo cual solo se “puede encontrar una solución satisfactoria, y ésta consiste en el régimen de reconocimiento recíproco entre iguales. Hegel sigue a Rousseau cuando localiza este régimen en una sociedad informada con un propósito común, en que “el «yo» es «nosotros» y «nosotros» el «yo»” (Ídem, p.86).

⁹ Jürgen Habermas al respecto habla que la relación entre etnos y demos en sí es transitoria y que el componente republicano de ciudadanía se distancia de la pertenencia a una comunidad prepolítica (el sentido de nación moderno), siendo más bien independientes (Foerster, 2003).

Gundermann et al. (2003), basándose en Honneth, Hegel habría contrapuesto a la visión de Maquiavelo y Hobbes la idea de “lucha social” por la de “sobrevivencia”, la tesis que las confrontaciones entre sujetos presentan una dimensión moral que “suponen un potencial para un proceso de aprendizaje (*bilgungsprozess*) que conduce gradualmente a la formación de perspectivas más amplias de reconocimiento mutuo (pp. 112-113). Éste podría ser el caso de los mapuche si se satisficieran, por parte de todos los participantes, condiciones para un diálogo efectivo, de búsqueda de entendimiento bajo el reconocimiento de la autonomía e igualdad en cada uno de ellos.

La libertad (no la dominación), la ausencia de roles diferenciados y un propósito de la voluntad general serían para Rousseau las bases del liberalismo igualitario, pero serían principios que dejarían un estrecho margen al reconocimiento de la diferencia (Taylor, 2009, p. 87). Esta crítica la sostienen también los partidarios de la política de la diferencia, al ver en estos aspectos un reconocimiento muy limitado a las identidades culturales, al resultar la construcción de metas colectivas.

C.3. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

La lucha por el reconocimiento y su importancia en la formación de las identidades, es un problema que surgió en la modernidad con el desplome de las jerarquías basadas en el honor, que son reemplazadas por el concepto de dignidad y reconocimiento igualitario, en el horizonte de una cultura democrática. Se sustituye la socialización basada en el egoísmo y la apariencia, por una sociabilidad establecida en la comunidad y una democracia participativa, “acorde con el estado natural del hombre, pero que significa, dialécticamente, también su superación” (Gundermann et. al. 2003, p. 114).

Acá se evidencian dos perspectivas de los derechos políticos: el eurocéntrico y el multicultural. El primero asume la propia cultura como superior a todas, y el otro homogeniza y valoriza a todas las culturas de la misma forma. Gundermann et. al. (2003), ven que la

articulación que se da entre la política de la dignidad igualitaria, del liberalismo individualista y el comunitarista (de la diferencia), permitiría reconocer al mismo tiempo los derechos universales y colectivos de los grupos en cuestión, mas en ningún caso se trataría de una articulación sencilla.

A diferencia de lo recién expuesto, Dworkin (2009), desde una aproximación filosófica y jurídica liberal, considera que los derechos individuales deben ocupar siempre el primer lugar por sobre la preferencia de las metas colectivas. Los principios de una sociedad liberal se distinguen mientras permanecen neutrales ante la idea de una buena vida, “véanse como se vean las cosas” (citado en Taylor, 2009, pp. 98). Taylor, rechazando la postura de Dworkin, considera que “una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal cuando también sea capaz de respetar la diversidad. En especial al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales. Sin duda habrá tensiones y dificultades en la búsqueda simultánea de esos objetivos, pero tal búsqueda no es imposible, y los problemas no son, en principio, mayores que aquellos con los que tropieza cualquier sociedad liberal que tenga que combinar, por ejemplo, libertad e igualdad, o prosperidad y justicia” (citado en Taylor, 2009, pp. 98-99).

Gundermann et. al. y Taylor sostienen que el reconocimiento de derechos individuales choca o representa en algún grado un obstáculo para el reconocimiento de derechos culturales, pero que, por el contrario, el reconocimiento surge más bien de la “realización consecuente” de los derechos individuales y que se puede estabilizar en una red cultural: “La protección de formas de vidas y tradicionales formadoras de identidad debe servir de reconocimiento de sus miembros” (2003, pp. 123-124). Foerster (2003), sin desconocer la dificultad de la discusión, apunta a que las diversas comunidades que componen el Estado Nacional se mantienen unidas gracias a la acción de la “cultura pública”, lo que no implica que no esté en peligro y que resulte dañada la cohesión social con un conflicto mayor, por la exacerbación de lo que se ha llamado el “mosaico étnico” (p. 2). El camino para Foerster está en que los Estados y sus ciudadanos se orienten cultivar la inclusión sensible de las diferentes comunidades culturales presentes. Es muy importante lo señalado porque se apela al rol de la cultura pública y el cultivo de la inclusión sensible de las diferentes comunidades

presentes, lo que también se debe entender como un proceso. Se trata de una proposición que connota otras formas que adquiere el reconocimiento, que va más allá de la política adoptada y que más bien depende de la acción de los ciudadanos y el Estado claramente, y cómo se manifiestan ante tales realidades.

Para Hábermas (2009) es indiscutible la afirmación de Gutmann cuando plantea que el pleno reconocimiento público tiene dos formas de respeto. Por un lado, respeto a la identidad única de cada individuo y por otro, a las actividades, prácticas y el modo de ver el mundo como objetos de una valoración singular de miembros de grupos en desventaja (en Taylor, 2009, p. 159). En este ámbito, Hábermas no sigue a Taylor, al considerar que la denominación de dos versiones del Estado democrático de derecho (el liberalismo 1 y el liberalismo 2, como él los denomina), se trataría de una inadecuada comprensión de los principios liberales: “Una teoría de los derechos correctamente entendida no es, de ninguna manera ciega a las diferencias culturales” (p. 162). Aun cuando se concuerda con lo recién señalado por Hábermas, la complejidad de la problemática demuestra que lo que no se halla es justamente lo que él plantea, es decir, teorías de derechos correctamente entendidas y, en este sentido, apelando a los planteamientos de Taylor, Foerster y Gundermann et. al., la comprensión del ejercicio del Estado democrático de derecho en la lucha por el reconocimiento no ha logrado operativizar las formas complementadas de igualdad y respeto a la diferencia.

Taylor, asumiendo toda esta controversia y complejidad temática, manifiesta que las sociedades son cada vez más multiculturales y más “porosas”. Aunque esto efectivamente, parece ser una discusión perturbadora, desde su aproximación ambos hechos irían unidos. La porosidad implicaría que las sociedades “están más abiertas a la migración multinacional y que un número cada vez mayor de sus miembros lleva la vida de la diáspora, cuyo centro está en otra parte. La dificultad surge del hecho de que hay una cantidad considerable de personas que son ciudadanos y que también pertenecen a la cultura que pone en entredicho nuestras fronteras filosóficas” (2009, p. 103).

Las aproximaciones antropológicas de Foerster y Gundermann et. al., apelan al cultivo de la inclusión sensible de las diferentes comunidades de vida en los Estados, mezclándose en

reflexiones que provienen de la filosofía moderna y los asuntos políticos internacionales. La gracia está en que estos autores (antropólogos) no dejan de atender los procesos de cambio cultural que entran en juego en estas interacciones en los niveles social y nacional, trascendido ambas esferas de la realidad.

C. 4. ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y DERECHOS UNIVERSALES

La antropología cultural de 1940, manifestó tempranamente discrepancias a nivel internacional en la redacción sobre la prioridad y la relación de los valores universales y los particulares, inscritos en la primera Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 (Buxó, 2009). Melville Herskovits expuso en esta instancia, la disyuntiva de la prescripción y en homogenización de los derechos universales y su relación con las diferentes expresiones culturales de las sociedades. Aun cuando se trata de una discusión de casi un siglo atrás (siete décadas por lo menos), esta sigue teniendo pertinencia y vigencia en estos tiempos porque, como se ha visto, la filosofía y ahora la antropología se sitúa, en el corazón de la lucha por el reconocimiento.

Esta ambigüedad, para Buxó (2009), aun no subsanada del todo en las políticas nacionales y en el derecho universal, “Raya la contracción al poner en un lado la diversidad cultural y en el otro los derechos, la dignidad y la libertad. Como si el primero hiciera referencia a particularidades exóticas y estéticas, mientras el segundo fuera el lado moral de la balanza cuando en realidad toda cultura es un sistema de valores hecho de objetivos, intereses y metas de finalidad para resolver los conflictos y propiciar la reciprocidad y la cooperación” (p. 324). La misma contraposición aparece al introducir el pluralismo. A la diversidad se la sitúa en la tradición y al pluralismo en la modernidad sin que quede claro cómo se combinan y con la ética universal que supone la declaración: “Algunas de las discrepancias siguen vigentes como punto de partida de un debate, en que el apoyo a la diversidad cultural y por lo tanto una cierta apelación al relativismo cultural, se restringe ante la posibilidad de que valores particulares limiten o atenten contra los principios universales. Y, esta contraposición involucra a su vez, otros valores y actitudes como los que ponen el comunitarismo y el

individualismo, oposición de un largo recorrido desde la emancipación ilustrada de la Declaratoria de los Derechos del hombre y del ciudadano -1789- una glorificación de la individualidad que contrasta vivamente con el contrato social de Rousseau al quedar el individuo supeditado a la comunidad de derechos del grupo” (p. 325). Estas imprecisiones se resuelven en el ejercicio de los Derechos Humanos Universales solo si se considera una atención “descriptiva” en vez de una solución “prescriptiva” a los derechos y valores representados. La redacción del texto se basa en una declaración de intenciones hecha por parte de la comunidad internacional para modelar otras sociedades en la línea de ciertos estándares preferidos, no situándose ni basándose en testimonios descriptivos de un conjunto de hechos morales universales, generando con ello: “incompatibilidades por el hecho de imponer o negar sin matices las ideas de los otros, afectar su privacidad, generar frustración, en aspectos relativos a las relaciones entre el individuo y el colectivo y al valor de la vida misma” (2009, p. 326).

A raíz de esta compleja discusión, en 1999, la American Anthropological Association declara el derecho a protestar cada vez que se prive a una cultura en pro de las uniformidades jurídicas- políticas que despliega con cierta naturalidad la tradición occidental. Específicamente, al indicar que los derechos humanos no son un concepto estático, sino que evolucionan en el marco de los contactos interculturales (Buxó, 2009). La declaración mencionada no tiene la intención de oponerse a priori a la universalidad de los derechos humanos, sino plantear la necesidad de mantener una cautelosa revisión de los principios políticos que se vayan adoptando para recoger y articular la diversidad de proyectos morales y políticos presentes en el mundo, entendiendo que los derechos humanos no son lo mismo en las diferentes culturas, y que el significado atribuido a estos dependerá de los rasgos que se vayan eligiendo, para decidir los valores que se consideran son los orientadores de la conducta social. Lo anterior implica para la autora reconocer la naturaleza polimórfica del ser humano, que estamos hechos de relaciones morales múltiples, que se debe atender con la sensibilidad necesaria según sea el contexto social de cada momento.

d. Reconocimiento transvalorativo

En este apartado se desarrolla la idea del reconocimiento transvalorativo que, como ámbito de las ciencias humanas, parte de la temprana reflexión de la filosofía tradicional para luego desplegarse en los estudios antropológicos del fenómeno de la diversidad cultural. El principio de alteridad, en su condición de reflexividad y etnocentrismo, posibilita en la tesis operacionalizar y comprender el tránsito del reconocimiento transvalorativo partiendo desde la necesidad fundante en la vida de los individuos y grupos de la mirada del otro. La virtud del sentimiento por consideración está en el hecho que la vida en sociedad puede ser mejorada, tal como se ha visto en innumerables ocasiones.

En segundo lugar, se presenta la forma en la cual el reconocimiento es un elemento que subyace en la etnicidad. En este mecanismo relacional, se pone atención a la acción del imaginario étnico y la sensibilidad porque transvalorativamente se generan varios reflejos como los de un espejo roto en mil pedazos.

D.1 RECONOCIMIENTO, ALTERIDAD Y RECLAMO DE LA MIRADA DEL OTRO

La principal perspectiva adoptada en esta tesis es la antropológica en los estudios de la diversidad cultural y en el tránsito o el efecto de la alteridad que se produce entre dos o más heterogeneidades. Entran en juego en este proceso mecanismos de distinción (diferencia o contraste), adquiriendo variadas formas en los individuos y las sociedades (Todorov, 1990; Buxó, 1993). El efecto de la alteridad dependerá de la construcción relacional que las culturas implicadas hacen de ella simbólicamente, especialmente la que establece la cultura que determina en principio los tipos de relaciones que se sostendrán en el tiempo.

En la jerga común, se habla de reconocimiento en tanto examino, miro con detención, declaro y me autoreconozco. Pero sobre todo se utiliza este término cuando acepto una cosa (o realidad) como cierta. El principio de alteridad, en su condición de reflexividad no necesariamente implica adoptar sentimientos positivos, de valoración y aceptación de las

partes involucradas en las relaciones establecidas. Esta aproximación la desarrolla claramente Levi Strauss en el marco de la lección inaugural de la Cátedra de Antropología Social, en el Collège de France, el año 1960¹⁰, al refutar la utilización de la idea de raza dentro de la concepción de la evolución biológica y social. En esta ocasión, señala la importancia de atender la diversidad cultural de las sociedades. Se trata de un fenómeno existente en el presente y en el pasado, “mucho más grande y más rico que todo lo que estamos destinados a conocer nunca” (Lévi-Strauss, 1995, p. 306). En las sociedades humanas “operan simultáneamente fuerzas que trabajan en direcciones opuestas. Unas tienden a mantener, e inclusive a acentuar, particularismos; otras actúan en el sentido de la convergencia y de la afinidad” (Ídem, p. 307). El valor que atribuye Lévi-Strauss en esta declaración está en que aporta una respuesta operativa a la descomposición o comprensión de la pluralidad de las culturas, en la medida que “llamamos cultura a todo conjunto etnográfico que, desde el punto de vista de la investigación, presenta, respecto a otras, diferencias significativas” (Bonté e Izard, 2008, p. 202).

Lévi-Strauss (1995) explica que las personas, como las culturas, operamos bajo el mismo mecanismo relacional vinculándonos desde las diferencias y las similitudes, forma a través de la cual una persona (o cultura) se atribuye una determinada importancia, incidiendo en la manera de comportarse y de convivir con los otros. El etnocentrismo, en esta dinámica, es “un fenómeno natural, resultante de las relaciones directas e indirectas de las sociedades” (1995, p. 308). Es una actitud antigua, manifiesta, que se sienta sobre fundamentos psicológicos sólidos y emerge cada vez que estamos frente a situaciones inesperadas. Es un sentimiento que consiste en “repudiar pura y simplemente las formas culturales, morales, religiosas, sociales, estéticas, que están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos” (Ídem.). Cabe la pregunta, entonces, de ¿por qué nos cuesta admitir la diversidad humana como parte de la naturaleza humana? En general, la tendencia es constituir mundos que terminan en las fronteras de mi sociedad concreta o de mi propio grupo humano. Las proposiciones de Lévi-Strauss expresadas a mitad del siglo XX, después del término de la Segunda Guerra Mundial, tienen una fuerte vigencia e importancia en la

¹⁰ Cátedra conocida como “La question raciale devant la science moderne” realizada para UNESCO en Paris, año 1952 (Levi-Strauss, 1995).

aplicación de los sustentos antropológicos contemporáneos sobre el reconocimiento de la diversidad cultural. Alteridad y etnocentrismo, serían claves que aporta la antropología para la comprensión de los efectos que adquiere el reconocimiento o la falta de este, expuesto antes desde la perspectiva política del reconocimiento.

Otra aproximación complementaria a lo desarrollado por Lévi-Strauss la elabora Todorov (2008), aporta con sus proposiciones algunas claves sobre la importancia del reconocimiento social en los estudios. Para este autor, el reconocimiento es en las sociedades una necesidad fundante para la vida de los individuos y los grupos. No hay existencia humana sin la mirada que nos dirigimos unos a otros. Aquel doble obligado está presente en todas las acciones humanas. Por tanto, la existencia humana requiere de la consideración del otro. El sentimiento de consideración es uno de los tres modos que conducen la pasión humana (según sea el objeto al cual se aplica). Es un sentimiento que gatilla en los seres humanos: la urgencia de atraer la mirada de los otros. Cuando esto ocurre, el “otro” ocupa una posición de contigüidad y complementariedad, menester para su *complètude*.

La necesidad de la mirada del otro es uno de los motivos más poderosos de la acción humana. Nos diferencia de los animales en el momento que los niños después de nacer y alimentarse, buscan de la madre o de su principal cuidador/a la mirada, la aprobación, la atención, la consideración, la confirmación de su existencia. De no alcanzarlo, el reclamo de reconocimiento se convierte en una lucha o una revuelta, un combate o batalla por la vida y el poder que incluso puede llegar hasta la muerte con tal de lograr la simetría relacional. Ya se han señalado anteriormente los efectos nocivos de la acción negadora del reconocimiento, que es destructiva y asfixiante. La peor humillación posible, casi como un castigo diabólico, es pasar desapercibidos. Por lo cual, hacerse reconocer también es imponerse.

Para Todorov (2008), las dos formas de reconocimiento a las que se aspira en proporciones diversas son el reconocimiento por conformidad (querer ser percibido como un semejante) y el reconocimiento por distinción (o como diferente de los demás). Las vías que nos permiten acceder al reconocimiento, varían según sean las culturas, los grupos y los individuos. Una vez alcanzado el reconocimiento, éste exige que se reinicie cotidianamente porque el

sentimiento de *incomplétude*, no solo es constitutivo en los seres humanos, sino también incurable.

El reconocimiento es un ritual complejo que todos dominamos, pero sobre el que poco reflexionamos. Cuando se vuelve consciente, ya no es igual a antes. Los roles y turnos de cada quien son reivindicados y reiniciados en cada instante, como una forma de probar la existencia de las personas en el tiempo. Cada persona, en su multiplicidad interna, tiene activas varias instancias, lo que la lleva a ser cambiante (en su diacronía) y múltiple (en la sincronía), en una infinita complejidad de interacción humana. En la misma línea a como lo expuso Lévi-Strauss, para Todorov (1988) las sociedades humanas desde que existen mantienen entre sí relaciones mutuas, de modo tal que no se puede concebir una cultura sin las relaciones con las demás, siendo lo intercultural constitutivo de la evolución de la especie (1988, p. 22).

D.2. EL PROCESO TRANSVALORATIVO: MECANISMO DE RELACIONES EN EL IMAGINARIO ÉTNICO

Otro nivel en la comprensión del reconocimiento lo expone Buxó (1993) al comentar que no es una novedad señalar que la experiencia cultural que subyace en la etnicidad nace del reconocimiento y la construcción de la distintividad en las fronteras culturales, y que la alteridad sería las formas que adquiere el contacto establecido con los otros. Lo importante para Buxó es que, en esta construcción cultural, el imaginario étnico es el que interpreta y actualiza las realidades sobre la base de “imágenes, palabras y cosas experimentadas en la vida y la imaginación” (p. 247). La gracia en este proceso es el dinamismo y la capacidad transformadora que adoptan las sociedades, en la medida, que lo que aparece en el imaginario, sería algo así como un “*pool*” o “*memoria cultural*” que presenta múltiples combinaciones ideativas, y que transitan indistintamente entre lo real y lo irreal, con imágenes, palabras o cosas (Buxó, 1993).

En el imaginario étnico, para Buxó (1996), la sensibilidad es el mecanismo sensorial propio de la naturaleza y fundamental en la configuración de las relaciones humanas. La sensibilidad facilita el desarrollo del discurso antropológico al gatillar las capacidades “reflexivas, dialógicas y transvalorativas” que posibilitan ver las cosas de muchas maneras, incidiendo en que el resultado de una alteridad sea múltiple, y en el hecho de poder verse una vez que se ha puesto la mirada en el otro. Este proceso cognitivo sensorial construye metáforas o figuras que facilitan el proceso creativo, adquiriendo características sincréticas, que deriva en muchos resultados, pero nunca en una disminución cultural. La sensibilidad es “una combinación cognitiva de estados internos o íntimos donde ver, oír, imaginar, pensar, sentir y querer se unen para censar cosas o ideas, pero, además, también para matizar los contrastes y abrirse a las indeterminaciones y las paradojas” (p. 236). En esta combinación, “la reflexión nos sensibiliza en la apreciación de que se pueden ver las cosas de muchas maneras y que esto no es un error ni de observación, ni metodológico, sino que es una lección sobre fragmentariedad, la versatilidad y el carácter paradójico de la naturaleza humana”. Este proceso autoreflexivo, quiérase o no, opera con las presunciones de unos y otros “formando ambas una mediación intercultural y una experiencia interpersonal muy compleja” (Ídem).

Según Buxó (basándose en Bakhtin, 1996), lo dialógico en esta relación, sería “...el modelo más apropiado de conversación con la alteridad, cuyo fin no es la unanimidad o la verdad, sino hacer crecer la conciencia. (...) La fusión de horizontes a través del cual se descubre el producto cultural de la otredad o extranjero, al tomar forma de conversación, los discursos se desarrollan dialécticamente guiados por su lógica y no por la imposición de sus interlocutores” (p. 236). Ciertamente para la autora la imposición y el contacto intercultural son lo que aviva y redefine las respuestas identitarias que se manifiestan de forma diversa y paradójica, produciendo fenómenos de supresión aparente, subversión de órdenes, sincretismos y reinención de las expresiones culturales.

En situaciones de contacto intercultural, como en el caso del pueblo mapuche, la dialéctica del reconocimiento y la creatividad sincrética¹¹ se centraría en aquellos núcleos culturales

¹¹ Para Buxó la creatividad sincrética, nos indica que las imágenes sensoriales se mantienen como realidad percibida a pesar de la imposición o adopción en la práctica de otras expresiones culturales

que más interesan y preocupan donde también se ejerce una mayor presión, como podría ser la reivindicación por la tierra y el territorio. Para Buxó, es importante lograr entender esto porque es lo que nos permite “desdramatizar y salir de las películas de los buenos y los malos, en cuanto a la libertad táctica de unos y la resistencia estratégica de otros” (Ídem), sin negar las condiciones de lucha y muerte adscritas a toda actividad de conquista y colonización. Igualmente, ambos grupos se encontrarían en condiciones de extraer fuerzas y soluciones culturales mediante la improvisación y la invención (Ídem, p. 251). El mecanismo metafórico puede alterar el orden previo y reavivar las diferencias y similitudes, “retrotrayéndose a prácticas previas y en otros cruzándolas en otras muchas combinaciones. En cualquier caso, nunca se trata de una disminución cultural, sino de un refinamiento sensorial y de la complejización de las categorías semánticas” (p. 259).

Toda relación que se sostenga con los otros, sea de cercanía o de aversión, involucra un esfuerzo consciente, producto del proceso de transvaloración, que no implica necesariamente la renuncia de las particularidades de la cultura. Se trata de un mecanismo de relaciones en el que cada cultura toma lo que quiere de la otra, se lo apropia, rechaza y se reconstruye a la vez. Este proceso podría considerarse una de las más importantes características del fenómeno cultural que desarrolla Todorov (1988), el recorrido de la transvaloración, es decir, el hecho de volver la mirada sobre sí mismo luego del contacto con el otro (p. 23). Todorov acá señala que las formas que adoptan los encuentros, la interacción y la combinación de sociedades concretas, tienden a ser provechosas cuando los integrantes de una sociedad obtienen conocimientos del pasado, de su cultura y de otras culturas, a sabiendas que las culturas están integradas por todo tipo de grupos (plurales), con vías de comunicación isomorfas, en una incesante traducción de sí mismos, transcodiándose, sin que necesariamente esa traducción, concluya en imágenes o palabras concretas, a través de la transvaloración, según Buxó, al igual que un espejo roto en mil pedazos, nos vemos reflejados de muchas maneras según cómo se negocien los significados y se orienten los intereses de las partes involucradas (1993, p. 260).

de forma que esta experiencia acumulada pueda actuar tanto en la dirección de apoyar y transformar como de subvertir y reafirmar el orden de los significados propios y externos (1996, p. 255).

Para Todorov (1990), el progreso cultural en el ejercicio de la transvaloración se habla cuando “el conocimiento del otro sirve al aniquilamiento de sí mismo: aquí, dar es tomar” (p. 16). Basándose en Goethe, este autor desarrolla un paralelismo entre la literatura universal y los temas culturales, destacando lo máximo común que se da en la universalidad de las culturas. A partir de estos principios, indica que la política intercultural debiera consistir sobre todo en la importación más que en la exportación del conocimiento y los valores culturales de los “otros”. Todorov no rechaza el fenómeno universal de la existencia humana, ni la diversidad cultural, sino que se refiere al cruce cultural como un cruce permanente, de contacto e intercambio de las sociedades. Entre lo universal y lo particular, las sociedades humanas adquieren diferentes formas que pueden oscilar perfectamente desde lo más universal (máximo producto común) a lo más particular, pero nunca llega a ser tan particular como para vivir en una situación de completo aislamiento. Sin embargo, cree que la falta de curiosidad por los otros no es un signo de fuerza sino de debilidad. En cambio, la transvaloración es en sí misma un valor, lo que no quiere decir como hemos visto, que todos los contactos e interacciones con representantes de otras culturas resulten hechos positivos. Y esto es central frente a lo que persigue esta investigación, porque determinados contactos, aunque no todos, tienen efectos positivos (Todorov, 1988, pp. 27-28). La gracia del cruzamiento cultural se encuentra en permitir que la mirada crítica se vuelva sobre uno mismo, en la medida que el conocimiento de los demás, sea un movimiento constante de ida y vuelta.

Por tanto, la interacción en el contacto cultural es un valor que presenta innumerables variedades y puede clasificarse de muchas maneras. Se pueden distinguir las interacciones con mucho o poco efecto. Lo fundamental en este recorrido es que no se regresará al mismo punto de partida. Para Salas (2014), la interacción en el contacto cultural es lo que nos permite ser lo que somos como seres humanos, salir del predominio de la racionalidad instrumental que nos reduce a cosas, a objetos medibles y de cálculo (p. 63). El diálogo en cuestión es un ejercicio que se da en contextos interétnicos, de historias asimétricas, donde los resultados de estos ejercicios son los reconocimientos múltiples, cuestión que perdemos bastante de vista por ser un proceso complejo, diverso y de resistencias. La importancia de lo revisado y de lo cual se suscribe y motiva al desarrollo de esta investigación, es que “las reglas de la

vida en sociedad pueden ser mejoradas. Esto se ha visto en innumerables ocasiones” (Todorov, 2008, p. 138).

e. Reconocimiento social como alteridad transvalorativa

El reconocimiento es de naturaleza sociocultural, afecta indistintamente la vida de las personas y grupos sociales. Sabemos que el reconocimiento es un concepto polisémico pero que, desde un enfoque antropológico, puede comprenderse y operativizarse para ser analizado desde la noción de alteridad y transvaloración. Es un proceso donde operan fuerzas contrarias, unas que tienden hacia la convergencia y otras hacia la acentuación de los particularismos, presentándose tras de sí un abanico sensible de experiencias del imaginario étnico, con reflejos o cuadros sociales productos de este movimiento dialéctico y dialógico.

Se ha planteado que las investigaciones en general se han orientado a las implicancias de la lucha por el reconocimiento, en el que los “otros” exigen el reconocimiento de la identidad étnica determinada por las experiencias colectivas de las integridades vulneradas, propio de los estudios de reconocimiento político de la diversidad cultural. En menor medida, la aproximación se ha realizado desde perspectiva del reconocimiento social. Se ha generado un vacío que no logra dar cuenta de los vaivenes que alcanza esta problemática en realidades concretas y en el curso del tiempo. Por lo mismo, antes de presentar las descripciones detalladas de cada uno de los escenarios abordados en esta investigación, se revisará la situación latinoamericana del reconocimiento indígena, para desde ahí conocer el proceso histórico del reconocimiento mapuche en Chile.

Se ha observado cómo opera la figura del Estado, influenciando y condicionando por una jurisdicción legalista, así como por determinados modos de ser de la sociedad nacional. Se atribuye al Estado un rol de constructor de verdades sociales y culturales, por medio de la omisión y la aceptación jurídica de las personas, los grupos sociales y sus territorios, de lo cual ha derivado la negación y, como consecuencia la conflictividad interétnica. En Chile, los estudios en general cuestionan el impacto real de las reformas jurídicas, la aplicación (acción) de los derechos colectivos y la satisfacción de las reivindicaciones vitales de los

pueblos indígenas, constituyéndose lo anterior en factores clave en la disminución de la discriminación y el racismo estructural que en estos momentos media las relaciones asimétricas y la posibilidad de un reconocimiento recíproco.

El reconocimiento en este estudio se presenta conceptualmente como una fusión de pensamientos de corte europeo y latinoamericano que se entrecruzan en contextos de crítica social. Es una referencia a las injusticias sociales latinoamericanas observadas en sus procesos dialógicos y dialécticos (Buxó, 1996; Taylor, 2009), sensoriales y transculturales (Todorov, 1988, 1990; Buxó, 1993; Levi-Strauss, 1995). En estas dinámicas, los grupos y las identidades étnicas e indígenas (Barth, 1976; Delgado, 1998; Rodrigo, 2005) se valorizan de diferentes formas (Bengoa, 2000b, 2006; Vergara, 2005; Taylor, 2009) por parte de los miembros de la sociedad, comenzando a distinguir, por efecto de la transvaloración, “la existencia de cuantos valores no le son propios” (Todorov, 1988, p.17).

Desde lo anterior, el prisma de esta investigación buscó dar un paso más allá en los debates hasta entonces planteados sobre el reconocimiento social, para mirar casos que en Chile resultan paradigmáticos por ser contextos distintos y distantes unos de otros: un municipio que recupera su identidad étnica lo que repercute en la vida de todos los habitantes de su territorio, una institución pública que buscó implementar la salud intercultural en el marco de la legalidad institucional y, finalmente, una empresa forestal signada como responsable de los perjuicios territoriales y poco proclive a la comprensión real de la otredad.

2.2. RECONOCIMIENTO EN LATINOAMÉRICA

En este apartado se presenta en extenso la situación del reconocimiento de los pueblos indígenas en los latinoamericanos¹², donde los indígenas serían el 10% del total de la población, con alrededor de 50 millones de personas (Barié, 2003, p. 24). Esta sección se elaboró con la finalidad de identificar y analizar las claves del reconocimiento latinoamericano, las referencias históricas y las tendencias globales, para comentar y discutir las transformaciones que los Estados han hecho en materia de reconocimiento político de la diversidad étnica cultural y en el otorgamiento de derechos colectivos.

La reseña histórica trata sobre la relación política sostenida con los indígenas en el periodo colonial y como ésta continua con los Estados independientes. Luego, se presentan las dinámicas del reconocimiento político en la región y cómo se enfrentan los procesos de maduración de la conciencia indígena como sujeto de derecho para, finalmente, adentrarse en las críticas sobre la expresión jurídica en los instrumentos construidos por los Estados. La aproximación de este apartado busca ser un complemento a las referencias teóricas antes presentadas y un aporte en el análisis conceptual de los casos de este estudio.

a. Reseña histórica de la situación indígena

Barié (2003), en su trabajo *Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales en América Latina*, examina los alcances y los límites que adquiere el derecho indígena, que comprende tres dimensiones de la legalidad del derecho; el consuetudinario, el estatal y el internacional. El primero se refiere a las reglas que aplican los indígenas en sus comunidades, donde la oralidad se transformó en el único instrumento de reproducción de la vida jurídica indígena, aquel que el régimen español desechó al prescribir la coexistencia de textos legales de

¹² Se habla de países latinoamericanos para hacer referencia a aquellas naciones que provienen del latín, español y portugués, siendo en América 21 países. Por otro lado, se entiende que América Latina correspondería a un conjunto de países del continente americano de habla de lenguas romances, español, portugués y francés. Esta definición incluye a Hispanoamérica, aquellos países de habla española, portuguesa y francesa.

procedencia de otras culturas, predominando en el constitucionalismo latinoamericano, una concepción despreciativa de la administración indígena de la justicia. La segunda dimensión hace referencia a las políticas estatales sobre la población indígena, expresadas en leyes fundamentales, secundarias y en las constituciones de cada Estado. Y, por último, está la legalidad regional e internacional (Ídem, p. 67).

Con la Conquista de América se configura en Occidente la idea de “raza” que justificó la dominación étnica europea sobre la población indígena americana, estructurándose nuevas nociones sobre las realidades sociales del territorio (Padilla, 2011). Una de las más determinantes fue la figura del “indio” americano, que se ubicaría en una escala subhumana de inferioridad mental y cultural. Apoyándose en las teorías de la modernidad, el positivismo científico y el “darwinismo social”, se sentaron las bases ideológicas de la legitimación de la superioridad de los valores europeos en las Repúblicas oligárquicas latinoamericanas (González y Roitman, 1996, p. 14).

Los pueblos indígenas latinoamericanos vivieron desde la época de la Conquista procesos bastante similares. En estos, “la administración colonial sentó las bases para el desarrollo y consolidación del caciquismo y del paternalismo; formas de control político, social y cultural, entre las que osciló el control y el poder ejercido por la sociedad blanca mestiza sobre pueblos y comunidades indígenas” (González y Roitman, 1996, p. 13), generando una “dominación étnico-cultural” que se traspasó al establecimiento de los Estados nación modernos de matriz occidental. Para González y Roitman, “las luchas de los pueblos indios fueron (...) una estrategia de defensa por mantenerse y lograr sobrevivir en un mundo hostil, que cercenaba su capacidad de construir un futuro sobre el cual no tenían control en su direccionalidad política. (...) Los nuevos Estados-nación hicieron un llamado a las libertades individuales basadas en el reconocimiento jurídico de acceso a la propiedad privada” (Ídem).

La “omisión” del otro en las estrategias de dominación tuvo como objeto la desaparición del “indio”. El asunto de las otredades no es algo que existe de manera natural en los imaginarios, sino que está más bien sujeto a los aprendizajes de cada cual, siendo específicamente “una

lección que al menos algunos legisladores latinoamericanos han empezado a tomar en consideración” (Barié, 2003, p. 16).

Para Díaz Polanco (2004), los Estados nación han asumido posturas ambiguas con la población indígena. Recién en la segunda mitad del siglo XX, las tradiciones políticas teóricas se extendieron al debate nacional de los países latinoamericanos sobre la situación indígena. Anteriormente a esto, predominaron las ideas dicotómicas sobre “razón y cultura”, “pensamiento y tradición”, “unidad nacional y pluralidad” y “universalismo y particularismo”, dicotomías aun presentes en los imaginarios socioculturales latinoamericanos.

Para Roitman, la relación que han adquirido los Estados nación con la población indígena fue principalmente de exclusión, consolidando una forma de dominación, de hegemonía étnica y de clase, sustentada justamente en el etnocentrismo europeo y en lo que se conoce como “el mito de la superioridad racial del darwinismo social”¹³ (en González y Roitman, 1996, p. 37). “El ejercicio de poder reservar el «derecho de admisión» a los miembros de la etnia hegemónica; siendo sus valores, simbología, lenguaje y comportamiento social lo que determina la pertenencia política al Estado” (Ídem, p. 45). La exclusión temprana de los indígenas en la construcción de los proyectos nacionales de los Estados de Latinoamérica fue la forma predominante de los idearios nacionales. Lo mismo sucedió en el caso chileno.

Según Padilla, la situación indígena empeoró con las independencias latinoamericanas. Este aspecto ha sido constantemente señalado por las organizaciones mapuche en Chile, al interpelar a los gobiernos conocer la historia de su país, cuando España y luego los primeros gobiernos republicanos manifestaron cierto nivel de reconocimiento de su nación independiente, que luego se perdió con la invasión territorial. Para Bonfil (1988), “parece indudable desde la perspectiva histórica, la presencia de un conflicto, que se origina en la

¹³ Para Roitman la “Política del Darwinismo Social” es una referencia a la orientación estatal sistemática que tiene por finalidad “consolidar la propiedad privada liberalizando el acceso a la posesión de tierras; consolidar el poder de hacendados, gamonales y latifundistas como parte de una auténtica oligarquía terrateniente de carácter nacional con control del Estado; y desarticular y eliminar la identidad étnica de los pueblos indios a través de la expropiación de sus territorios comunales” (p. 47).

decisión de la sociedad dominante «mexicanizar» los elementos culturales de los pueblos indios (esto es, asumirlos como patrimonio común de –en teoría- todos los mexicanos) y la resistencia permanente de los grupos de perder el control sobre su cultura autónoma” (p. 44). Las Repúblicas, en general, se convirtieron en escenarios de menoscabo para los indígenas. Las políticas de mestizaje se caracterizaron por motivar la supresión de los indígenas y la importación de europeos a América.

Para Barié (2003), el republicanismo latinoamericano tiene un carácter irreal y excluyente. En este sentido, citando a Romano, plantea que el Estado nación de corte europeo se sustentó en supuestos básicos como la unidad, el proyecto nacional, las fronteras naturales, el idioma y las religiones homogéneas, la tolerancia y democracia, en una realidad americana del siglo XIX (pp. 19-22). De forma tal que, actualmente, los derechos indígenas inscritos en las constituciones latinoamericanas siguen sosteniéndose en la misma concepción, poco han cambiado en el tiempo. Sin embargo, en el siglo XX, los pueblos indígenas comienzan a reclamar transformaciones a los Estados con fuerzas políticas y sociales emergentes y nuevos proyectos democráticos de sociedad, en un “esfuerzo colectivo de interpretación, que busca problematizar la realidad y no dar recetas o soluciones fáciles” (Ídem).

Barié, tras la revisión comparada del derecho indígena latinoamericano, encuentra legislaciones que primero parten de una evaluación negativa de las minorías nacionales, cuando muchas de las constituciones de la primera época “declararon abiertamente la disolución de las comunidades indígenas como finalidad última de la acción política” (2003, p. 16). Advierte que la expropiación del “otro” por esta vía es un discurso peligroso que en un primer momento aparece incluso como una intención de reconocimiento. Para el autor, las políticas indigenistas de principios de siglo XX se planteaban desde una acción gubernamental, proteccionista y con restricción de los derechos civiles de las comunidades étnicas bajo el pretexto de asistencia y apoyo.

Un hito significativo en el reconocimiento indígena latinoamericano fue la realización del primer “Congreso Indigenista Interamericano¹⁴”, celebrado en la ciudad de Pátzcuaro en Michoacán (Sánchez, en González y Roitman 1996; Bengoa, 2000^a; Barié, 2003). En este congreso se crean las bases de las primeras políticas indígenas modernas. Como primera medida, en 1941 se instala formal y oficialmente el “Instituto Indigenista Interamericano”, siendo una institución que tuvo por función propagar por toda la región recomendaciones sobre los pueblos indígenas (Sánchez, en González y Roitman 1996). Siguiendo esa orientación, en Chile se crea el año 1952 el Departamento de Asuntos Indígenas (Bengoa, 2000a).

Para Bengoa (2000a), el indigenismo es el movimiento nacionalista y progresista de carácter cultural y político más importante que ha habido en el continente durante el siglo XX. Combina el carácter social con una afirmación cultural latinoamericana. Los elementos de este indigenismo son: renuencia de la opresión del indio, búsqueda de la superación de la situación indígena por el camino de la integración al conjunto de la sociedad y manifestación como consecuencia de lo anterior. Es una ideología de no indígenas donde uno de sus exponentes más destacados fue Aguirre Beltrán. Para integrar al “indio” a la sociedad, se empleaba la educación como principal instrumento. En este proceso, los indigenistas eran los educadores de los indígenas y se pensaba que a través de este medio estos se integrarían a la sociedad nacional, a lo global. Según Roitman (1996), las primeras políticas indigenistas se alzaron como “símbolos de la identidad nacional”, donde al indígena se le trata de convertir en un ciudadano miembro de la nación, favorece su incorporación a la sociedad nacional. Sánchez plantea al respecto que, en general, los gobiernos latinoamericanos han mantenido esta forma de política indigenista de corte integracionista, aunque en algunos casos el discurso oficial reconozca la diversidad sociocultural de la nación (en González y Roitman, 1996).

En la década de 1960 y en el contexto de las reformas agrarias¹⁵, las políticas indigenistas son criticadas, cuando la población indígena se hacía parte de las reivindicaciones

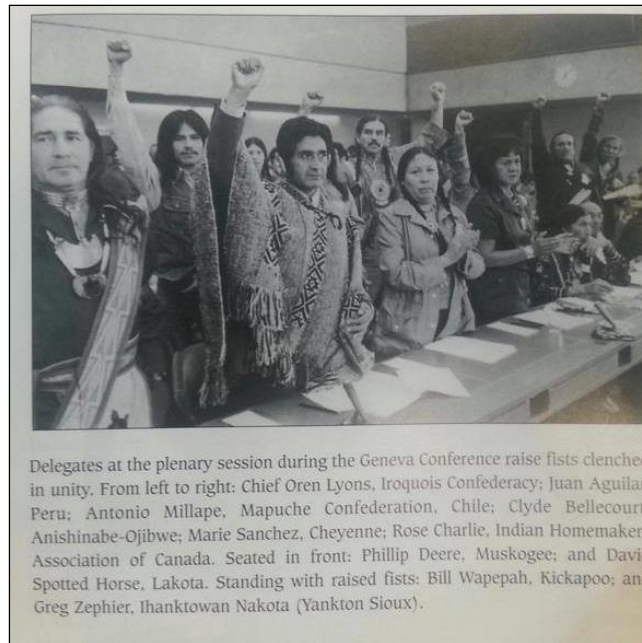
¹⁴ Cletus Barié, señala que en la actualidad el término “indigenista” posee connotaciones negativas al estar asociado a la acción paternalista de las primeras políticas estatales.

¹⁵ Reformas estructurales que decaen en la década de 1970.

campesinas (Bengoa, 2000). Justamente, señala Sánchez (1996), es alrededor de esta década que los órganos de Naciones Unidas comienzan a estudiar la problemática indígena, dando orientaciones a los países miembros sobre esos asuntos, lo que coincide con nuevos movimientos indígenas que inician demandas y reivindicaciones de derechos de diverso orden. Estas acciones emprendidas tuvieron mayor incidencia en los años 1980, periodo en el cual el movimiento indígena comienza a repercutir al interior de los países, como también más ampliamente en el derecho internacional.

En los años 1970 y 1980, se desarrollan nuevas políticas indígenas, denominadas “postindigenistas”. Este periodo estuvo acompañado de un nuevo ciclo de reivindicaciones y líderes, enmarcados en un contexto de opresión y acoso a las comunidades, producto de los primeros efectos de la modernización que comienza a ser compulsiva en los diferentes territorios indígenas. Específicamente, en la década de 1970 se congregaron al mismo tiempo dirigentes indígenas, activistas, religiosos y antropólogos en una reunión convocada en Barbados por el Consejo Mundial de Iglesias. Desde entonces, surge con fuerza la idea de un nuevo protagonismo indígena, esta vez no paternalista, situado en el enfoque de la autonomía y la autogestión, para pensar su propio desarrollo (Bengoa, 2000).

En 1977 se realiza la segunda reunión de Barbados. Si en el primer encuentro se había acordado la liberación verdadera y autónoma de los indígenas, en esta ocasión, los representantes indígenas se preocuparon de visibilizar la forma de ejercitar la dominación por parte de los Estados, y en discutir acerca de cómo se debiera aunar la lucha indígena latinoamericana (Mella, 2001). En este contexto, las principales preocupaciones indígenas eran la defensa de los derechos e intereses de los grupos étnicos, el reconocimiento del carácter global de los problemas que enfrentan, así como la necesidad de realizar alianzas con otros sectores no indígenas (Bonfil, 1979).



Fotografía 1- Antonio Millape Caniuqueo. Reunión 1977 Ginebra, Suiza. Gentileza de Pedro Cayuqueo.

Desde el escenario internacional, Naciones Unidas reacciona ante las manifestaciones indígenas. La legislación internacional comienza a volverse acorde a los derechos demandados, pero desde la base de Derechos Humanos Universales. El anhelo indígena se enfocaba en alcanzar una ciudadanía moderna, donde los individuos gozaran de los derechos civiles, políticos, económicos y sociales, pero también de los derechos colectivos, sobre la base del grupo de pertenencia (identidad) y el territorio, aspecto que se trató latamente desde la teoría política del reconocimiento de la diversidad cultural.

En las últimas décadas del s. XX, los movimientos indígenas se desarrollaron en un escenario mundial dominado por los procesos de globalización y modernización económica, poniendo en jaque el dominio y la independencia estatal en la regulación de sus países. Es un periodo marcado por el fin de la Guerra Fría, la búsqueda de nuevos modelos de desarrollo, la transición de regímenes autocráticos a democracias y la instauración de modelos económicos abiertos al neoliberalismo. Es un periodo en que el Estado nación vive su particular crisis: “es presionado desde «arriba» por los órganos internacionales; por «los lados», por los órganos de inversión (Banco Mundial, BID) y los inversionistas privados; pero también

desde «abajo» por las identidades culturales y/o minorías nacionales. El Estado nación pierde su condición de referente en ese sentido, y surge la necesidad de una diferenciación mayor, la reivindicación de la identidad propia y el multiculturalismo; todos factores que se han enfrentado y debatido para configurar un nuevo escenario regional” (Gobierno de Chile, 2003).

Bengoa (2000b) denomina a este periodo la “Emergencia Indígena en América Latina”, dando cuenta con ello de una serie de hechos que permiten mirar los sucesos nacionales en Latinoamérica situando a los indígenas como sujetos sociales que reclaman, a los Estados y sus sociedades, construir nuevas realidades para sus países. En este sentido, la “emergencia” se relaciona a la “reinvención” de la cuestión indígena por parte de sus propios dirigentes que tiene expresión en los años ochenta y noventa del siglo XX, cuando se inicia en América Latina una “ola de reconocimientos indígenas” a nivel legislativo. Este proceso fue acompañado de movilizaciones que fueron cambiando la imagen de los pueblos indígenas latinoamericanos, quienes se autodefinen como grupos políticos minoritarios del lugar, que han reiniciado procesos de revitalización de sus identidades étnicas.

Para Barié, los movimientos indígenas de las últimas décadas presentan un gran peso político en países como Ecuador, Colombia, México y Brasil, contradiciendo la tesis de una supuesta disolución del conflicto étnico y de un proceso de mestizaje inevitable. Por el contrario, este autor lo concibe como “un movimiento que se ha vuelto impugnador del contrato social que niegan los derechos socioeconómicos, culturales y políticos” (2003, pp. 24-26). Para Cayuqueo, en este periodo los indígenas “se atrevieron a decir basta. «No nos den una mano, sáquenlos las manos de encima» fue la consigna que recorrió el continente tras el Quinto Centenario. Pasó en Ecuador en los noventa con el ascenso político de la CONAIE y está pasando actualmente en la Bolivia de Evo Morales, donde los «indios» tuvieron la osadía de dar completamente vuelta la tortilla. Está pasando, allí, al ladito” (2014, p. 68).

En 1990, diversas organizaciones indígenas del continente organizaron en Quito el Encuentro Continental denominado “500 años de resistencia india” con representantes de 120 naciones indígenas y organizaciones internacionales. En esta oportunidad declararon que “no son

suficientes las políticas parciales de tipo integracionista, etnodesarrollista y otras prácticas aplicadas por los entes gubernamentales. Por esa vía no se resolverán nuestros problemas. Es necesaria una transformación integral y a fondo del Estado y la sociedad nacional, es decir, la creación de una nueva nación” (en línea: Cumbre Intercontinental Indígena). En el mismo periodo, se conformaron en el continente movilizaciones y declaraciones a raíz de la conmemoración de los 500 años de “descubrimiento-conquista-invasión” de América, así como por los efectos simbólicos que tuvo la visita de los Reyes de España.

Para Sánchez, se trata de una etapa en que las organizaciones indígenas apelan claramente al “régimen de autonomía, que involucra reformas sustanciales en la estructura del estado y de la sociedad nacional” (en González y Roitman, 1996, p. 106). Díaz Polanco, por su parte, habla del “fantasma de la autonomía” donde la “demanda madre” recorre Indoamérica con una bandera de lucha desde fines de los años ochenta, para alcanzar Estados multiétnicos con reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas¹⁶ (Ídem, p. 140).

En el marco de todos estos sucesos, en 1993 se produce la III Declaración de Barbados¹⁷ donde se exhorta “...a los poderes legislativo, judicial y a los partidos políticos, a fin de que sus leyes, resoluciones y actividades se enmarquen dentro del respeto al pluralismo étnico y los derechos imprescriptibles a la vida, a la tierra, a la libertad y a la democracia” (Barié, 2003, p. 27).

Uno de los hitos más significativos de esta nueva época, y que ha inspirado muchas otras movilizaciones, fue el levantamiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de 1994, convirtiéndose en un referente de lucha “por el respeto y reconocimientos de sus derechos humanos históricamente conculcados...” (Gobierno de Chile, 2003). También lo han sido los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia como casos

¹⁶ La autonomía “implica el derecho que tenemos los pueblos indios al control de nuestros respectivos territorios, incluyendo el control y manejo de todos los recursos naturales del suelo, el subsuelo y el espacio aéreo”; “la defensa y conservación de la naturaleza [...] el equilibrio del ecosistema y la conservación de la vida”, y además la constitución democrática de “nuestros propios gobiernos (autogobiernos). Primer Encuentro Intercontinental de Pueblos Indios, Declaración de Quito”, en Servicio Mensual de Información y Documentación, separata núm.130 ALAI, Quito agosto de 1990.140-141

¹⁷ Después de la declaración de Quito de 1990

paradigmáticos de la transformación del Estado nación a plurinacional y el otorgamiento de derechos colectivos. Estos aspectos se revisarán a continuación.

b. Dinámica del reconocimiento en Latinoamérica

En el siglo XXI es posible observar que la mayor parte de los países latinoamericanos han avanzado en reconocimientos de carácter legislativo de los pueblos indígenas. La mayoría ha modificado sus constituciones y reconocido convenios con carácter regional e internacional. Sobre esta materia los casos que aquí se presentan corresponden a una mirada general del proceso latinoamericano. Un estudio de mayor profundidad debiera situarse en fuentes de información referidas a los procesos vividos en cada uno de estos países, como el citado trabajo de Cletus Barié.

Para Barié (2003), en la actualidad es dificultoso y confuso lograr tener una visión global y acabada de todo lo que ha sucedido en el avance y la proliferación del derecho indígena en Latinoamérica. No obstante, sí que es posible observar una creciente evolución y desarrollo del concepto indígena utilizado en el tiempo (pp. 12-16), asunto que también se quiere relevar en este estudio. Henríquez (2005) sostiene que la tendencia de los últimos veinte años en Latinoamérica es la “constitucionalización de la multiculturalidad en el Estado” y el reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas, sus derechos colectivos e individuales, en cuanto ciudadanos a quienes se debe respetar su diversidad (p. 9). Para Sánchez, estas constituciones efectivamente fueron tomando en cuenta los derechos de los indígenas, pero desde el enfoque liberal del derecho universal, sin tratar el reconocimiento de la pluralidad étnica sino manteniendo la desigualdad basada en la dominación étnica cultural que se produce por el desconocimiento nacional de las diferencias culturales y de los derechos específicos de los grupos vulnerados (en González y Roitman, 1996, p. 99). En este proceso, las organizaciones indígenas no solo han demandado la constitucionalización y el reconocimiento, sino también el derecho a la libre determinación.

Díaz Polanco (1996) recalca que en los diversos países latinoamericanos se ensayaron iniciativas de carácter jurídico que “en apariencia, son contradictorias: por una parte, impulsan enmiendas legales para reconocer el carácter «pluricultural» de la sociedad, y por otra, adoptan modelos que están encaminados a socavar la identidad étnica de los pueblos. Es lo que llamó la estrategia del indigenismo etnófago” (Ídem, p. 142). Una estrategia que funciona reconociendo, por un lado, pero que opera al mismo tiempo en un sentido contrario. Es lo que en la tesis se ha denominado el reconocimiento protocolario. Siguiendo a Buxó (2009), en esta aclaración la ambigüedad entre reconocimiento y deber es una indefinición que ha estado presente a lo largo de la historia de los Derechos Humanos. Críticamente observa que esta vaguedad es parte de los métodos políticamente correctos utilizados, donde se reconoce y luego se restringe, se da el sí y luego se enjuicia lo que se va a respetar (p. 324). En ese sentido, comenta que “los derechos humanos apuntan a metas, aspiraciones, obligaciones que barajan conceptos que se podrían denominar cálidos: libertad, respeto, reconocimiento, democracia, equidad, dignidad, lo cual otorga valores positivos y juridicidad a todo aquello, político o social, que los sustenta y menciona. Así, raro es que los gobiernos no se adhieran o adopten a los principios de la Declaración, y no hay constitución, ni institución, que se precie que no los incorpore de alguna manera en sus estatutos, lo cual no quiere decir que se pongan en práctica” (p. 330).

Las Constituciones de este periodo se orientaron en cinco aspectos del reconocimiento indígena: 1) El “carácter multiétnico y pluricultural de los Estados, incluyendo normas relativas al derecho de los indígenas, a la mantención y desarrollo de sus lenguas y culturas; 2) El reconocimiento de las comunidades indígenas, de su personería y capacidad legal como Pueblos; 3) El derecho de los indígenas a la tierra (o sus territorios) y a los recursos naturales; 4) La aplicación del derecho consuetudinario indígena, siempre que no sea contrario a los derechos humanos; y 5) excepcionalmente, se han reconocido además los derechos de los indígenas a la autonomía en sus derechos internos (Nicaragua, Colombia, México (2001)” (Gobierno de Chile, 2003).

Respeto a estos reconocimientos, se han levantado una abultada crítica a la eficacia de estas transformaciones (Sánchez y Díaz Polanco en González y Roitman, 1996; Barié, 2003;

Gobierno de Chile, 2003; Henríquez, 2005; Buxó, 2009). Para algunos, “constituyen reformas retóricas de diversidad, una suerte de palabras de buena crianza que en definitiva y en la praxis, se han encontrado con una serie de impedimentos prácticos que dificultan su vigencia y que no significan una verdadera reforma del Estado en términos de asumir la diversidad existente, traduciéndose en un mantenimiento del estatus quo” (Gobierno de Chile, 2003).

Para Henríquez (2005), “es de esperar que estos reconocimientos no queden en el campo de las meras declaraciones, sino que avancen acompañados de regulaciones legales y de medidas efectivas” (p. 11), para lograr mejorar las condiciones de vida de las poblaciones y las comunidades indígenas. Sánchez, por su parte, valora el avance realizado hasta la fecha, pero considera que “la situación de los Pueblos Indígenas no guarda correspondencia alguna con los derechos reconocidos en dichas leyes fundamentales” (en González y Roitman, 1996, p. 118). Y apela a que se deben ampliar los espacios de la organización indígena en el plano nacional para que los pueblos indios desarrollen una fuerza política, suficiente y eficiente, junto a otros grupos y sectores de la sociedad global, así presionar y conquistar las transformaciones que garanticen el efectivo ejercicio de la autodeterminación de los pueblos indígenas y otras comunidades étnicas. Díaz Polanco, en la misma lógica que Sánchez, señala que el carácter de los países latinoamericanos es su multiétnicidad, aun cuando sus Estados se organizan desde la lógica política y sociocultural monoétnica. Para este autor, el “reconocimiento de la multiétnicidad, más allá de la mera retórica sin romper la unidad nacional, implica dar expresión política a la diversidad; es decir, dar lugar a la constitución de entidades autónomas. El régimen de autonomía sería (...) la pieza clave del futuro Estado Multiétnico” (en González y Roitman, 1996, p. 139). Pero Sánchez considera que la mayoría de los países latinoamericanos han poseído constituciones basadas en derechos universales de corte liberal, que tienden a desconocer las diferencias socioculturales, donde lo que deriva finalmente es la desigualdad. En ese sentido, Roitman supone que se debe superar la propuesta democrática, porque se presenta como un valor universal en sí misma, manteniendo una violencia étnica estructural: “La democracia debe ser antes que nada una forma social de participación en la producción, control y distribución del poder político, no solo un método de selección mercantil de dirigentes” (en González y Roitman, 1996, p. 56).

En la misma línea, Barié se pregunta por el sentido que tiene examinar leyes que nadie respeta, ya que uno de los problemas más graves que afronta actualmente América Latina es el cinismo de las clases dirigentes que violan el orden legal establecido, lo que tiene relación con lo que él ha llamado “una cultura del atropello de la ley” (2003, p.24). Esto se complementa con otras situaciones como la construcción de leyes defectuosas o de redacciones malintencionadas, para que se vuelva inoperante la administración de la justicia indígena. Al respecto, sostiene Krotz (2002), “¿No se supone a menudo que actos legales – por ejemplo, una ley de reconocimiento de derechos indígenas- deben resolver de modo definitivo y para siempre el problema que los origina, en vez de entender el proceso legal como algo que continúa y donde cualquier «solución» genera necesariamente nuevos «problemas»?” (p. 23). Con ese horizonte de por medio, cobra fuerza la importancia de los estudios sobre los procesos de reconocimiento social que antes se desarrollaron teóricamente, porque permiten problematizar de otro modo lo que va transcurriendo en las relaciones interétnicas, por cuanto, el sistema normativo vigente actúa “más como un *recurso en una disputa o lucha* que como guía para la acción” (Sic).

Siguiendo los estudios que específicamente se han enfocado en la administración de la justicia, Barié sostiene que existe “un grave rezago en este rubro, en cuanto a la falta de independencia de la judicatura, la inadecuada formación académica, la sobrecarga burocrática de los jueces, un derecho penal anticuado (y de herencia inquisitiva) y una situación «catastrófica» en los reclusorios” (2003. p. 26), aun cuando lo anterior no es exclusivamente un problema latinoamericano. En ese sentido, al igual que Sánchez y Krotz, Barié llega a la conclusión que las leyes no son una garantía de eficacia automática en la consecución de los derechos y transformaciones culturales, pero su avance tiene igualmente una significancia simbólica que no se debe desconocer, un aspecto que, se suscribe plenamente en esta tesis. No obstante, se realizará una revisión simple a la expresión jurídica de la diversidad en la región.

c. Crítica a la expresión jurídica del reconocimiento en Latinoamérica

Basado en el trabajo de Barié (2003), este apartado hace una referencia al proceso que han vivido algunos países latinoamericanos sobre la forma jurídica que han adoptado los Estados en torno a las políticas de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de sus territorios. Este autor destaca que los países que le han conferido una mayor importancia al tema indígena serían Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Brasil. Luego le siguen Honduras¹⁸ y El Salvador.

Bolivia es el único país que reproduce casi literalmente el 2º párrafo de la Declaración Universal de Derechos Humanos, reflejado en el artículo sexto de su Constitución política del año 1967 y más tarde en la del año 1994. En este se señala: “Todo ser humano tiene personalidad y capacidad jurídica, con arreglo a leyes. Goza de derechos, libertades y garantías reconocidas por esta Constitución, sin distinción de raza, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen, condición económica o social, u otra cualquiera” (Barié, 2003, pp. 54-55). Además, es uno de los pocos países que ha avanzado en el reconocimiento de los derechos colectivos indígenas a través de la modificación constitucional y la reestructuración estatal. Algunos de estos cambios se implementaron por medio de un Referéndum de enero del año 2009, presentados al Congreso Nacional, por la Asamblea Constituyente. En su artículo 1º se establece que “Bolivia se constituye en un Estado unitario social de derecho plurinacional, comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”¹⁹.

Otro caso relevante y controvertido es el de Guatemala. El año 1986 crea una Carta Magna con reconocimientos constitucionales específicos para los pueblos indígenas, incluyendo ámbitos sobre la identidad cultural y la educación bilingüe. Pero al mismo tiempo, los

¹⁸ Honduras, en el año 1982, incorpora en su constitución un reconocimiento de las culturas “nativas”. Señala en el art. 173, que el Estado preservará y estimulará las culturas nativas, así como las genuinas expresiones del folclore nacional, el arte popular y las artesanías.

¹⁹ Extracto de web de gobierno boliviano. Recuperado de: <http://bolivia.gob.bo/>, [14.07.2014].

primeros seis años de su vigencia se caracterizaron por matanzas a poblaciones indígenas perpetradas por grupos paramilitares (Barié, 2003, p. 54). Más tarde, el año 1995, el gobierno guatemalteco se comprometió a un acuerdo histórico en torno a la identidad y los derechos de los pueblos indígenas. Este se establece “entre el grupo guerrillero Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca y la sociedad general, que es mayoritariamente indígena, [para] promover cambios legislativos que apunten a la proscripción constitucional del racismo, la oficialización de las lenguas y las creencias religiosas autóctonas y el establecimiento de un régimen autonómico” (Ídem).

A diferencia de las demás constituciones latinoamericanas, la mexicana se caracteriza por su capacidad visionaria. Ya a principios de siglo XX (en 1917), hablaba de la prevención en la educación contra “los privilegios de las razas, sectas, de grupos, de sexos o de individuos” (Ídem). Más adelante, el año 1996 se establecen “Los Acuerdos de San Andrés” entre representantes gubernamentales y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En estos acuerdos, el Estado mexicano reconoce la necesidad de conceder un nuevo trato a los pueblos indígenas asumiendo que han sido objeto de subordinación, desigualdad y discriminación. Pero el año 2001 se realizó una reforma constitucional sin la consulta de los pueblos indígenas, tal como señala el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) suscrito por este país. Por esta razón, los pueblos indígenas, la sociedad civil nacional e internacional, consideraron esta reforma viciada de forma y fondo (Gobierno de Chile, 2003).

La OIT señala que Brasil y Venezuela son países que de mejor forma han reflejado en sus Cartas Magnas definiciones pertinentes sobre “territorios indígenas” porque recogieron el sentido que este organismo internacional sugirió debía considerar en la redacción²⁰ (Barié, 2003, p. 59).

Por otro lado, varios autores señalan que Nicaragua es uno de los primeros Estados latinoamericanos en transformar sus instrumentos jurídicos a favor de los derechos indígenas (Sánchez, Casanova, Roitman en González y Roitman, 1996; Acosta, 2004). No obstante,

²⁰ La OIT habla de los diversos círculos concéntricos que conforman el conjunto del hábitat humano.

también se le cuestiona presentar episodios de violencia estatal y contra respuestas de movimientos étnicos e indígenas.

Vale la pena detenerse en este caso. La situación nicaragüense tiene antecedentes que se remontan a mitad del siglo XIX, durante las negociaciones políticas entre ingleses e independentistas nicaragüenses. En este periodo, el Estado nicaragüense se redefine asumiendo la demanda autonómica de un sector étnicamente diverso de población que se adscribía y reivindicaba un territorio autodeterminado, configurado durante el periodo de dominio de la colonia inglesa en la costa atlántica²¹.

Durante la Revolución Sandinista de 1979 (Frente Sandinista de Liberación Nacional), las exigencias del gobierno a las comunidades étnicas eran que estas adaptaran sus costumbres a los objetivos políticos y sociales del Estado nación, lo que generó grandes conflictos en la Costa Atlántica. Los indígenas se resistieron a las medidas asimilacionistas del régimen manifestando que el gobierno no representaba sus costumbres ni sus derechos ancestrales (Acosta, 2004, p. 34). Para Acosta, los diferentes gobiernos de Nicaragua han ignorado sistemáticamente los derechos indígenas (Ídem, p. 38). Sin embargo, en 1986 los pueblos indígenas son incorporados en el ordenamiento constitucional, siendo Nicaragua hasta la década de 1990 un referente en el ámbito del reconocimiento y desarrollo autonómico para los movimientos indígenas latinoamericanos (Gobierno de Chile, 2003).

Acosta comenta que la Constitución de Nicaragua de 1987 es la primera en la historia nicaragüense que cambia el enfoque legal de los indígenas, reconociendo expresamente “la existencia de las comunidades indígenas y étnicas de la Costa Atlántica de Nicaragua, existencia hasta ahora negada por las constituciones anteriores. Tal reconocimiento trajo como consecuencia el establecimiento de una serie de derechos colectivos para los pueblos

²¹ La situación de Nicaragua, en particular la de la Costa Caribe, es una historia política, cultural y geográfica fascinante, que, por su profundidad y diversidad de procesos, no puede ser abordada en esta aproximación. Se recomienda leer los trabajos publicados por la Universidad Regional Autónoma de la Costa Caribe Nicaragüense, URACCAN. En específico, el de Acosta (2004).

indígenas y comunidades étnicas”²². Ese mismo año, la Asamblea Nacional de Nicaragua promulgó la ley N° 28, que creó el régimen legal de autonomía para las regiones de la Costa Caribe. Igualmente, algunos sectores han interpretado esta ley como un instrumento del Gobierno para apaciguar a la región, más que un compromiso genuino de reconocimiento y de garantía de los derechos políticos y económicos de los pueblos indígenas y grupos étnicos (Ídem, p. 39).

Otros casos relevantes son el de Colombia y Paraguay, donde los indígenas han tenido un mayor protagonismo político y social por el alto grado de unidad étnica y política que han presentado, siendo esto un aspecto fundamental en la consecución de objetivos y derechos colectivos (González y Roitmann, 1996, p. 17). La Constitución colombiana de 1991 da derechos a los pueblos indígenas en varias materias, como el reconocimiento de los territorios, la conservación cultural de sus sociedades y el respeto de sus tiempos y espacios (Ídem). Barié, por el contrario a lo que mencionan estos autores, considera que la situación de Paraguay ha estado marcada por la violencia estatal, como la desplegada durante el régimen militar de Alfredo Stroessner, quien aplicó medidas contradictorias con la población indígena (durante 1954 y 1989²³), siendo acusado continuamente ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos por los atropellos cometidos (2003, p. 24).

A diferencia de los países mencionados, Chile no cuenta con una Constitución que reconozca a los pueblos indígenas. Para Barié, se trata de un país que tiene instituciones apegadas a las tradiciones de un liberalismo de la era decimonónica, que limita los derechos humanos a las libertades, sin concebir incluso una condena explícita del racismo (2003, p. 54).

²² Como la protección contra la discriminación, protección de la lengua, cultura, formas de organización social y gobierno, normas jurídicas propias, derecho y control a sus recursos naturales y tierras comunales (Acosta, 2004, p. 39).

²³ Su Constitución disponía que la dictadura estaba fuera de la ley, al mismo tiempo el Estatuto de las comunidades indígenas de 1981, prohibía explícitamente “el uso de la fuerza y la coerción como medios de promover la integración de las comunidades (art. 4)”.

Tabla 1 - Resumen de reconocimientos políticos latinoamericanos²⁴

Países latinoamericanos y reconocimiento jurídico de la diversidad étnica y pluricultural				
Países ²⁵	Años, tipo de consagración en la Constitución ²⁶ y artículos	Otros: Leyes, decretos, normas, específicas/ Años	C. 169 OIT	Año de ratificación
Argentina	1994 Consagra el reconocimiento de los pueblos indígenas ²⁷ . Protege el territorio y las tierras indígenas. (Art. 75, Nº 17)	(s/i)	Ratificado	1 de julio del 2000
Bolivia	1994 Consagran explícitamente el principio de multiculturalidad (nación multiétnica y pluricultural), el reconocimiento de los pueblos indígenas ²⁸ , la protección estatal de los pueblos, de los territorios y de las tierras. (Art. 1 y Art. 171)	1994 Ley de participación popular que reconoce formas de gobierno indígena ²⁹ . Cuenta con un viceministerio de medicina tradicional e	Ratificado	11 de diciembre de 1991

²⁴ Países latinoamericanos como Cuba, Puerto Rico y República Dominicana, que tienen importantes orígenes indígenas, sus Estados no utilizan la categoría étnica para hacer referencia a los pueblos indígenas, sino que se asumen las diferentes realidades desde la concepción de mestizo, mulato y negro.

²⁵ Cabe señalar que países con estructuras estatales federales, como Argentina, México, y Brasil, poseen legislaciones indígenas mucho más avanzadas territorialmente, que los que se ha obtenido a nivel del Estado central.

²⁶ Los reconocimientos constitucionales presentan diferentes niveles de consagración sobre los pueblos indígenas. Algunas constituciones son explícitas sobre el principio de la multiculturalidad, otras solo mencionan a los pueblos indígenas presentes en sus Estados, y están las que hacen referencias específicas a temas como: promoción del desarrollo, derechos lingüísticos, protección de la tierra y tratamiento jurídico especial del territorio.

²⁷ Se señala: "Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones". Bazán, V. Boletín Mexicano de Derecho Comparado, nueva serie, año XXXVI, núm. 108. Recuperado de: www.biblioteca.org.ar [10/10/2012].

²⁸ La constitución política del Estado plurinacional boliviano, señala: "Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas, originarios, campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley" (...) "La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano". Cap. 1, Art. 2 y 3.

²⁹ Bello, A. (2004). Etnicidad y ciudadanía en América Latina, Santiago de Chile: CEPAL-GTZ.

		Interculturalidad.		
Brasil	1988/1994 Consagra el reconocimiento de los pueblos indígenas (habla de los indios ³⁰). Protege el territorio y las tierras indígenas. (Art. 231 y 232)	1994 Disposiciones sobre protección ambiental, salud y apoyo a actividades productivas. Estatuto de sociedades indígenas.	Ratificado	2002
Chile	-	1993 Ley Indígena 19.253	Ratificado	2008
Colombia	1991/1993 Consagran explícitamente el principio de multiculturalidad, el desarrollo y la protección estatal de los pueblos indígenas, derechos lingüísticos, protección estatal de los territorios y tratamiento jurídico especial de las tierras. (Arts. 7, 10, 286, 310, 329 y 330)	1993 Ley 1088. Regulación de la creación de asociaciones y cabildos y autoridades tradicionales indígenas.	Ratificado	7 de agosto de 1991
Costa Rica	-	1977 Ley Indígena. 1994 Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas. 1996 Ley de defensa del idioma español y de las lenguas aborígenes costarricenses.	Ratificado	1993
Ecuador	1994/1998/2008 Se consagra explícitamente el principio de multiculturalidad (Estado intercultural y plurinacional). Consagra la protección estatal de los Pueblos Indígenas y sus derechos lingüísticos. (Arts. 1 y 110)	2009 Comisión nacional de estadísticas para los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montubios (CONEPIA).	Ratificado	1998
El Salvador	1992 Consagra la protección estatal de los pueblos indígenas y derechos lingüísticos. (Art. 63 y Art. 62, N° 2)	(s/i)	-	-

³⁰ Comisión Interamericana de Derechos Humanos, OEA. Informe sobre la situación de los derechos humanos en Brasil, capítulo VI, los derechos humanos de los Pueblos Indígenas en Brasil. Recuperado de: http://www.cidh.oas.org/countryrep/Brasesp97/capitulo_6%20.htm [10/01/2011]

Guatemala	1986/1995 Se consagra explícitamente el principio de multiculturalidad (país democrático y multicultural), el desarrollo y la protección estatal de los pueblos indígenas, derechos lingüísticos, protección estatal de los territorios y tratamiento jurídico especial de las tierras. (Art. 66, Arts. 67 y b68)	1990 Academia de las lenguas Mayas. 1995 Acuerdo de la Paz, sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas. Se reconocen tres Pueblos Indígenas, Maya (con 22 comunidades lingüísticas), X'inca y Garífuna.	Ratificado	05 de junio de 1996
Honduras	Constitución de 1982 con reformas hasta 2005 Consagra la protección estatal, promoción, desarrollo y tratamiento especial de los pueblos indígenas (se habla de culturas nativas y comunidades indígenas ³¹). (Art. 173 Arts. 346)	(s/i)	Ratificado	28 de marzo de 1995
México	1992/2001 Se consagra explícitamente el principio de multiculturalidad, el desarrollo y la protección estatal de los pueblos indígenas, protección estatal de los territorios y tratamiento jurídico especial de las tierras. (Arts. 4 y 27)	(s/i)	Ratificado	05 de septiembre de 1990
Nicaragua	1986/1995 Se consagra explícitamente el principio de multiculturalidad (país pluriétnico y pluricultural), el desarrollo y la protección estatal de los Pueblos Indígenas, derechos lingüísticos, protección estatal de los territorios y tratamiento jurídico especial de las tierras. (Arts. 1, 8, 11, 89, 90, 180 y 181)	1987 Estatuto de Autonomía de la Región de la Costa Atlántica de Nicaragua.	Ratificado	2010
Panamá³²	1971/2002 Se consagra protección estatal, promoción del desarrollo, protección estatal y tratamiento jurídico especial de las tierras. (Arts.122, 123, 199)	2002 Ley N° 5, Día nacional de reflexión sobre situación de los pueblos indígenas	-	-

³¹ Constitución política de la república de Honduras de 1982. Recuperado de: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Honduras/hondo5.html> [22.01.2015].

³² Panamá ha tenido un proceso de reconocimiento lento. La primera vez que se pronuncia sobre esa materia es en la constitución de 1925. Pero es en el año 1972 que reconoce constitucionalmente a las culturas indígenas. El artículo 86 reconoce la identidad étnica de las comunidades indígenas. Además de reconocer la propiedad colectiva de las tierras.

Paraguay	1981/1992 Consagran el reconocimiento de los pueblos indígenas (habla de los pueblos indígenas y grupos étnicos ³³), protección estatal, promoción y desarrollo, protección estatal de los territorios y tratamiento jurídico especial de las tierras. (Arts. 62,63,64, 65 y 66)	1981 Estatuto de comunidades indígenas, Ley 904/81, reconoce su estatus legal. 2008 Política Nacional de Pueblos Indígenas.	Ratificado	02 de febrero de 1993
Perú	1993/2001 Se consagra explícitamente el principio de multiculturalidad, el reconocimiento de los pueblos indígenas, derechos lingüísticos, protección estatal de los territorios y tratamiento jurídico especial de las tierras. Art. 2, N° 19, 48 y 89	(s/i)	Ratificado	2 de febrero de 1993
Venezuela	1999 Consagran explícitamente el principio de multiculturalidad (nación multiétnica y pluricultural), el reconocimiento de los pueblos indígenas, la protección estatal de los pueblos, de los territorios y de las tierras. Capítulo VIII del Título III. Art. 119 ³⁴ , 122, 124	2000 Ley de demarcación y garantía del hábitat y tierra de los pueblos indígenas. Ley orgánica de pueblos y comunidades indígenas. Ley Orgánica de Salud	Ratificado	2001 Convenio con rango constitucional art. 23 de la CRBV.

Fuente: Elaboración Propia.

De los 16 países latinoamericanos presentes en la tabla N° 1, Chile y Costa Rica son los dos únicos Estados que no realizan ninguna mención a las realidades indígenas a nivel constitucional. Al mismo tiempo, México es el primer país latinoamericano en ratificar el Convenio 169 de la OIT. De otra forma, El Salvador y Panamá, son los países que habiendo

³³ Se trata los asuntos de los pueblos indígenas y grupos étnicos, de la identidad étnica, de la propiedad comunitaria, derecho a la participación, educación y asistencia. Constitución Nacional de la República del Paraguay. Biblioteca y Archivo Central del Congreso Nacional. Recuperado de: http://www.bacn.gov.py/CONSTITUCION_ORIGINAL_FIRMADA.pdf [22.01.2015]

³⁴ El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables, e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta constitución y en la ley.

ratificado el Convenio 107 de la OIT, luego no actualizaron la aprobación del Convenio 169 (Barié, 2004, p. 59).

La importancia de la ratificación de los convenios de la OIT está en que algunas de sus resoluciones impactaron fuertemente las políticas indigenistas de los países firmantes (Barié, 2003, p. 56). El Convenio 107 del año 1957 tuvo un lineamiento integracionista sobre los pueblos indígenas, mientras que actualmente el Convenio 169 de 1989, se considera un instrumento más eficaz y avanzado en materia de derecho indígena (Ídem. 58-59). Algunos adelantos conceptuales de este último convenio declaran que los indígenas merecen protección especial como grupo cultural. También contempla el principio de coordinación y participación de los indígenas en todas las cuestiones que les puedan afectar, especialmente en los planes regionales de crecimiento económico³⁵.

Dentro de todos instrumentos internacionales, el Convenio 169 de la OIT ha logrado transformar el pensamiento jurídico en materia de derecho indígena, entre otras cosas porque recoge las aportaciones de la antropología cultural (Herskovits) y algunas experiencias constitucionales como las de Brasil de 1988 y Nicaragua de 1987. No obstante, su aplicación ha sido errática, observándose resistencias por parte de los gobiernos que integran los comités y las comisiones tripartitas (Barié, 2003, p. 60). Un caso que ejemplifica esta situación es el que relata Cayuqueo referido a los Bora de Perú quienes, basados en el convenio mencionado, terminaron enfrentándose el año 2009 con policías y campesinos, por oponerse a la explotación minera y petrolera, desatándose en el país un conflicto y una represión gubernamental que dejó como resultado treinta y tres personas muertas (2014, p. 43). Para Swepton (integrante de la OIT), “la mayoría de los problemas a nivel gubernamental se basan en negligencias, más que en malicias, aunque en algunos casos también existen factores de discriminación racial, étnica o social” (Barié, 2003, p. 61).

³⁵ Barié, señala que el principio de coordinación y participación de los indígenas en todas las cuestiones que atañen a los procesos de desarrollo, se ha plasmado en seis constituciones latinoamericanas: Argentina, Brasil, Colombia, Venezuela, Ecuador y Nicaragua. Siendo considerada una reivindicación fundamental de las organizaciones indígenas porque repercute en la explotación descontrolada de sus recursos naturales (2003, p. 59).

Respecto de la jurisprudencia internacional, Barié observa que las reglas internacionales vinculatorias aplicables sobre las poblaciones indígenas son escasas, y que “para empeorar aún más el panorama, la aceptación y la obediencia a estas reglas, hasta nuestros días, han sido pésimas... informes de muchas partes del mundo sobre violaciones en gran escala de los derechos indígenas, frecuentemente, alcanzaron tales proporciones que acusaciones de etnocidio, apartheid e, incluso, genocidio no son excepciones” (Ídem, p. 53). Lamentablemente, la no vigilancia tiene un costo político muy alto.

Por último, el Sistema Americano de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos presenta, en la IX Conferencia Interamericana en Colombia de 1948, una declaración que suscribieron todos los países de la región. En esta oportunidad se adoptó la Carta Internacional Americana de Garantía Sociales que se ocupa de los derechos laborales y en la que uno de sus artículos se refiere a la situación indígena. En esta se señala que “en los países donde exista el problema de la población aborígen se adoptarán medidas necesarias para prestar al indio protección y asistencia, resguardándolo de la opresión y la explotación, protegiéndolo de la miseria y suministrándole adecuada educación. El Estado ejercerá la tutela para preservar, mantener y desarrollar el patrimonio de los indios o de sus tribus y promoverá la explotación de las riquezas naturales, industrias, extractivas o cualesquiera otras fuentes de rendimiento, procedente de dicho patrimonio o relacionadas con éste, en el sentido de asegurar, cuando sea oportuna, la emancipación económica de las agrupaciones autóctonas. Deben crearse instituciones o servicios para la protección de los indios, y en particular para hacer respetar sus tierras, legalizar su posesión por los mismos y evitar la invasión de tales tierras por parte de extraños (1948, art. 39)” (Barié, 2003, pp. 64-65). El año 1997, nuevamente es en el seno de la Comisión Interamericana de Derechos de la OEA que surge el proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, superando en algunos aspectos, incluso los lineamientos establecidos en el Convenio 169 de la OIT.

Después de la presentación de este conjunto de miradas, antecedentes de los instrumentos jurídicos y de situación de los países latinoamericanos, se observa y constata lo planteado por Barié y varios otros autores que el panorama jurídico de los indígenas en Latinoamérica

es un complejo donde no cabe un único análisis evaluativo. En el siglo XX, las Repúblicas latinoamericanas iniciaron laxamente procesos de inclusión de la otredad sin el ánimo de ceder espacios mayores de expresión de la diferencia, ya sea en el ámbito político como en el territorial. La presión y la validación internacional que manifiesta deberes a los Estados tampoco han mostrado ser instrumentos vinculatorios que afecten favorablemente la realidad indígena.

2.3 RECONOCIMIENTO MAPUCHE EN CHILE

En este capítulo se contextualizan históricamente las relaciones interétnicas suscitadas por las sociedades que entran en contacto desde el arribo de los colonizadores europeos al actual territorio chileno. Desde ahí se revisan algunos procesos, destacando la construcción del Estado nación chileno, la visión y dominio de la elite aristocrática y oligárquica de Chile, la ocupación militar del territorio mapuche en el país (Gulumapu), así como la temprana reorganización social mapuche en el contexto post-reduccional (principio y gran parte del siglo XX). Luego se hace referencia al proceso de resistencia y reemergencia indígena durante y después de la dictadura militar de Pinochet. Finalmente se cierra este horizonte con lo que algunos autores han llamado planos de reconocimiento del pueblo mapuche, como pueblo diferente al chileno, un periodo en el que se desarrollan diversas políticas indígenas en un escenario de agudización del conflicto interétnico e intercultural. La construcción del capítulo se realiza sobre la base de la revisión bibliográfica, recogiendo el trabajo de autores mapuche y chilenos, quienes han presentado informes e investigaciones donde se enfatizan relatos con nuevos elementos de la sociedad mapuche.

a. Contacto y frontera histórica

“La consecuencia de lo expuesto es lo que Héctor Nahuelpán ha llamado una «desposesión» que acarreó la internalización de complejos de inferioridad en distintas generaciones de mapuche, siendo una de las claves más desgarradoras del fenómeno colonial el inicio del Racismo frente a los mapuche, que Leonel Lienlaf describe en uno de sus poemas: “Mis manos no quisieron escribir/Las palabras/De un profesor viejo/ Mi mano se negó a escribir/Aquello que no me pertenecía”. En síntesis, como señaló José Marimán, desde fines del siglo XIX, los mapuche fueron “sometidos sistemáticamente a la colonización”, pero “en resistencia”
Fernando Pairicán, en *Le Monde Diplomatique*, *Rebelión en Wallmapu* (2013, p. 21)

Entre los siglos XV y XVIII se da la primera etapa de contacto y transformación de las sociedades mapuche y la de los conquistadores europeos. Un contacto marcado por la guerra, la frontera territorial, los parlamentos mapuche y español, una relativa paz e hitos significativos de la autonomía mapuche reclamada.

Anteriormente, el territorio correspondiente a Chile estaba ocupado por grupos de cazadores y recolectores que se desplazaban por zonas estables, entre los valles centrales hasta Chiloé. Estudios arqueológicos determinan que uno de estos grupos de cazadores y recolectores se establece culturalmente sobre los otros, influenciando lingüísticamente una vasta unidad territorial. A esta lengua los cronistas la llamaron “idioma Araucano”. Ya alrededor de los años 500 a 600 a.C. existía una cultura determinada, reconocible por la existencia de diferentes vestigios que, con cierta homogeneidad, reproducen usos, costumbres, ritos, procedimientos sociales y políticos, relativamente extensos y estables en el tiempo. A esta cultura se la llamó mapuche (Gobierno de Chile, 2003, p. 70).

Los pueblos indígenas del continente latinoamericano eran unos 80 millones de personas a la llegada de los europeos, habitando toda la geografía del continente. Marimán (en CHM, 2012) señala que esta población sufrió el tormento y la maquinaria bélica del conquistador, en el que desaparecieron los imperios del Tawantinsuyo y Azteca. Quienes no sucumbieron ante esta situación fueron justamente los mapuche, oponiendo una resistencia latente, que, podríamos decir, se mantiene hasta el día de hoy por más de 500 años, aunque obviamente, ya en un escenario distinto.

Para Ruiz, “entre Copiapó y el Choapa, los mapuche convivieron con los llamados Diaguitas, con los Changos y con colonos enviados por los incas. Desde el Choapa hasta el Cachapoal, había presencia casi exclusiva de mapuche, junto a colonos incaicos. Del Cachapoal al sur, habitaron los mapuche con plena soberanía: los mapuche que vivían entre el Maipo y el Maule, resistieron firmemente a los incas, quienes los denominaron Purumauka (en español, promaucaes), que significa «rebeldes alzados». Por el lado oriental de la cordillera de Los Andes, los mapuche llegaron a homogeneizar a otros pueblos que denominaron Puelches, que acabaron integrados a la cultura mapuche; también influyeron sobre Tehuelches y Poyas. A los mapuche habitantes en el sector norte (entre Copiapó y el río Itata) se les denomina pikunche (gente del norte)” (sic.) (Ruiz en *Le Monde Diplomatique*, 2013, p. 50).

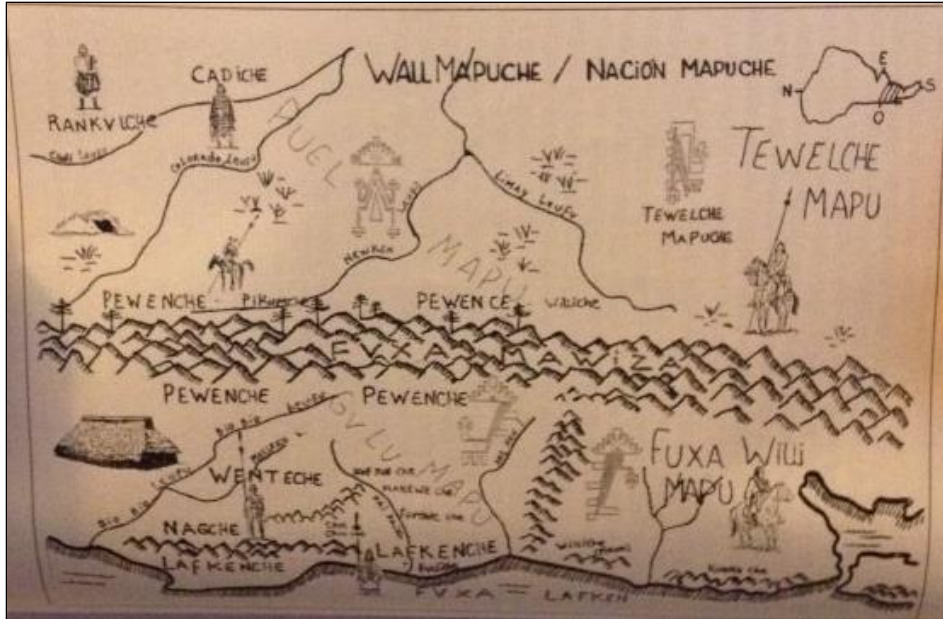
Los españoles se encuentran con una sociedad mapuche bastante homogénea cultural y lingüísticamente, sin un Estado centralizado, que se articula desde innumerables linajes territoriales estructurados en torno a un sentido de totalidad social y territorialidad común, denominado *Wallmapu*³⁶ (Comunidad de Historia Mapuche-CHM, 2012), el territorio histórico mapuche.

El *Wallmapu* o país mapuche se ubica en un extenso territorio entre los océanos Atlántico y Pacífico, en América del Sur. Cada lugar (los lagos, ríos, montañas, pampas, montes, etc.), responde toponímicamente a este. La división natural de este país es la cordillera de Los Andes (*Pire Mapu*). En el Oriente se halla el *Puel Mapu*, que corresponde a Argentina y en el occidente el *Gulumapu*, que actualmente correspondería a Chile (Marimán et. al., 2006; CHM, 2012). Al contacto con los españoles, “en la mitad del siglo XVI se extendía en el *Gulu Mapu*, desde el río Limarí, por el Norte, hasta la Isla Grande de Chiloé, por el Sur, el mar pacífico y la Isla Mocha, por el Oeste y la cordillera de Los Andes por el Este. Al sur del Bío Bío los *Füta Mapu*, se extendían hasta los *Füta Wapi Chilhue* o la Isla Grande de Chiloé. Identificándose las siguientes identidades territoriales: En el *Gulu Mapu*: *Bafkeh Che* o *Lafkenche* (gente de la costa, sector poniente de la cordillera de Nahuelbuta), *Nauq Che* o *Naiüqche* (abajinos, vertiente oriental de la cordillera de Nahuelbuta) *Wente Che* (arribanos, precordillera de los Andes) (...) En el *Pire Mapu*: *Pehuen Che* o *Pewenche*, *Wiji Che* o *Wijiche* e *Ina Pire Che*. (...) En la vertiente oriental de la Cordillera de Los Andes se emplazaba el *Pwel Mapum* el que estaba conformado por las siguientes identidades territoriales: *Ragkül Che* o *Ranquelches*, *Mamuj Che*, *Chazi Che* y *Pwel Wiji Che* o *Wijiches Serranos*” (sic.) (COTAM, citado en Marimán et. al., 2006, p. 42).

El *mapu* en la cultura mapuche no solo hace referencia a la tierra como materia. La visión holística del *mapu* es el “*Pvji Mapu*”. Quidel señala que es necesario tener presente que *mapu* es un término que se aplica a todas las dimensiones de la vida en el universo, es decir, se puede entender el cosmos como *mapu* (Marimán et. al., 2006, p. 31).

³⁶ También se escribe *Waj Mapu*, *Wajontu Mapu*, *Waj mapuche*, *mapuche Mapu*, *mapuche Wajuntu Mapu*, dependiendo de la perspectiva con que se asuma. En el libro *Ta iñ fijke xipa rakizuamelewün*, escrito por la Comunidad de Historia mapuche (2012), se señala que todos estos conceptos hacen referencia a un territorio mapuche independiente, que fue transformado por los diferentes procesos de colonización.

Con una población de alrededor de un millón de habitantes, la sociedad mapuche se concentraba en zonas de abundancia de recursos naturales. Vivían cerca de “lagos, ríos, mar y toda la flora y fauna asociados a dichos ecosistemas, todo lo cual redundó en la conformación y desarrollo de un sistema económico que complementaba la horticultura, la caza y la recolección” (Gobierno de Chile, p. 71). Lo anterior es una proposición que Bengoa ha recalado constantemente en sus trabajos, especialmente en el libro *Historia de los Antiguos mapuche del Sur* (2003). El sistema económico mapuche pudo ser determinante en el tipo de organización social y política con que se encuentran los españoles. Correspondía a organizaciones de “comunidades pequeñas, dispersas, autónomas y carentes de centralización” (Ídem). En estas comunidades no era habitual la guerra dada la abundancia de los recursos naturales y por la existencia de un sistema de producción no generador de excedentes. No había una diferenciación social significativa que fuera más allá de la unidad de producción y reproducción familiar. Lo anterior se explica porque la principal institución en la estructura social y política de la sociedad mapuche era la familia, el hogar, la *ruka* o *rukache*. Cada familia era poseedora de un territorio. Una unidad más amplia a ésta la conformada el *lof*, una organización mayor integrada por varias familias en un caserío extenso, todos éstos unidos consanguíneamente de manera patrilineal eran regidos por un jefe o *lonko*, el representante de la agrupación familiar. El poder y mandato del *lonko* se sostenía a través del prestigio social y político.



Fotografía 2 - Wall Mapuche/ Nación Mapuche. Gentileza de Pablo Marimán (en Marimán et. al., 2006, p. 60).

En situaciones mayores de conflicto, faenas económicas, alianzas familiares, intercambio de mujeres o necesidad de justicia, se identificaba a una autoridad momentánea que se conoce como *toqui*. Los *pu toqui* se caracterizaban por ser personas sabias, con los valores del *che*, escogidos por el grupo para liderar situaciones de complejidad social. Después de sucedido el evento puntual, el sistema de alianza que se constituye mediante la presencia del *toqui*, desaparece. El poder del *toqui* es momentáneo, no es más que el que le otorgan las partes involucradas en un momento determinado.

La llegada de los españoles se produjo desde el norte, conquistando y dominando militarmente distintos territorios y sociedades indígenas latinoamericanas. El informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003) resalta que “la invasión y conquista hispana tuvo efectos similares en todo lo que es el continente americano. (...) Se producen enfrentamientos y un periodo marcado por la violencia, la guerra y la destrucción de la sociedad indígena” (Gobierno de Chile, 2003, p. 72). Por el norte de lo que hoy es Chile se intentó resistir sin éxito, pero sus pobladores fueron sometidos e incorporados prontamente como mano de obra indígena (encomenderos), al sistema de producción español que se fue instalando tras sus pasos. En el intento de conquistar a los mapuche por el sur, los conquistadores se encuentran con una férrea resistencia fracasando en su objetivo, lo que

conllevó a cambiar las relaciones que la Corona sostendría con estos, repercutiendo con el paso del tiempo en la reconfiguración de ambas sociedades.

Una de estas transformaciones es el establecimiento de una “frontera” entre ambos grupos, demarcada naturalmente por el río Biobío. Desde entonces, se reconoce cierta autonomía de la nación mapuche en el territorio al sur del Biobío. Fueron cerca de 260 años de vida independiente frente España, a raíz de la resistencia militar mapuche. Esta capacidad se explicaría por varios factores: la facilidad de adaptación cultural de los mapuche con el entorno, los aprendizajes acumulados en las relaciones históricas con otros grupos étnicos y, especialmente, el tipo de su estructura social y política. El hecho de ser una sociedad no jerarquizada, no centralizada y sin Estado, fue el principal obstáculo para la conquista, obligando a generar nuevos mecanismos de vinculación.

Marimán (en CHM, 2012) señala que en este periodo la gobernación de Chile se relaciona con dos segmentos de población indígena: “Los del sur del río Bío Bío con los cuáles tuvo parlamentos o reuniones periódicas en las cuáles plantearon materias de índole política (potestades y soberanías independientes), económicas (mercados, puertos y comercio liberado), diplomáticas (tránsitos, pasaportes) y militares (alianzas); y los del norte que en cambio, quedaron bajo las regulaciones de las tasas y protectores indígenas, es decir bajo el régimen colonial” (p. 69). La primera etapa del contacto español y mapuche estuvo marcada por la guerra que en ese momento pudo ser medianamente favorable a los mapuche, no así para el resto de la sociedad indígena prehispánica.

Desde que se demarca la frontera en el río Biobío, entre los dos grupos se establecen relaciones de relativa tranquilidad. Los encuentros entre mapuche y españoles toman el nombre de parlamentos y se caracterizaron por tener una dinámica interétnica no unilateral, como habitualmente se ha pensado, sino que más bien toman la forma de una “institución híbrida y transcultural”. El primer parlamento fue el de “Las Paces de Quilín” (1641 y 1647), celebrado a 91 años de iniciada la “Guerra de Arauco”. En este se acuerda, por el lado hispano, el reconocimiento de la frontera del Biobío, la autonomía mapuche y el desdoblamiento de la ciudad de Angol por parte de los españoles. Por el lado mapuche, se

establece un compromiso de no vulnerar la frontera del Biobío, devolver a los prisioneros españoles y permitir predicar a los misioneros jesuitas y franciscanos (Marimán en CHM, 2012, p. 73).

En 1726 se efectuó el parlamento de Negrete, donde se acordó el reconocimiento de un estatus independiente al pueblo mapuche y su territorio, La Araucanía (Ídem, p. 74). A partir de Negrete, se producen nuevos parlamentos en ambas sociedades, la colonial española y la mapuche. En esta última, “se genera una reflexión interna mapuche, que lleva a una autoconcepción distinta, pues ahora hay un otro distinto frente a ellos. Con una política de los parlamentos, se producirá una suerte de reconocimiento del «pueblo-nación» mapuche y de una frontera entre ambas naciones. Sin embargo, este reconocimiento será un mal menor, pues ambas partes desearían la desaparición del otro en un todo mayor que los incluyera. En este contexto de frontera, cuyo límite es la guerra –su fantasma-, se da un mestizaje –al revés y al derecho- que no logra superar la barrera entre ambos pueblos, sino que produce todo lo contrario: un blanqueo y una mapuchización” (Gobierno de Chile, 2003, p. 73).

A pesar de los intentos por establecer acuerdos, la tensión fue constante y en varias ocasiones se vulneraron los límites fronterizos por uno y otro lado. Los acuerdos de convivencia fueron relativos y los contactos esporádicos. En aquel periodo se fortalece la identidad mapuche, en la medida que se distancian y diferencian de los distintos grupos sociales que integraban la sociedad no indígena.

Se considera que durante la Colonia, con la frontera y los parlamentos, se produce una especie de equilibrio entre dos naciones independientes, con relaciones más horizontales y reconocimiento mutuo, que solo se rompe y cambia con la instauración del Estado nación chileno en el siglo XIX, dándose un sistema de gobernabilidad basado en una complementariedad cultural que generó una integración regional al interior de este espacio (Pinto, 2000; Gobierno de Chile, 2003), coexistiendo sin embargo, con el deseo de “hacer desaparecer al otro- en un todo mayor que los incluya” (Gobierno de Chile, ICHNT, Ídem, p. 73).

b. Visión de la elite aristocrática previa ocupación territorial

Se ha señalado que, durante la frontera, los mapuche ocuparon un extenso territorio para el desarrollo de sus actividades económicas, las que estaban centradas en el pastoreo, la ganadería y la caza de animales. Durán y Millalen (en Gobierno de Chile, 2013, p. 73) hablan de una “nación trasandina”, con lo cual hacen referencia a una amplia ocupación territorial que iba de océano a océano, por el Oeste de Chile y el Este de Argentina.

En el siglo XIX, la sociedad mapuche ya es muy distinta a la prehispánica del siglo XVI. Fue transformándose de una sociedad horticultora a una sociedad guerrera. Con la adopción del caballo se convierte, además, en una sociedad ganadera, que se caracterizó por poseer una economía en abundancia de recursos. Vivían en asentamientos dispersos y con autonomía familiar (Ídem, p. 74), al mismo tiempo que desarrollaron una creciente jerarquización social y centralización del poder político. En este escenario, “el gran hombre cuya distinción se había realizado sobre la base de sus habilidades guerreras es reemplazado por un *ulmén* que se lanza en una nueva competición económica y en hábiles negociaciones políticas” (Ídem, p. 74).

La sociedad colonial perduró con nitidez hasta mediados de siglo XIX por la resistencia al movimiento emancipador (Pinto, 2000). Este estuvo integrado por el ejército realista, sectores de la sociedad criolla, integrantes de la iglesia y, según señala Pinto, parte importante de las parcialidades mapuche que se adscribían con lealtad al Monarca español, basándose estos en los compromisos suscritos en los parlamentos anteriores.

Tras el triunfo de la República chilena se creó una legislación nacional que incorporó a los mapuche dentro de la nación chilena. El documento jurídico fue redactado por Mariano Egaña en 1813. De acuerdo a la lógica de la época, el contenido de la legislación nacional se hallaba influenciado por el “pensamiento liberal individualista occidental”. Bajo esta lógica se señaló que, “todos los hombres nacen libres e iguales, y, por tanto, no cabe al ordenamiento jurídico discriminar entre estos” (Urrejola, 2002, p. 1). De este modo, para esta nueva nación los indígenas quedaban en calidad de ciudadanos chilenos con libertad de comercio. Foerster (2003), en referencia al historiador Pinto, también concluye que, a raíz del proceso de

constitución del Estado nacional en el siglo XIX, la situación indígena transitó de la inclusión a la exclusión, tratándose de una inclusión del “no civilizado” a la “civilización” en el marco de la nueva República conformada (p. 13).

Marimán (en CHM, 2012) comenta que, en 1819, cuando Bernardo O’Higgins era director supremo del país, se dictó la condición jurídica de igualdad y ciudadanía para la población indígena que vivía en los pueblos de indios. Esta condición determinó lo siguiente: “El sistema liberal que ha optado Chile, no puede permitir que esta porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que, para lo sucesivo, deben ser llamados ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado con quienes tendrán igual voz y representación concurriendo por sí mismos a celebrar toda clase de contratos, a la defensa de sus causas, a contraer matrimonio, a comerciar, a elegir las artes a que tengan inclinación y a ejercer la carrera de las letras y de las armas para obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su amplitud. Quedan libres de esta fecha de la Contribución de Tributos por consecuencia de su igualdad con todo ciudadano aun en lo que no aparece en ese decreto. Deben tener parte en las pensiones de todo individuo de la sociedad para sostén y defensa de la Madre Patria. Queda suprimido el empleo de Protector General de Naturales por innecesario” (Marimán en CHM, 2012, p. 69).

Para este mismo autor los reglamentos constitucionales ni las constituciones del periodo, - que comprenden los años 1811 a 1828-, aluden expresamente a los mapuche y sus territorios, a excepción de ciertas menciones paternalistas y civilizatorias de orden colonial. Pero sí se les menciona cuando se habla de la “deliberación política de los límites sociales y territoriales de la nación llevada a cabo en el parlamento, así como en los acuerdos establecidos en el parlamento” (en CHM, 2012, p. 72), denotando un implícito reconocimiento territorial asociado a un grupo étnico específico.

Para la Comunidad de Historia mapuche (2012), fue durante el proceso de dominación y territorialización de los Estados chileno y argentino en el siglo XIX cuando se configura el mapa de América del Sur, dividiendo jurídicamente el Wallmapu en los territorios chileno y argentino. Estos Estados subyugó legalmente a los mapuche, “imponiéndoles una membresía

a las naciones creadas a partir de las guerras de la Independencia. En esta empresa, las maquinarias estatales colocaron en movimiento sus múltiples engranajes militares, policiales, económicos y políticos, incluyendo alianzas eclesiásticas (las misiones) e internacionales (la colonización con extranjeros) al servicio de proyectos nacionalistas, mono-culturales y de identidad criolla (chilenidad y argentinidad)” (pp. 19-20).

Urrejola (en Gobierno de Chile, 2003), desde un enfoque legislativo, considera que esta situación afectó a aquellos indígenas que habitaban los llamados “pueblos de indios” al norte del río Biobío. En pocos años, la posibilidad de comprar y vender tierras generó que muchas de estas fueran tempranamente usurpadas a través de ventas fraudulentas y expropiadas, siendo así el origen de los grandes hacendados que bordearon el centro del país.

Siguiendo a Bengoa, la comunidad fundante de la nación y el Estado chileno es la Hacienda. Los grandes hacendados se constituyeron tempranamente en la zona central en los siglos XVI y XVII, aniquilando a los indígenas que menciona Urrejola. La comunidad de la “hacienda” vendría siendo para Bengoa la institución social de más larga duración en Chile, una comunidad de desiguales. Justamente es esa desigualdad la que sienta las bases de la construcción de la sociedad chilena dominada por la oligarquía aristocrática. Aquí se prestará atención a este aspecto por la importancia que tuvo en la configuración identitaria y la visión de mundo de la sociedad nacional chilena.

El trabajo de Barros y Vergara (2007) establece que la comunidad fundada por la oligarquía aristócrata corresponde casi exclusivamente a la clase terrateniente de raigambre colonial, quienes se encargaron de la organización de la República independiente naciente, adoptando como forma de restauración el antiguo orden colonial. Para estos autores, si bien este sector “reconoce formalmente la distinción entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, se subordinan los dos últimos al primero” (p. 23). El modo de ser o cultura de la oligarquía republicana considera que su legitimidad y derechos se fundan en atributos heredados a través del nacimiento; basándose en la idea de pertenencia a una casta y linaje que les otorga exclusivas maneras de ser y de saber, por sobre todo el resto de la población criolla chilena (Ídem, p. 12). Así, el hacendado tradicional del país, “participa en la exportación de cereales,

que se expande gracias a la acción de un sector pionero que inicia la colonización y el cultivo de las provincias al sur del Biobío. (...) Hacia mediados de siglo existe ya una pléyade de empresarios mineros, de productores de trigo, de molineros, de comerciantes, de financistas, cuya opulencia constituye una nueva fuente de poder y prestigio, en suma, una nueva vertiente de superioridad social” (Barros y Vergara, 2007, p. 25).

El aumento de las actividades productivas, con vínculos en el mercado internacional, fue exigiendo la institucionalización y la administración de nuevas prácticas sociales que aprovechan el poder económico obtenido hasta entonces para convertirse también en la elite política, transformando el modelo de gobierno montado hacia 1830 (Barros y Vergara, 2007). Los autores consideran que, durante el proceso de consolidación de este linaje, se va subsumiendo a la vez la tradición chilena imperante, constituyéndose finalmente en una nación con un ideario societal monocultural de raigambre occidental. De este modo, que “llega un momento en que el prestigio acumulado de generación en generación se interpreta en términos de que tanto el fundador, como los seguidores del linaje, encarnan los valores que configuran la tradición dominante” (Barros y Vergara, 2007, p. 100).

La zona central del país se dividió en fundos, siendo la forma de administración previa a la división territorial por comunas y otros sistemas de administración local durante la República. En ese espacio de sociabilidad “surgieron, nacieron y se desarrollaron los lazos primordiales de la sociedad criolla” (Bengoa, 2006, pp. 45-46). Bengoa sostiene que las relaciones sociales fundantes de Chile en ese periodo ya se encontraban cargadas de nostalgia y melancolía. La naturaleza de esta nueva patria, en el sentido de matriz social, parte con la negación mapuche-araucana, pudiendo haber optado por la construcción de la nueva patria con los pueblos indígenas del territorio apropiado.

La oligarquía chilena no incluyó como parte integrante de sus valores sociales a los grupos raciales que consideraba inferiores, a la población nativa, india, negra, criolla y los campesinos pobres. No eran habitantes dignos ni ciudadanos completos que debieran integrar la patria fundante, siendo ellos, en cambio, los únicos y verdaderos portadores de la “sangre limpia, pura, rica, noble y buena”. Se ven a sí mismos como portadores de una naturaleza de

“moral superior”, por el hecho de provenir de una herencia europea física y racial (Barros y Vergara, 2007, p. 117). Se imaginan poseedores de una mejor pasta espiritual, con nobles virtudes e ideales, recibiendo incluso la voluntad del “Creador, en esta selección racial. Para Barros y Vergara, “el racismo que acusa la conciencia oligárquica se manifiesta no solo en la literatura propiamente tal, sino que también en la obra de los historiadores, así como en las opiniones de la prensa de la época. Es frecuente encontrarse, por ejemplo, con argumentos que explican la pretendida superioridad social chilena sobre otros países del continente por el hecho que aquí habría una mejor selección racial: el grueso del pueblo lo constituirían mestizos con una proporción relativamente alta de sangre europea, el indio habría sido diezmado y el negro estaría prácticamente ausente” (2007, p. 119). Un buen ejemplo de lo anterior se refleja en la siguiente cita:

“... ciertos empresarios de espectáculos se preparan para llevar la Gran Exposición Universal de París (1900) a un grupo de araucanos. Este hecho despierta tenaz oposición en un diario de la capital: “¿qué interés nacional se sirve acarreado para exhibirlo en París como muestra de Chile, un puñado de indios casi salvajes, embrutecidos, degradados, de repugnante aspecto?” (Citando el Diario *El Porvenir de Santiago*, Editorial del 21-IV-1900). ¡Qué vergüenza que en París puedan identificar a Chile con los miembros de una raza inferior!” (Ídem)³⁷.

La elite fundante de la República chilena excluye a todo grupo social que no posea los mismos componentes ideológicos e institucionales. En ese sentido, era muy difícil considerar a la sociedad mapuche como integrante en esa visión, porque, entre otras cosas, fueron concebidos como indígenas, bárbaros y primitivos, por lo que difícilmente serían aceptados. No cabían dentro del marco de una visión de ciudadanía portadora de sus mismos valores morales, cristianos y materiales, menos aun si consideramos que la poligamia mapuche era una práctica sostenida en aquel periodo, un elemento importante en su estructuración social, territorial y comunitaria (Marimán en CHM, 2012, p. 75).

³⁷ Sobre esta materia se recomienda ver el excelente trabajo de Herson Huinca Piutril, “Los mapuche del Jardín de Aclimatación de París en 1883: objeto de la ciencia colonial y políticas de investigación”. (en Comunidad de Historia Mapuche, 2012, pp. 91-120)

c. República y sistema económico mapuche

Los primeros 40 años de la República chilena se consolida una sociedad mapuche con una alta producción ganadera que abastecía hasta la zona central del país. Las tierras mapuche seguían agrupando a familias extensas y su organización social era regida por el *lonko*, quien presidía el territorio o *lof* que constituía cada grupo familiar.

Según Marimán (en CHM, 2012), lo que ocurre aquí (a diferencia de otros procesos vividos en Iberoamérica), es que en Chile se utilizaron instituciones propias de la colonia para resolver los pactos políticos que favorecieron la independencia de los mapuche y su calidad de “aliados hermanos”, desde una perspectiva de nación. Esto generó discrepancias con las fuerzas centralistas y unitarias de la época.

Cabe señalar que durante el gobierno de Ramón Freire se realizaron dos parlamentos en el mes de diciembre del año 1823, definiéndose nuevamente una territorialidad diferenciada para ambas naciones, donde la frontera siguió siendo el río Biobío. Para Menard (2013), es importante señalar la importancia que las leyes de 1853, 1864 y 1877 tenían en el discurso reivindicativo de Manuel Aburto. Solía calificarlas de “leyes justas” pero “de torcida aplicación”. Esta actitud puede explicarse –como lo hace por ejemplo Víctor Toledo- en función de una determinada interpretación de las mismas en el sentido de que ellas implicarían un reconocimiento territorial mapuche por parte del estado chileno. Sin negar lo anterior, es posible postular igualmente que la reivindicación de estas leyes puede leerse en continuidad con la lógica de las alianzas y de los pactos que caracterizan la relación de las autoridades mapuche con las autoridades chilenas en la época pre-reduccional” (p. L). Se ve en Freire a un defensor de los intereses regionales de las provincias, frente a un centralismo mercantil. A diferencia de O’Higgins, Ramón Freire no aplastó ni denigró a sus adversarios, sino que trató de solucionar de una forma democrática y pacífica los contextos difíciles, aun cuando la mayor parte de la opinión de la época era contraria. En cualquier caso, difícilmente se podría construir una mejor relación con la sociedad mapuche que no fuera de dominación y violencia. Esto significó “que en la década del setenta y ochenta del siglo XIX, algunos republicanos de los primeros tiempos dimensionaron la conformación de sus Estados incluyendo a los mapuche en un tipo de relación política que excluía la posibilidad de un

sometimiento militar y una simple relación de conquista que abriera paso a una situación colonial” (Marimán, en CHM, 2012, p. 86).

Avanzada la República aumenta la demanda y la presión por los productos agrícolas de las haciendas criollas. Desde el Estado se decide ampliar el espacio de producción para abastecer esta demanda aprovechando, además, establecer con precisión los límites territoriales y ejercer soberanía en todo lo que se aspira sea la administración definitiva de su territorio. En esta coyuntura las tierras mapuche fueron consideradas improductivas y desperdiciadas. La historiografía chilena en general no reconoce a la producción ganadera mapuche como una actividad pujante, que mantenía un mercado importante al interior del país y hacia Argentina.

Para Pinto (2000), existía una economía fronteriza, complementaria y dependiente que operaba durante el siglo XVIII, desde donde se acumuló una enorme riqueza en la región, entre otras cosas, por medio del intercambio de animales con productos europeos. Cabe recalcar la importancia del sistema económico ganadero mapuche, que se complementaba a otras actividades de subsistencia y usos de la tierra. Los intercambios también incluían sal (producto esencial para el procesamiento de la carne), ponchos, vino, tinturas, trigo, azúcar, cebada, sombreros, paños, agujas, entre otros. No obstante, los argumentos económicos los utilizados por la República chilena justificaron finalmente la invasión al territorio mapuche y, de este modo, favorecer el “progreso” del país.

d. Guerra y despojo

Después de la independencia de Chile, algunas tropas realistas se van al sur creando un nuevo foco de resistencia en alianza con algunos caciques mapuche. Con esto se inicia la “guerra a muerte o guerras bárbaras”, como las denominó uno de los principales exponentes de la historiografía oficial de chilena, Benjamín Vicuña Mackenna. Estas guerras corresponden a la última fase de la independencia Chile, durando 13 años, entre 1819 y 1832. Más tarde, viene un largo periodo en que el Estado deja de preocuparse de lo que ocurre en el sur hasta 1850, cuando las guerras civiles se instalan en el centro sur del país destruyendo la recién

fundada ciudad de Angol y erigiendo nuevos frentes de resistencia. Para Pinto (2000), es durante esta década cuando se organiza la invasión de La Araucanía, justamente en el marco de demandas de tierras, crisis económicas y la revolución del 1859, desintegrándose tras esto, el anterior espacio fronterizo.

En la década del 1860 se crea la provincia de Arauco y se designa al coronel Cornelio Saavedra como intendente. Cornelio Saavedra fue “el verdadero pensador del avance del territorio chileno hacia el sur. Las tierras fueron declaradas fiscales para evitar que los aventureros y especuladores se apropiaran de todos los recursos y no dejaran espacio para la inmigración extranjera, verdadero objetivo y palanca del desarrollo” (Bengoa, 2007, p. 45).

El incipiente pro-indigenismo que hubo en antaño se acaba a mediados de siglo XIX con la acción eficaz de los voceros de la exclusión en el país (Foerster, 2003). Vicuña Mackenna y la difusión del *El Mercurio* se encargaron de transformar la visión del “buen salvaje”, construida tempranamente en la República, para en adelante tratar a los mapuche como unos salvajes e incivilizados a quienes hay que eliminar (Ídem, p. 13). Esto demuestra cómo la condición de buena o mala naturaleza sobre los otros va cambiando según se dé la conveniencia y convivencia de los gobernantes de la época.

Entonces, la construcción de fuertes militares fue clave en el proceso de ocupación del territorio mapuche. Se levantaron en dos líneas, por el norte por el río Malleco y por el sur por el río Toltén, rodeando a los mapuche con una única salida hacia la cordillera en dirección a Argentina. En Argentina, en tanto, se construyeron al mismo tiempo fortines, iniciándose un periodo de enfrentamientos militares entre mapuche y los ejércitos de Chile y Argentina. Esta segunda “Guerra de Arauco” concluye en 1881 con la fundación de las ciudades de Temuco en Chile y Bariloche en Argentina, ocupando zonas claves del Wallmapu, del país mapuche.

Bengoa considera que si los indígenas, con la Ley del año 1913, hubiesen sido reconocidos como ciudadanos chilenos, la llamada “pacificación de La Araucanía” habría sido la guerra civil de más larga duración y la más sangrienta que ha habido en la historia chilena (2007).

Con esta invasión, una vez más se fuerza otro cambio en el territorio y en la producción económica mapuche. Las tierras invadidas, fueron incautadas por el fisco chileno convirtiéndose en el nuevo espacio de producción agrícola para el país. A los originarios ocupantes se les entregó parcelas de tierras o títulos de merced, infinitamente inferior a sus anteriores posesiones. Al respecto, Foerster y Montecinos (1988) comentan que “el término de la radicación -forma de posesión del suelo impuesta a los indígenas desde 1886- estuvo signado por la entrega, por parte del Estado, de aproximadamente 3.000 títulos de merced (equivalentes a medio millón de hectáreas)” (p. 13). Las tierras restantes de la enajenación del Estado fueron licitadas en remates. Luego se establecieron ocupaciones de colonias europeas, para finalmente proceder a la hijuelación de todas las propiedades al sur del Biobío. Desde entonces, la gran actividad ganadera mapuche entra en declive como consecuencia directa de la falta de espacio en cada grupo familiar. Se produce en la sociedad mapuche una conversión forzada de la producción ganadera a la agrícola bajo precarias condiciones de explotación de la tierra.

La independencia relativa que tuvo la sociedad mapuche antes de la radicación se pierde definitivamente. Si en algún momento el Estado consideró a los mapuche como una “nación”, con el proceso de radicación dejan de serlo nominalmente, pasando a formar parte de la población campesina chilena.

El proceso de reducción, radicación y entrega de títulos de merced comienza en 1884 y concluye en 1929. Para Foerster y Montecinos, este procedimiento fue llevado por la Comisión Radicadora que “impuso una atmósfera de gran violencia hacia el mapuche por parte del Estado y de los huincas. Asesinatos, múltiples y variadas formas de discriminación, represión, desprecio y burla fueron constantes durante todo este período, generando un marco ideológico que legitimó el empobrecimiento y la marginalidad de la sociedad mapuche, además de graves problemas territoriales entre grupos sociales mapuche y chilenos por los deslindes de propiedad entregados a cada familia, que pocas veces correspondía con lo inscrito en el registro oficial. Además de vivir obligados en tierras de la peor calidad agrícola y ganadera” (Ídem). Para Marimán (2006), de acuerdo a los datos oficiales, de 9 millones y

medio de hectáreas –comprendidas entre Biobío y Llanquihue- solo el 5,5% (una veintena parte) quedó como propiedad indígena (p. 121), tal como se presenta en la siguiente tabla:

Tabla 2 - Proceso reduccional

Provincia	Superficie Total (hectáreas)	Superficie Otorgada en merced a indígenas (has.)	Nº de títulos (comunidades constituidas)	Porcentaje de tierra indígena
Biobío	1.113.470	17.971,00	7	1.6%
Arauco	542.010	7.679,59	59	1.4%
Malleco	1.409.510	84.055,25	312	5.9%
Cautín	1.837.670	343.306,04	1.973	18.6%
Valdivia	1.847.210	67.649,34	493	3.6%
Osorno	923.630	5.540,60	39	0.6%
Llanquihue	1.820.510	83,30	2	0.0%
Total	9.476.010 has.	526.285,12 has.	2.885	5.5%

Fuente: Marimán et. al., 2006, p. 121

Con el proceso de radicación, el uso del suelo de la propiedad mapuche deja de estar regulado por la autoridad del *lonko*, el *ad mapu* (la norma) o la familia. Ahora es el Estado el que decreta cómo se desarrolla el proceso de asignación del suelo. La familia pierde peso en la concesión del linaje por descendencia (*kiupalme*), influyendo esto claramente en el paso del colectivismo al individualismo característico del siglo XX (Marimán et. al., 2006).

Bengoa observa que son dos procesos los que contribuyeron a la minifundización y las pérdidas de tierras: “El Estado entregó a los indígenas 6.1 hectáreas por persona. Las familias crecieron y en 1963 habían llegado a 1.8 hectárea por persona. Hoy en día nuestros estudios señalan que existen 3.6 hectáreas por familia y el tamaño de las familias mapuche es mayor que el promedio nacional” (Bengoa, 2007, p. 59).

La guerra, el despojo y los procesos de reducción de la propiedad mapuche se van dando a la par con los cambios perceptuales y la manera de aproximarse que la sociedad chilena va teniendo con los mapuche. Para Stuchlik (1974), lo interesante de los estereotipos que construye la sociedad chilena es “que se modifican no tanto con los cambios mismos en la cultura mapuche, sino más bien, con los que ocurren en la cultura chilena. Es decir, en cada

período histórico, los chilenos considerarán como típicas y determinantes, diferentes características culturales y sociales de los mapuche” (Bengoa, 1986, p. 28).

Al inicio de la independencia, el imaginario en torno a lo mapuche se construyó desde una visión positiva que exaltaba su valentía y en lucha que desplegaron contra el español. Esta imagen coincidía con las políticas de integración del entonces gobierno central. Tras algunas décadas, con el inicio de la guerra a muerte y el apoyo de sectores mapuche al bando español, “decae en el imaginario nacional la figura mapuche que cimentaba la lucha por la libertad y la defensa de los derechos como pueblo independiente. (...) Aparece el estereotipo del bárbaro, la imagen de seres salvajes, primitivos, que no coincidía o no estaba a la altura del proyecto de nación liberal civilizada que se pretendía edificar” (Gobierno de Chile, 2003, p. 75). Se va instalando así, la dicotomía de “civilizados” v/s “salvajes”, donde los mapuche esta vez son considerados como unos “bandidos sangrientos”. Un tercer período, después de la ocupación militar de La Araucana, se les caracterizó como “los indios, flojos y borrachos”. Hoy por hoy, frente a un nuevo escenario de conflicto y movilización, los imaginarios se reparten dependiendo de los sectores sociales que lo emitan. Sin embargo, algunos medios de comunicación han tratado de instalar la figura de lo mapuche como “pilleros y terroristas”, quienes se aprovechan de las subvenciones estatales y que ejercen la violencia desmedida, en una búsqueda irracional de sus propios fines.

e. Integración y adaptación mapuche post radicación

Al mismo tiempo de la radicación de la propiedad mapuche se inició otro proceso: la integración de los mapuche a la sociedad chilena llevada a cabo a través de políticas “asimilacionistas” que impulsó el Estado. La finalidad de estas políticas fue integrar lo más efectivamente a los indígenas en el modo de vida de la sociedad chilena.

La educación fue la herramienta más eficaz para el logro de este objetivo. En las escuelas, los primeros niños mapuche que accedieron a la formación pública sufrieron la discriminación de parte de sus profesores y compañeros no indígenas. La historia de Chile

relatada en estas aulas, describía a la sociedad mapuche como una cultura inferior, “salvaje e incivilizada”, razón por la cual se les prohíbe tajantemente a los niños hablar el *mapudungun*³⁸. La discriminación, el menosprecio cultural y la prohibición del uso de la lengua materna, es hasta el día de hoy un problema presente en Chile, que comienza a ser revertido por medidas que poco a poco han ido dignificando el valor de la cultura de este pueblo³⁹.

En este contexto, surge la primera generación de mapuche “ilustrados” que, si bien fueron educados en las escuelas chilenas, más tarde son los primeros representantes de la sociedad mapuche que se integran a la política chilena en el marco de las instituciones de este país. Estos líderes, sin necesariamente dejar de lado la visión y las expresiones culturales mapuche, desarrollan un movimiento social y étnico de diversa índole que va interpretando interculturalmente los escenarios políticos y sociales del país. Desde principios de siglo XX, se observan ciclos ininterrumpidos de movilización, solo que algunos de estos tienen más visibilidad que otros. Esto es lo que se desarrolla en este apartado y cómo, de aquí en adelante, las organizaciones y sus diferentes líderes, por medio de movilizaciones, demandas y reivindicaciones, de diferentes modos, reclaman la consideración y mirada del otro.

Desde la revisión bibliográfica se observa que la primera organización mapuche en constituirse tiene ya presencia en el año 1906. A partir de entonces se fundan otras organizaciones integradas por mapuche con oficios y profesiones, comerciantes, profesores y abogados. Se caracterizan por participar activamente dentro de la sociedad chilena y, al mismo tiempo, velan por la situación social y cultural de la sociedad mapuche que vive una transición forzada y violenta.

La investigación de Foerster y Montecinos (1988) arrojó que estos dirigentes provenían de los nacientes pueblos de la “frontera”, siendo “la mayoría de los dirigentes hijos o

³⁸ La lengua mapuche se conoce indistintamente como *mapudungun*, *mapuchedungun*, *mapuzungun*, *chedungun*, esta variación depende de la identidad territorial a que corresponda el hablante.

³⁹ La comuna de Galvarino en la región de la Araucanía a contar del año 2015, reconoce el *mapudungun* como lengua oficial de su territorio. Lo mismo se está exigiendo se realice en la región de La Araucanía. Esta ha sido una demanda fuerte que se ha instalado en el movimiento mapuche contemporáneo.

descendientes de caciques acomodados, «leales» al Ejército chileno durante la Pacificación. De este modo, tuvieron temprana conciencia del poder de la política para lograr la solución de los problemas de su pueblo y manifestaron desde el comienzo inquietud por alcanzar una representación indígena en el Parlamento (la que se hizo efectiva al obtener dos diputados en la década del 20)” (pp. 14-15). Algunos abogaron por la asimilación cultural rápida y progresiva, otros en cambio, por una integración con contenidos culturalistas. En general, las principales aspiraciones se orientaron a defender la tierra y proteger la cultura mapuche, siendo esto una clara demostración de la gran capacidad de resistencia y de adaptación que han mostrado poseer los mapuche. Así lo refleja la siguiente tabla.

Tabla 3 - Síntesis de 100 años de organizaciones y líderes mapuche S. XX y XXI.

Año	Nombre Organización	Representantes	Observación
1906	Sociedad Indígena de Protección Mutua	<ul style="list-style-type: none"> • Gerónimo Melillán • Juan Catrileo 	Agrupación que se constituye para defenderse de los continuos atropellos que son víctimas los mapuche y para formar parte en las próximas elecciones en favor de la candidatura senatorial de “Ascanio V. Santa María”. Se vinculaban con los “winca” indígenas que promocionaban la educación.
1910	Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía	<ul style="list-style-type: none"> • Manuel Neculmán • Arturo Huenchullán (diputado por el Partido Democrático, electo 1933) • Basilio García • Tomás Guevara • Onofre Colima • Cesar Colima • Manuel Manquilef (diputado por el Partido Liberal, electo 1926 y 1930) • Francisco Melivilú (diputado por el Partido Demócrata, electo 1924) • Charles Sadleir 	La Sociedad Caupolicán es una organización que posee una postura intermedia que va entre el reconocimiento y la valoración de la cultura mapuche, e incorporación gradual a los valores occidentales. En 1925 contaba con 1.200 socios. Se caracterizó por ser cercana al partido Socialista.

1916	Sociedad Mapuche de Protección Mutua	<ul style="list-style-type: none"> • Manuel Aburto Panguilef • Bernardo Segundo Aburto Antilef • Hilario Catrilaf • Domingo Catrighual 	s/i
1921	Federación Araucana	<ul style="list-style-type: none"> • Manuel Aburto Panguilef • Herminia Aburto Colihueque (candidata a elecciones municipales 1933) 	<p>Esta organización se erigió desde la afirmación de la identidad cultural y la tradición. Era una organización de corte ruralista, de reivindicación y resistencia cultural.</p> <p>Su máximo líder fue Manuel Aburto Panguilef, quien se destacó en la historia mapuche por registrar diariamente sus vivencias desde el año 1916, completando una cantidad de 200 volúmenes de escritos.</p> <p>En términos políticos motivado por la Federación Obrera de Chile planteó constituir la República Araucana, siendo el símil sureño de la república socialista.</p> <p>La Federación Araucana apoyó al Presidente Alessandri Palma el año 1921, como una estrategia para conseguir respaldo en los problemas de tierras, injusticias y falta de educación. El discurso nativista se difundía en las distintas zonas rurales mapuche, otorgando importancia a la recomposición de las costumbres y tradiciones de los antiguos mapuche, con conocimiento del <i>Ad Mapu</i>. Esta postura los llevó a promover que los niños mapuche no fuesen bautizados por la religión católica y que tampoco asistiesen a las escuelas del Estado chileno, porque era un modo de "awincarse", de convertirse en chileno.</p>

1926	Unión Araucana	<ul style="list-style-type: none"> • Antonio Chihuailaf de Cunco. • La dirección recayó en el Prefecto Apostólico de la Araucanía, Guido de Ramberga 	Organización dependiente de la Iglesia Católica, fue fundada por las Misiones Capuchinas, quienes niegan la cultura mapuche. Plantean una lucha por el "blancamiento" y la modernización de su pueblo. Su objetivo es el bienestar económico, intelectual, moral y social. Se extendió por varios territorios, integrada por profesores, empleados.
1930 (1939)	Juventud Araucana	<ul style="list-style-type: none"> • Domingo Curaqueo • Floriano Antilef • Martín Alonqueo • José Manuel Queupil • Víctor Painemal • José Cayupi Catrilaf • Esteban Romero 	Organización vinculada a la Unión Araucana.
1937	Sociedad de Mujeres Araucanas Yafluayin	<ul style="list-style-type: none"> • Herminia Aburto Colihueque 	Al poco tiempo se convierte en Sociedad Femenina Araucana Fresia.
1938	Corporación Araucana, ex Sociedad Caupolicán	<ul style="list-style-type: none"> • Venancio Coñuepan – Ministerio de Tierras y Colonización (diputado por el partido conservador en los años 1945, 1949 y 1968). • Esteban Romero (Diputado por el Partido Nacional Cristiano, electo en 1953) • José Cayupi (Diputado por el Partido Nacional Cristiano, electo en 1953). • César Colima, Profesor y dirigente de la Sociedad Araucana. 	<p>Venancio Coñuepan, el fundador de la organización Corporación Araucana fue un destacado líder mapuche que durante un largo periodo se desarrolló activamente en la política chilena.</p> <p>Para Coñuepan la sociedad mapuche no debía depender del Estado chileno, por lo mismo crea la Corporación Araucana. A través de esta institución trabajaría para el desarrollo de los mapuche. Desde su punto de vista, en la medida que la sociedad mapuche obtenga el control del poder social y económico, se conseguiría cierta autonomía respecto del Estado chileno.</p> <p>La Corporación Araucana aglutinó en su seno a la mayoría organizada (Federación Araucana, Unión Araucana y otras sociedades).</p>

1939	Sociedad Galvarino de Santiago	<ul style="list-style-type: none"> • Antonio Chihuailaf Huenulef • Pedro Galindo • Ricardo Coña • Domingo Curaqueo 	Esta organización que tiene un accionar diferente al de la Corporación Araucana.
1939	Frente Único Araucano	<ul style="list-style-type: none"> • Andrés Chihuailaf • Gregorio Seguel • El intelectual Avelino Melivilú 	Otra organización que se destaca por su activa participación temprana. Realizó manifestaciones de defensa y por el derecho a la tierra. El Frente Único Araucano cobijó a pequeñas organizaciones sin peso político. Su presencia pública, se debió en gran medida al apoyo que recibió del Frente Popular.
1952	Asociación Nacional Indígena de Chile	<ul style="list-style-type: none"> • Martín Segundo Painemal, panificador dirigente desde Santiago • Zoila Quintremil, (Profesora, candidata a diputada) • Juan Llanquino • Desiderio Millanao • Gumercindo Cayuqueo • Eusebio Painemal • Celestino Comihual • Abelardo Chiguai 	Entre ellos se destaca a Martín Segundo Painemal, mapuche que emigra a Santiago por los años treinta, que se desempeñó como panadero. Desde ese espacio se organiza junto a otros panaderos para luchar por la obtención de mejores condiciones de trabajo, el aumento de sueldos y disminución de horas laborales. El año 1952 inaugura en Temuco la Asociación Nacional Indígena de Chile, que él preside. Esta organización estuvo ligada a la izquierda y al Partido Comunista. Su lucha se enmarca en la defensa de la tierra, comenzando desde entonces, una nueva dirección de reivindicaciones mapuche que asumirán las posteriores organizaciones.
1958	Nueva Sociedad Lautaro	<ul style="list-style-type: none"> • Antonio Mulato Ñunque • Martín Alonqueo • Oscar Raín • Miguel Collipal • O'Higgins Cachaña • Víctor Painemal • Ramón Curriñir • Ramón Segundo Pailahueque 	Está constituida por un grupo de personas que se separa de la Corporación Araucana. Son cercanos a la Democracia Cristiana.

1960	Consejo Nacional de Asuntos Indígenas	<ul style="list-style-type: none"> • Antonio Chihuailaf 	Impulsada por la Moderna Araucanía, es una organización donde militan dirigentes de distintas organizaciones. Se destacan por presentarle al gobierno de entonces las necesidades que tienen los mapuche.
1961	Asociación Nacional Indígena (luego Federación Nacional Campesina e Indígena de Chile)	<ul style="list-style-type: none"> • Anselmo Epulleo • Eusebio Painemal • Martín Painemal • Chihuai Lincolán 	Esta asociación se vinculó al movimiento obrero, campesino y al Partido Comunista. Su objetivo fue la defensa y solución de necesidades y problemas que aquejan a los mapuche, como la creación de nuevos juzgados de indios, créditos de largo plazo e impulsar una Reforma Agraria.
1965	Movimiento Indígena de Chile	<ul style="list-style-type: none"> • Juan Huichalaf Antinao • Anselmo Quilaqueo Curaqueo • Melillán Painemal • Raúl Huntequeo • Vicente Mariqueo • Lorenzo Loncón Mellado • Juan Huenchullán • Omar Nahuelpán • Martín Dumuyhual • Juan Ñanculef • Juan Mariqueo 	Su anhelo es revivir las tradiciones del movimiento indígena que floreció hacia 1930. Reivindican a la "raza" en todos los aspectos.
1966	Federación Araucana El Toqui	<ul style="list-style-type: none"> • Juan Huichalaf Antinao • Germán Guidiqueo • Raúl Huntequeo • Vicente Mariqueo 	Organización es una escisión del Movimiento Indígena de Chile. Desarrolló una labor social y educativa, abordando materias de interés, como: Origen del pueblo mapuche, educación del pueblo campesino, importancia de la organización del mapuche y su unidad permanente.
1966	Grupo Universitario Indígena o Federación Universitaria Indígena	<ul style="list-style-type: none"> • Jaime Huenchuñir • Vicente Mariqueo • Julio Licanqueo • Pedro Ñancucho • Lorenzo Loncón • Hugo Huilipán 	Su misión es representar a los estudiantes universitarios indígenas. Orientar a la juventud estudiantil para planificar y coordinar las tareas destinadas a trabajar con el campesinado y las comunidades. Difunden la cultura, tradición, arte y folklore mapuche. Reivindican la libertad de detenidos tomarse un fundo en Lumaco (Llanquino, Antileo, Curín, Norín y Raín).

1967	Federación de Estudiantes Secundarios Indígenas	<ul style="list-style-type: none"> Ramón Tranamil 	s/i
1966	Corporación Lautarina de Santiago	<ul style="list-style-type: none"> Carlos Huayquiñir Raín 	Aportar a las comunidades mapuche.
1969	Federación de Trabajadores Agrícola y mapuche Luis Emilio Recabarren	<ul style="list-style-type: none"> Rosendo Huenumán (diputado por el Partido Comunista, electo en 1973) 	La organización promovió la recuperación de las tierras reduccionales.
1969	Confederación de Sociedades mapuche (Integrantes: Unión Araucana, Corporación Lautarina de Santiago, Juventudes de Concepción, Federación Indígena de Panguipulli. A fines de 1970 reunió a más de 45 sociedades)	<ul style="list-style-type: none"> Víctor Mariqueo Juan Huichalaf Juan Cuminao José Cayupi Navarro Guillermo Leñan Ramón Antipán Antonio Painemal Adolfo Antipán Martín Alonqueo Silvia Pichún 	<p>La confederación logró reunir a líderes mapuche de las más variadas tendencias en torno al problema de la tierra y en este caso la Modificación de Ley 14.511.</p> <p>Los congresos realizados se agruparon bajo los siguientes temas: Educación, créditos y ayuda técnica, tierra, vivienda y salubridad.</p>
1969	Corporación de Desarrollo Mapuche (Conjunto de proposiciones de la confederación de sociedades mapuche, que surgen del Primer Congreso Nacional mapuche de Ercilla)	<ul style="list-style-type: none"> Martín Alonqueo 	El proyecto de Ley de creación una Corporación se inspira en las propuestas levantadas por la Corporación Araucana de los años 1930, 1940, 1950. La finalidad era crear una instancia estatal, dirigida por mapuche que buscara solución a los problemas integrales, entre algunos de importancia como poner fin al latifundio "huinca" y al minifundio indígena con la Reforma Agraria.
1972	Organización Unitaria Mapuche	<ul style="list-style-type: none"> Melillán Painemal 	Se constituye a partir del Segundo Congreso mapuche efectuado el año 1972, participando el líder e intelectual mapuche Melillán Painemal.

<p>1975 En 1982 obtiene existencia jurídica</p>	<p>Sociedad Newen (Ong)</p>	<p>s/i</p>	<p>s/i</p>
<p>1977</p>	<p>Centros Regionales Mapuche</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Mario Raymán Gacitúa • Sergio Liempi • Juan Neculmán. 	<p>El Consejo Regional Mapuche se caracterizó por ser una organización por sobre todo integracionista pero también desarrollista. Su objetivo principal fue trabajar para que el Pueblo mapuche se desarrollara y saliera del estado de pobreza. También se afanó en intentar cambiar la educación impartida en las escuelas públicas, para que éstas no continuasen "chilenizando" a los mapuche y de este modo, se integrasen a la sociedad chilena pero con su propia cultura, es lo que llamaron integración con identidad.</p>
<p>1978</p>	<p>Centros Culturales Mapuche</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Melillán Painemal • Mario Curihuentro • Isolde Reuque • José Luis Huilcamán • José Luis Levi • Santos Millao • Juan Huenupi Antimán 	<p>Asumen una posición culturalista frente a la lucha de su pueblo. Queda demostrado por medio de su rechazo permanente a la división de las comunidades indígenas, ya que temían que gran parte de los rasgos culturales mapuche fueran absorbidos en la sociedad chilena.</p> <p>Esta organización reunió a dirigentes que tenían una trayectoria en el movimiento mapuche de antaño y también reunió a jóvenes dirigentes, que hoy en día aún siguen trabajando por el Pueblo mapuche.</p>
<p>1981</p>	<p>Sociedad Araucana</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Luis Colicheo Traipe • Sergio Liempi • Juan Neculmán • Juan Petró Millán • José Cayupi Navarro • Juan Cayupi Yáñez 	<p>Su objetivo fue orientar la causa mapuche en materias económicas, sociales y educacionales. Aspiró a que el pueblo mapuche tuviera un proceso de integración real y efectivo, para liberar de la extrema pobreza a su pueblo e integrarlo al desarrollo económico regional.</p>
<p>1981</p>	<p>Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos mapuche Ad Mapu</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Domingo Gineo • Santos Millao • Ana Llao Llao • Rosamel Melillán • Vilma Maliqueo • Lucía Huenullán 	<p>Ad Mapu lucha para derogar el Decreto Ley que dividía las comunidades.</p>

		<ul style="list-style-type: none"> • Francisco Painevilo • Aurelio Lincoñir • Lucy Traipe • Aucán Huilcamán • José Huenchuán • José Santos Millao • Domingo Gineo • Juan Neculqueo 	
1982	La casa de la Mujer Mapuche (Ong)	s/i	Proyecto abocado a las mujeres campesinas mapuche, en la idea de favorecer su desarrollo y su capacidad de generar recursos a partir del trabajo artesanal.
1986	Nehuén Mapu	<ul style="list-style-type: none"> • Carlos Cariqueo • O'Higgins Cachaña • Ambrosio Millaqueo • Isolde Reuque 	La organización se planteó que su accionar se realizaría en torno a los siguientes objetivos, el reconocimiento constitucional y luchar para recobrar la identidad étnica, cultura y sus tierras.
(1984) 1986	Sociedad Longko Kilapán	s/i	Su acción se desarrolla en el campo de las asesorías, capacitaciones y transferencia tecnológica y también en el terreno de la promoción y el desarrollo de la cultura mapuche y su organización.
1986	Asociación Gremial de pequeños Artesanos y Agricultores Mapuche <i>Choin Folilche</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Mario Curihuentro • José Luis Levi • José Carihuante • Mercedes Aninao • Susana Maqueo • Francisco Alcavil • Frígida Alcavil • Florenzo Quiñehual • Juan Marín • Mario Alecoi • Luis Llanca 	<p>Organización que trabaja en torno a temáticas del desarrollo social. Solicita a las autoridades la suspensión de toda tramitación que tenga que ver con las tierras indígenas, ya que según informó, aún se siguen entregando tierras a particulares y colonos que los legitima como dueños solo por el hecho de ser arrendatario y ocupante durante cinco años.</p> <p>También solicitaron mayor participación del pueblo mapuche, créditos de desarrollo agrícola, salud gratuita, educación bilingüe para todos los chilenos, becas y hogares para los mapuche y un trato con igualdad.</p>

1987	Callfulicán	<ul style="list-style-type: none"> • Mariano Manquel • Emilio Cayuqueo • Juan Quilamán • José Belmar Painequeo • Héctor Lincocheo • Domingo Carilao • Juan Quilamán • José Belmar Painequeo • Domingo Caneullán • Héctor Lincocheo • Guillermo Loncomilla • Augusto Nahuelpán • Juan Quilamán • José Millanao • Carlos Manquitrif • Bernardo Melí 	Sus objetivos fueron lograr "un mínimo de consenso en la defensa de la tierra y la cultura; la oficialización de la lengua mapuche y la elaboración de un proyecto histórico.
1988	Movimiento de Unidad Mapuche Independiente MUMI	<ul style="list-style-type: none"> • Juan Neculmán • Jovino Cayupi • Sergio Liempi • Zenom Leñam⁴⁰ (abogado) • Juan Antonio Cayupi • Sergio Mercado • Lucía Manquepi • Rosendo Huisca 	El objetivo central del MUMI fue constituir una gran fuerza social capaz de hacer valer sus propios puntos de vistas como pueblo, tanto a nivel regional como nacional. La constitución de esta organización responde a la coyuntura política del momento porque se crea previa a las elecciones parlamentarias de 1989, con el objetivo de tener diputados mapuche en el parlamento chileno para que representen al pueblo Mapuche.
1987	Lautaro Ñi Ayllarehue ⁴¹	<ul style="list-style-type: none"> • Juventino Velázquez • Lorenzo Boroa • Arnoldo Ñanculef 	Esta organización reivindica la autonomía, la defensa y ampliación de las tierras mapuche, la educación intercultural bilingüe, el desarrollo del pueblo mapuche y la valorización de la cultura y las tradiciones de su pueblo.

⁴¹ Además de Lautaro Ñi Ayllarehue, “se comienzan a gestar agrupaciones de carácter local, aparecen organizaciones sectoriales como Rehue de Lautaro; Raquidum de Imperial; Nehuen Mapu de Osorno; Asociación Nacional mapuche de Arauco. En Santiago Folilche Aflai y Meli Witran Mapu. También se fortalece la organización ancestral Huilliche, Junta de Caciques del Butahuillimapu de Valdivia, Osorno y Chiloé”, (Levil en CHM, 2012, p. 239).

1989	-	<ul style="list-style-type: none"> Francisco Huenchumilla Jaramillo (Diputado por el Partido Democracia Cristiana, electo 1989, 1993, 1997) 	Abogado, académico y político. Desde el 11 de marzo de 2014 asume como Intendente de la región de La Araucanía (segundo gobierno de Michelle Bachelet), siendo en este mandato que pide perdón al pueblo mapuche a nombre del Estado de Chile. Ministro Secretario General de la Presidencia el año 2004 (gobierno de Ricardo Lagos) y alcalde de la ciudad de Temuco el año 2008.
1989	Partido por la Tierra y la Identidad (PTI)	Cuentan con participación de Aymará, Licán Antay y Rapa Nui	Partido de transición a la democracia. Se constituye desde Callfulicán que comenzó a proclamar un discurso de independencia política y autoidentificación-afirmación, el que finalmente termina en la creación del PTI.
1989	Sociedad Pelondugun (Ong)	s/i	Su acción cubre los campos de asesorías, capacitaciones, apoyo y fomento a la producción mapuche, así como investigación científica sobre la realidad mapuche y la edición de publicaciones.
1989	Centro de Estudios y Documentación mapuche Liwen (CEDM-Liwen)	<p>1º Etapa:</p> <ul style="list-style-type: none"> José Marimán Alfonso Cayul Rubén Sánchez Pedro Marimán <p>2º Etapa:</p> <ul style="list-style-type: none"> Elicura Chihuailaf Pablo Marimán <p>3º Etapa</p> <ul style="list-style-type: none"> María Inés Cayumil Soledad Millacura Víctor Naguil José Ancán 	Su preocupación fue la constitución de un centro de documentación sobre la temática mapuche y étnico nacional, y la reflexión política de la situación de dominación en que viven los mapuche.
1989	Aukin Wall Mapu Ngulan Consejo de Todas las Tierras	<ul style="list-style-type: none"> Aucán Huilcamán como Werken de un conjunto de Lonkos. 	Desarrollan propuestas al gobierno y establecieron cuál será la plataforma de trabajo que desarrollarán desde entonces. Plantearon dar a conocer su vigencia como estructura organizacional histórica, recobrar la justicia, el territorio y la autonomía que tuvieron en el pasado.

1990	Comisión Nacional de Pueblos Indígenas de Chile	<p>Integrada por:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Callfulicán • Choin Folil Che • Asociación mapuche Arauco • Organizaciones urbanas de Santiago: • Liga Araucana • 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 • Junta de Caciques Butahuillimapu, Osorno, Chiloé • Representaciones Aymaras, Atacameñas y Rapa Nui 	<p>Tiene raíces que vienen desde Ad Mapu en adelante. Es una supraorganización que involucra otros pueblos. Trabajaron en la propuesta constitucional de pueblos indígenas</p>
1990	Pegún Dungún	<ul style="list-style-type: none"> • José Huenchunao • Adolfo Millabur • Arturo Millahual • Ana Colipi (QEPD) • José Linco • Iván Carilao Ñanco • Pascual Levi 	<p>Formación cultural y apoyo a estudiantes de enseñanza media. Desarrollan propuestas al gobierno y promueven la Educación Intercultural Bilingüe, además de la interculturalidad nacional. Organización asociada a las identidades territoriales mapuche.</p>
1991	Futa Trawun Kiñewan Pu mapuche Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas	<ul style="list-style-type: none"> • Integrada por: Centros Culturales mapuche, Ad Mapu, Nehuén Mapu, Callfulicán, Choin Folilche, Lautaro Ñi Ayllarehue y Asociación mapuche Arauco. • Su secretario fue Aroldo Cayul 	<p>En esta organización participaron las entidades mapuche que estuvieron de acuerdo con el nuevo Gobierno en democracia y que trabajaron en conjunto con la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI).</p>

1997-2004	Asociación de comunidades Ñancuqueo de Lumaco	<ul style="list-style-type: none"> • Alfonso Reimán Huilcamán • David Bulnes • Dina Cayuqueo • María Teresa Panchillo • Galvarino Reimán • Marco Nahuelcheo 	<p>Comuna de Lumaco, La Araucanía, Territorio Nagche. Abarcó 47 comunidades de Lumaco, Traiguén, Purén, Los Sauces, Collipulli, Ercilla, Galvarino, Curacautín y Victoria</p> <p>La asociación surge como una asociación independiente, orientada a representar los intereses del Pueblo mapuche respecto del acceso a los recursos naturales.</p> <p>Desde ahí se orienta al ámbito político a través de la movilización social para obtención de recursos naturales y generación de espacios de negociación en instancias gubernamentales.</p>
1997	Coordinadora Arauco Malleco-CAM	<ul style="list-style-type: none"> • José Huenchunao • Pascual Pichún • Víctor Ancalaf • Aniceto Norín • Antonio Fren • María Llanquileo • José Remigio Chureo • Pedro Cayuqueo • Héctor Llaitul 	<p>La Coordinadora se destaca en sus orígenes por asumir una posición de tipo Culturalista y Nativista, basándose en la importancia de la tierra para la continuidad de su cultura.</p>
1998	Identidad Territorial Lafkenche	<ul style="list-style-type: none"> • Adolfo Millabur • Iván Carilao Ñanco • José Linco 	<p>Trabajan principalmente en la región del Biobío, identificándose con los mapuche Lafkenche que habitan esas tierras, reivindicando tierras que se enmarcan dentro de los límites territoriales de los Lafkenche, por el oeste de la zona costera de la región del Biobío hasta llegar a los bordes de la cordillera de Nahuelbuta.</p>
2001	Ayllarehue Wenteche de Truf Truf	<ul style="list-style-type: none"> • José Quidel • Ionkos de Truf Truf 	<p>Esta organización protagonizó la primera ocupación pacífica del fundo Santa Ana, de la familia Escala, y el fundo Santa Margarita de la familia Luchsinger.</p>
2002	Coordinadora de Identidades Territoriales Mapuche	<ul style="list-style-type: none"> • Pablo Marimán 	<p>Hoy se centra casi únicamente en la comunidad Temucuicui tradicional.</p>
2005	Partido Wallmapuwen	<ul style="list-style-type: none"> • Danko Marimán • Isabel Canet • Gustavo Quilaqueo • Claudio Curihuentro • Santiago Millalen • Daniel Monroy 	<p>Partido autonomista que se plantea en la base territorial del <i>Gulumapu</i> (país mapuche de Chile) constituido desde el Biobío hasta Chilwe. Trabajamos para descentralizar el Estado y lograr un estatuto de</p>

		<ul style="list-style-type: none"> • Mario Nahuel • César Illanes 	autonomía que nos permita mejorar las condiciones sociales para nuestra gente. No somos un partido étnico, sino una alternativa para toda la población de nuestra región.
2009	Alianza Territorial Mapuche	<ul style="list-style-type: none"> • Liderados por lonko tradicionales • Ñizol longko Juan Catrillanca Antín • Mijael Carbone Queipul, werken • Jorge Calfuqueo 	Organización de corte tradicional que ha liderado varias movilizaciones. Esta organización nace al alero de la Comunidad Tradicional de Temucucui y llegó a reunir a diversos territorios, siendo la alianza con las comunidades del Budi su fuerte.
2011-2013	Federación mapuche Estudiantes (FEMAE)	<ul style="list-style-type: none"> • José Ankalao • Pablo Millalén 	Organización de estudiantes mapuche que se define como un organismo y red autónoma compuesta por estudiantes de educación superior y enseñanza media cuyo fin es contrarrestar el fuerte desarraigo cultural y político que sufre el estudiantado en la educación formal que ofrece el Estado de Chile
2012	Corporación de Desarrollo de Profesionales Mapuche - ENAMA	<ul style="list-style-type: none"> • Pedro Cayuqueo Millaqueo • Richard Caifal Piutrin • Gloria Callupe Raín • Nury Painiqueo 	<p>ENAMA, Corporación de Profesionales mapuche, es una entidad de derecho privado, sin fines de lucro, fundada el año 2011 en Temuco. Busca, mediante sus diversas iniciativas y proyectos, impulsar el desarrollo integral mapuche, incidir en el debate público y contribuir con sus acciones a la construcción del Chile Plurinacional del Siglo XXI.</p> <p>A partir de las actividades de esta corporación se han constituido varias otras, basándose en el perfil de profesionales mapuche: Corporación Trawün; Corporación Kilamallin; Chile Intercultural.</p>

Fuente: Elaboración Propia⁴²

⁴² No es de la finalidad de esta tesis trabajar en profundidad sobre las organizaciones mapuche que surgieron inmediatamente después a la invasión de La Araucanía. Se utiliza aquí para presentar un contexto amplio a la hora de hablar de reconocimiento en la sociedad chilena, para se considere este horizonte de tiempo. La información que se presenta surge de distintas fuentes de información: Libro Organizaciones, Líderes y contiendas mapuche. 1900-1970 de Foerster y Montecinos; Tesis el Movimiento Mapuche en Chile. 1977-2000, M. Mella A.; Artículo La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulan y Transición democrática en Chile Nuevo ciclo reivindicativo mapuche? de José

Sorprende como antes de que concluyera el proceso reduccional, alrededor del año 1930, emergieron agrupaciones de mapuche quienes, organizados, se ocupan de problemáticas que enfrentan como sociedad indígena arrinconada, derrotada militarmente y empobrecida. Antes de que concluyera el proceso reduccional, se habían presentado ante los tribunales “1.219 juicios por recuperación de tierras comunales, es decir, más de un tercio de las reducciones estuvieron afectas a esta expoliación” (Foerster y Montecinos, 1988). Siguiendo a Ancán, la Tabla N° 3 es el reflejo de las expresiones organizadas de un pueblo nación (2012).

Según Foerster (2003), de 1910 en adelante, la relevancia de la ley era notable en la dirigencia mapuche, lo que tiene expresión en su participación política en las cámaras legislativas, dando luces de saber moverse en el marco del Estado nación. Asimismo, observa que se aprecia al Estado como una instancia mediadora y de síntesis, que se recurre “a él y solo a él” en caso de conflicto y reparación. Esta apreciación se aleja de la visión que se presenta en esta investigación porque la trayectoria mapuche en la relación intercultural que se da en el plano político, tanto con los españoles y luego con los chilenos, ha demostrado, sobre todo, que la sociedad mapuche posee una inigualable capacidad de adaptación en las diferentes esferas de poder con las que se han encontrado. Muchas de las veces instrumentalizando incluso al Estado a través de sus instituciones y partidos políticos, con el fin de alcanzar sus propios objetivos.

Bengoa acuña la denominación de este periodo como la “integración respetuosa”, refiriéndose al temprano proceso de la sociedad mapuche por ser parte de la vida social y política chilena, asumiendo las instituciones *winca* (no mapuche), reproduciéndolas y

Marimán; Libro Diario del Presidente de la Federación Araucana, Manuel Aburto Panguilef, A. Menard; Libro Venancio Coñuepan. Ñizol Longko y líder político mapuche del S. XX de José Ancán. ¡...Escucha Winka...! Sociedad Mapuche Contemporánea Rodrigo Levil Chichahual. Además, fueron fundamentales las conversaciones con los amigos Pedro Cayuqueo, Fernando Pairicán, Pablo Marimán, Pascual Levi Curriao y José Ancán Jara.

Otras referencias no incluidas en esta tabla podrían ser: el Hogar mapuche Las Encinas (1997); mapuche 2000 (efímero referente electoral de la Concertación, liderado por Hilario Huirilef); Coordinadora de Hogares mapuche (2002); COTAM, grupo de trabajo mapuche en Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2001); Coordinadora de Organizaciones mapuche - COM (coyuntural, elaboró la propuesta mapuche a Bachelet el año 2008). Comunidad de Historia Mapuche (2010); Asociación de Alcaldes Mapuche (2013).

resignificándolas en el ámbito indígena. Para Bengoa, “los mapuche han tratado de acercarse al Estado desde hace muchos años. Y el Estado ciertamente no los ha escuchado” (2007, p. 102). Pavez (2008) por su parte, demostró a través de la recopilación temprana de cartas mapuche (siglo XVI al XIX) que estos se aproximaban a las diferentes esferas de poder con distintos instrumentos para lograr una comunicación intercultural.

f. Dinámicas políticas mapuche en el siglo XX

Durante los años cuarenta fueron frecuentes las peticiones de justicia y las demandas interpuestas al Ministerio de Tierra y Colonización de parte de organizaciones mapuche, quienes realizaban incesantes declaraciones, anuncios de marchas y reuniones. En este periodo, la discusión de estos se orientó a ciertos aspectos fundamentales para la sociedad mapuche, como la derogación del proyecto de ley de división de las comunidades, las consideraciones sobre las aspiraciones de la “raza mapuche” (como se hablaba en ese periodo), la restitución de las tierras usurpadas, la entrega de medios necesarios para trabajar la tierra y la necesidad de re-mensurar los fundos ubicados en las zonas aledañas a las propiedades indígenas, entre otras materias más.

Cuando el Presidente Carlos Ibáñez del Campo consigue la Presidencia de Chile, Venancio Coñuepan⁴³, siendo miembro del Partido Conservador, asume el Ministerio de Tierras y Colonización entre los años 1952 y 1953. Otros integrantes de la organización Corporación Araucana también se desarrollaron en cargos de importancia política, como Romero y José Cayupi, que fueron elegidos diputados. Asimismo, varios dirigentes de la Corporación, ocuparon cargos en gobernaciones, cuando este partido era considerado como el más poderoso del país. Huentequero, miembro de la Corporación Araucana, expresa: “El partido

⁴³ José Ancán comenta, “...la gente percibía a Venancio Coñuepan como portador de tres importantes atributos impregnados de poder y prestigio en los preceptos ancestrales mapuche. Venancio era a la vez descendiente directo por herencia familiar de ñizol longko (jefe principal), ñlmen (prestigioso y acaudalado) y wewpife (buen orador). Tales facultades otorgaban una incontrarrestable carga de prestigio y poder material simbólico que por otra parte encontraba su contraparte por su ascenso y reconocimiento social dentro de la sociedad regional de su tiempo, le eran reconocidas incluso por partidarios y detractores, ya sea que fueran estos mapuche o no” (Ancán, 2012, p. 51).

Conservador era el más poderoso en nuestro país... entonces si nosotros queríamos pactar con alguien... ¿cómo íbamos a ir al partido Socialista en ese tiempo, o al partido Comunista? [...] que no tenían ningún poder acá... entonces nosotros llegábamos a pactar con los que tenían más poder, para lograr alcanzar algo de ese poder... y eso fue lo que nunca entendieron nuestra gente...” (Ancán, 2012, p. 51).

En la década de los sesenta, la coyuntura de la Reforma Agraria tuvo en el país una fuerte repercusión en la situación de los mapuche del sur de Chile. Las políticas indigenistas ya eran vistas con descrédito y las alianzas mapuche con los partidos políticos tradicionales respondieron solo a sus intereses. Venancio Coñuepan dejó de recibir el respaldo de los miembros del Partido Conservador por apoyar la Reforma Agraria, repercutiendo a la vez, en el liderazgo de la Corporación Araucana dentro de la sociedad mapuche.

En los sectores rurales emergieron nuevas organizaciones mapuche que aprovecharon esta coyuntura para cambiar las precarias condiciones de vida de su sociedad. Para Ancán, “en el recuento de los hechos noticiosos del periodo, las diversas recuperaciones de tierras impulsadas por esta organización, especialmente en los años 1961 y 1962, ocupan un destacado lugar. Las recuperaciones de tierra, muchas de ellas terminadas en violentos desalojos, pasan a ocupar el protagonismo noticioso que antes tuvieron otras manifestaciones. Creemos que fue en este periodo cuando se inaugura un discurso que ve en estas recuperaciones la única forma viable de hacer realidad las antiguas reivindicaciones de mayor cabida territorial, situación que ya había hecho crisis en muchas reducciones” (Ídem, p. 68).

En 1967 se dicta la Ley de Reforma Agraria N° 16.640 con los siguientes eslóganes, “la tierra para el que la trabaja, decían los inquilinos de los fundos, «devolución de las tierras usurpadas», decían los mapuche, que habían sido expulsados de los fundos, los que formaban parte de sus tierras antiguas” (Correa en Azkintuwe especial. 11 de septiembre de 2013, p. 12). En 1968, durante el gobierno del demócrata cristiano Eduardo Frei Montalva, se realizó

un congreso en la comuna de Ercilla⁴⁴. A este congreso asistieron parte importante de las nuevas organizaciones campesinas y es en este encuentro que se plantea la formulación de una “ley indígena que permitiera el desarrollo de las comunidades” (Bengoa, 2007 p. 141).

En 1972 se iniciaron las tomas de tierras mapuche en la provincia de Arauco, justo antes de asumir Salvador Allende a la presidencia de la República. En esta ocasión, Allende fue recibido en medio de un clima de confrontación social, en tanto que los latifundistas defendían sus tierras como fuera, y sectores mapuche y campesinos se organizaban para la recuperación de los fundos a través de los Centros de Reforma Agraria. En Temuco se efectuó el “segundo congreso mapuche”, donde nuevamente se plantea la necesidad de contar con una ley indígena (la que finalmente se promulgó el 15 de septiembre de 1972, la Ley N° 17.729, de Salvador Allende). Según Bengoa, “ha sido una constante a lo largo de su historia –y de la historia de las relaciones con el Estado- que siempre haya dos facciones, la que acepta el camino de las leyes y la que no acepta y continúa por la vía de los hechos (...) Algo así pasaba en el verano del año setenta y uno, recién elegido Allende, en que un amplio sector fijaba los marcos para el desarrollo de una política indígena basada en la participación en la Reforma Agraria y en un fuerte apoyo a la educación, y otro sector actuaba en los hechos, formando comandos campesinos, tomándose los predios de la zona, y privilegiando el enfrentamiento” (2007, p. 150). Esta ley solo alcanza a tener vigencia cerca de un año, por la irrupción del golpe militar de Pinochet que la deja luego sin efecto.

Después del golpe militar se inicia la contrarreforma agraria, proceso que tuvo varias consecuencias como revocar los acuerdos expropiatorios y la devolución de las tierras recuperadas por las comunidades mapuche (muchas de estas tierras fueron luego traspasadas a empresas forestales). Fue un retroceso en materia de legislación indígena, repercutiendo en la desarticulación del movimiento indígena por las medidas represoras que adopta la dictadura, y más adelante, a través de la dictación del Decreto de Ley N° 2.568 de 1979. Esto último, a diferencia de lo que se venía gestando con Allende, impulsó la división y liquidación de las comunidades mapuche, legitimando la propiedad privada al interior de los

⁴⁴ La misma comuna que hoy en la actualidad es signada como zona de conflicto por los medios de comunicación.

títulos de merced (Espinoza y Mella, 2014). Se trata de un hito en el no reconocimiento mapuche, “pues tal como lo planteaba el Ministro de Agricultura de la época, la nueva ley implica un nuevo enfoque: en Chile no hay indígenas, son todos chilenos (Rupailaf. 2002)” (Ídem).

En la dictadura militar, se desencadenó una extrema persecución a los mapuche antes movilizados (Morales, 1999). Así lo consigna el informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, donde se indicó que fueron 136 mapuche muertos o desaparecidos en este régimen (Gobierno de Chile, ICVHNT, 2003, p. 92). Sumado a la generación de políticas de carácter etnocida, orientadas a no diferenciar étnicamente a la población constitutiva del país. Al respecto, Urrejola (2002), comenta que el proceso de división de la propiedad comunitaria de la tierra, tras la aplicación del D.L 2.568 (1979), se fundamentó en “un hecho erróneo, que fue la transformación fáctica del terreno (los goces de las familias mapuche) que era equivalente a la idea de propiedad privada individual, al estilo del Código Civil. En el concepto mapuche, una persona tendría más bien un usufructo de la tierra, que recibió de sus padres y debe entregarle a su descendencia o a sus parientes. La tierra vendría a ser en último término, patrimonio del linaje” (p. 114).

Durante la dictadura, los mapuche que antes participaron en la Reforma Agraria y que se vincularon a organizaciones o partidos políticos, sufrieron el asesinato, exilio y la persecución. Se repliegan en las reducciones hasta que nuevamente se reorganizan y aparecen en escena. Esta vez bajo el alero de la Iglesia Católica, la Fundación Instituto Indígena y con el acompañamiento de un equipo de profesionales interdisciplinarios e interculturales, vinculados al Obispado de Temuco, que entonces, era de responsabilidad de don Sergio Contreras. A través de esta articulación, se crearon vínculos con otros países como Alemania, que aportaba ayuda social al pueblo mapuche desde la Iglesia Católica. Se capacitaron a hombres y mujeres mapuche, en derecho internacional, pluralismo jurídico y liderazgo, al mismo tiempo en las regiones del Biobío, La Araucanía y en ese entonces, la región de Los Lagos. En estas actividades participó activamente Melillán Painemal, un importante dirigente mapuche que durante la Unidad Popular lideró congresos y supra organizaciones indígenas. Melillán Painemal cumplió un papel fundamental en la rearticulación del movimiento

mapuche. Se reunían con frecuencia en la casa del Obispado de Temuco con el propósito de trabajar para contrarrestar las políticas asimilacionistas de la dictadura, que, entre otras cosas, operaba con la lógica de liberalización de la propiedad de la tierra, vulnerándose, una vez más durante este siglo, la situación del pueblo mapuche en el país.

La discusión jurídica e ideológica se ha enmarcado en la ya clásica discusión sobre la forma que debe tener la propiedad de la tierra indígena. Los liberales, defensores de la igualdad de lo indígena frente a la ley, apelan a la individualización de la propiedad de la tierra, de manera tal, que libremente su propietario definiera el uso y destino que le quisiera dar. En cambio, los sectores conservadores, temían que la supuesta igualdad indígena frente a la ley de mercado, terminase por producir su total enajenación, de modo tal, que sus posturas apuntaron a la protección de la propiedad, salvaguardándola bajo la figura de administración comunitaria, tal como se presenta en la siguiente tabla.

Tabla 4 - Leyes indígenas y materias relativas a la propiedad de la tierra indígena, siglos XIX Y XX.

AÑOS Y LEYES	CONTENIDO
Decreto del 1º de julio 1813	Ley Liberal. "Formar villas, liquidando los pueblos de indios sobrantes, mediante el remate público de sus tierras y el traslado de sus habitantes. Art. 11; Los indígenas pasarán a residir en villas formales, gozando de los mismos derechos sociales de la ciudadanía que corresponde al resto de los criollos" ⁴⁵ .
Ley del Año 1852	Ley Liberal. "Ocupar los territorios al sur del Biobío y regularizar la situación jurídica de las tierras ocupadas. Se crea la provincia de Arauco, se autoriza al Presidente de la República reglamentar las fronteras y protección de los indígenas para proveer a su más pronta civilización" ⁴⁶ .
Decretos de los años 1853, 1855 y 1856	Ley de Protección. Modificar la anterior política del Estado, para dictar una legislación proteccionista, que pone término a la igualdad jurídica entre indígenas y no indígenas, estableciendo su incapacidad de celebrar actos y contratos (Urrejola, 2002).

⁴⁵ Urrejola, A. CVHNT-GTDER, 2002/014

⁴⁶ Ídem. Urrejola señala que en este periodo se establece la incapacidad jurídica de los indígenas, frente al Estado que intenta imponer y asimilar un derecho único y común, respecto de quienes tienen una historia y cultura diferente.

<p>Entra en vigencia el Código Civil Año 1857</p>	<p>El Código Civil establece el sistema de propiedad inscrita. Si no se inscribe una propiedad exigida por la ley, no es poseedor del derecho de la propiedad. La vigencia del Código civil tuvo graves repercusiones para los mapuches, porque gran parte de sus propiedades ancestrales habían sido ocupadas por chilenos, siendo inscritas por estos a su nombre (Ídem).</p> <p>Además que es el código Civil el que impone un conjunto de normas que no consideran el derecho consuetudinario indígena, siendo reglamentado, los ámbitos del derecho de familia, sucesión por causa de muerte, todo por el Código Civil.</p>
<p>Año 1866 (1874-1883) Reducción</p>	<p>Ley de Ocupación. Dictación de leyes que declaran todas las tierras del sur del río Malleco como fiscales, para luego reducir y delimitar a los mapuche s (Entrega de títulos de Merced) y entregar gran parte de ellas a particulares (Ídem)⁴⁷.</p>
<p>Año 1874</p>	<p>Ley de Protección.</p> <p>Dictación de normas que dictan el otorgamiento de poderes y que establece la prohibición de los intendentes, gobernadores y autoridades que ejercen cualquier poder sobre los indígenas. Se extiende la prohibición de enajenar a los contratos de hipoteca, anticresis, arrendamientos y cualquier otro acto o contrato sobre terrenos situados en territorio indígena (Ídem).</p>
<p>Ley 14.298 Año 1925</p>	<p>La Ley de Propiedad Austral se dicta dada la situación de conflicto de tierras en el sur. Art. N° 2, esta ley no comprende a los indígenas, a quienes se continuará radicando conforme a leyes vigentes. Se excluye a los indígenas la posibilidad de optar a nuevos territorios que se estaban entregando en colonización (Ídem).</p>
<p>Ley 4.169 Año 1927</p>	<p>Ley Liberal.</p> <p>La primera ley indígena que termina con la radicación de los indígenas y plantea la división forzada de las comunidades (Bengoia, 2000; Urrejola, 2002) Establece el Tribunal Especial de División y determinó el procedimiento. Reconoce en su artículo N° 5, como la base de la partición de la comunidad el título de merced. Esta ley facultaba a los indígenas solicitar la restitución de las partes usurpadas correspondiente al título de merced, dado que la enajenación o gravamen estaba condicionada a 10 años (Urrejola, 2002). No obstante, gran parte de la enajenación fraudulenta proviene de la aplicación de esta ley.</p>
<p>Ley 4.802 Año 1930</p>	<p>Suprime la comisión radicadora de indígenas, cesando las radicaciones y la entrega de títulos de dominio a favor de los indígenas. Si optaban por las normas del D.S 1.600, debían conocer el contenido de la existencia de la ley o tener patrocinio.</p> <p>Crea cinco juzgados de indios, en el que los jueces tenían atribuciones de árbitros en la tramitación de los juicios que les encomendaba la ley (Urrejola, 2002).</p>
<p>D.S 1.600 Año 1931</p>	<p>Se fija texto definitivo sobre constitución de propiedad austral. El art. 2 dispuso que se continuaran radicando con arreglo a las leyes vigentes sobre la materia, sin perjuicio que pudieran acogerse a esta ley (Ídem).</p>
<p>Decreto de Ley 4.111 Año 1931</p>	<p>Refunde leyes de 4.169 y 4.802. Para Urrejola, el único cambio significativo fue que la división de las comunidades procedería ya no de oficio, sino cuando lo solicitase la tercera parte de los comuneros. El juez formaría una hijuela para cada familia que figure en el título de merced,</p>

⁴⁷ Durante la dictación de las leyes de reducción, sostiene Urrejola que, la aplicación de las leyes se realiza recién en la década del 1880, porque antes los mapuche generaron resistencia. En este proceso la Comisión Radicadora prácticamente no llegó las provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue, manteniendo vigente los títulos de Comisario entregados por la Corona española a fines de siglo XVIII

	las personas consideradas como ausentes por dicha ley se les entregaría sus derechos en dinero ⁴⁸ .
Año 1934	Deroga y se puso fin al principio de integración de la sociedad mapuche por medio de la división de las comunidades.
Año 1942	Comienza nuevamente la discusión parlamentaria acerca de la división de las comunidades.
Año 1953	Se crea la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Colonización y Tierras. El objetivo fue aplicar las políticas contenidas en las leyes de 1931 y sus modificaciones (Bengoa, 2000; Urrejola, 2002). La Dirección podía dividir las comunidades cuando la mayoría de sus integrantes lo solicitasen; expropiar predios para ser restituidos a los indígenas; proceder a la radicación de indígenas en terrenos fiscales. También reconoce la existencia de las comunidades indígenas, sin legislar en detalle cuáles serían sus funciones y derecho.
Ley 14.511 Año 1961	Conjunto de disposiciones legales que se ordenan y funden en la ley 14.511, que rige la cuestión indígena durante la década del '60. Ley que mantiene la idea de la división de las comunidades. Su art. 70 establece un sistema para la recuperación de las tierras a través del Juzgado de Indígenas, reconociendo el Título de Merced (Urrejola, 2002)
Año 1966	Inicio discusión formulación de Ley Indígena.
Año 1969	Primer Congreso mapuche en comuna de Ercilla (región de La Araucanía) Se decide modificación anterior ley y creación de una comisión de redacción de nueva ley.
Año 1970	Segundo Congreso mapuche en la ciudad de Temuco (región de La Araucanía). Se aprueba borrador de proyecto y es entregado a Presidente de la República Salvador Allende.
Ley 17.728 Año 1972	Ley Indígena sobre redistribución de tierras entregadas en Reforma Agraria y sobre creación de Departamento de Asuntos Indígenas en Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) Urrejola comenta que será la primera vez que en un cuerpo legal se refiera y defina a los indígenas independientes de sus tierras. La cuál se expresa así: "Son indígenas aquellas personas que habitando en cualquier parte del territorio nacional, formen parte de un grupo que se exprese habitualmente en idioma aborigen y se distingan de la generalidad de los habitantes de la Republica, por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de grupos autóctonos del país (2002).
Año 1973	Después del Golpe Militar, la ley 17.728 queda inoperante (Ídem).

⁴⁸ Cabe recalcar la información destacada por Urrejola, donde dice que "la mayor cantidad de litigios por usurpaciones de tierras indígenas proviene de las comunidades divididas por las leyes de 1927 y 1931. Al dividirse las comunidades, y otorgarse títulos individuales de dominio, se produjeron ventas fraudulentas, ventas bajo presión, arriendos transformados en compras y ventas y todo tipo de latrocinios. Las comunidades divididas de la Provincia de Arauco y Malleco son hoy por hoy las que tienen mayores conflictos de esta naturaleza". Esta información la extrajo la autora de un documento de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas CEPI, correspondiente al año 1990, en donde además se recalca que el objetivo de estas transformaciones era el de superar la pobreza de estas comunidades. Hoy, al año 2014, el diagnóstico sigue siendo igual.

<p>Año 1979</p> <p>Decreto Ley 2.568 (2.750)</p>	<p>Deroga ley anterior que reconocía la propiedad comunal o reduccional de los indígenas. Divide la propiedad comunitaria de la tierra y establece que sus ocupantes son particulares: "Las hijuelas resultantes de la división de las reservas dejarán de considerarse tierras indígenas e indígenas sus dueños y adjudicatarios".</p> <p>Suprime las funciones del Instituto de Desarrollo Indígena y es el Departamento de asuntos indígenas del Instituto de Desarrollo Agropecuario, INDAP, el que se hará cargo de la aplicación del Decreto de Ley 2.568⁴⁹.</p>
<p>Año 1993</p> <p>Ley Indígena 19.253</p>	<p>Ley Indígena gobierno de Patricio Aylwin A.</p> <p>Establece normas sobre protección fomento y desarrollo de los indígenas. Art. N° 1: El Estado Reconoce que los indígenas de Chile son 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.</p>

Fuente: Construcción propia sobre la base de distintas fuentes.

g. Organizaciones mapuche en la década del '80

Centros Culturales Mapuche fue el nombre que adquirió la organización que se rearticuló bajo el paraguas de los Obispos de la zona Sur, que años más tarde, pasó a llamarse Ad Mapu. En aquel entonces, los Centros Culturales Mapuche o Ad Mapu, congregaron a un importante grupo de líderes de distintas zonas del Gulumapu quienes se organizaron, entre otras cosas, para resistir la enajenación de las propiedades comunitarias que promovía el gobierno militar con la difusión y la aplicación del Decreto de Ley N° 2.568, del año 1979. Ad Mapu operó bajo las mismas directrices hasta el año 1984 cuando, por diferencias políticas, empieza a subdividirse, primero en la organización Nehuén Mapu y luego en Calfulicán. Estas últimas organizaciones tuvieron una importante presencia en el movimiento mapuche de los ochenta y noventa.

La administración del régimen militar, con el fin de contrarrestar el desenvolvimiento de Admapu y otras organizaciones contestatarias, creó los Consejos Regionales Mapuche, una

⁴⁹ Urrejola citando a la Comisión Chilena de Derechos Humanos, señala que entre los años 1979 y 1986 se dividieron un total de 1.739 comunidades, es decir, el 59,6% del total existente entre las provincias de Arauco y Osorno. Por otro lado, el alcalde de la Araucanía del año 1987, Oscar Manquilef, señala en el periódico El Diario Austral de Temuco que desde el año 1979 al año 1987 se entregaron 74.000 títulos de dominio (Mella, 2001, P. 87)

organización indígena funcional al régimen que buscó articular las comunidades para operar en torno al logro de sus objetivos. Los Consejos Regionales Mapuche se orientaron a la idea de progreso desde un enfoque occidental, a la asimilación cultural y la liberalización de la propiedad comunitaria de la tierra. El éxito de esta gestión se plasmó en la presencia piramidal de los Consejos Regionales en las comunas, provincias y regiones del centro sur del país, con representación desde el Biobío a Los Lagos. El discurso de los Consejos Regionales Mapuche se orientó a deslegitimar las declaraciones y acciones de las organizaciones mapuche opositoras al régimen, desconociendo su representatividad y cuestionando la orientación “política” de izquierda que adoptaron. Paradójicamente el gobierno militar, nunca o casi nunca consideró los intereses del Consejo Regional Mapuche en materia indígena (Mella, 2001).

El Consejo Regional Mapuche coexistió con la organización Sociedad Araucana. Esta última entidad, estuvo integrada por profesionales mapuche que se desarrollaron a la usanza de las organizaciones más conservadoras de su sociedad de principio de siglo XX, adoptando la modalidad de funcionamiento de las organizaciones chilenas. Se debe destacar que la entidad mencionada, siendo también cercana al gobierno militar, presentó incansablemente propuestas de desarrollo para el pueblo mapuche en concordancia a lo que sentían era su identidad cultural. No obstante, tampoco incidieron en la visión que adoptó la dictadura militar sobre los asuntos indígenas.

El mayor triunfo comunicacional de la dictadura en los temas indígenas, fue haber profundizado una visión folclórica y estereotipada de la sociedad mapuche a nivel nacional, invisibilizándoles como sujeto de derecho individual y colectivo, y realizando la segunda más grande enajenación de la propiedad de la tierra mapuche impulsada por el Estado (con el DL 2.568 de 1979), cien años después del inicio de la radicación del siglo XIX.

Para el plebiscito de 1988, se constituyeron muchas organizaciones mapuche e indígenas en el país, las que interactuaron con los representantes políticos que comienzan a dar un nuevo curso al proyecto de sociedad democrática. En este contexto, en el año 1988, se congregaron en la comuna de Nueva Imperial, representantes indígenas del país (principalmente del

pueblo mapuche) con el entonces candidato presidencial Patricio Aylwin Azocar. Con él, suscribieron un compromiso de apoyo recíproco para el desarrollo de políticas indígenas que recogieran las necesidades, demandas y reivindicaciones políticas y socioculturales de todos los pueblos originarios de Chile. Los temas más importantes abordados en este encuentro fueron: la instauración de una institucionalidad a cargo de la ejecución de políticas indígenas en el país (la Comisión Especial de Pueblos Indígenas -CEPI y luego la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena - CONADI); la compra de tierras para las familias y las comunidades (reducciones) mapuche; y, la aprobación de una Ley Indígena 19.253 (1993) que reconoce la existencia de culturas y etnias originarias del país.

Cayuqueo (2016), señala críticamente que parte del origen del actual conflicto mapuche se encuentra en el no cumplimiento de la promesa de campaña realizada en el Pacto de Nuevo Imperial, que fue interpretado como una traición al movimiento indígena. Para el mencionado autor, “no pasó mucho con lo pactado solemnemente en Nueva Imperial. Sí, se legisló una nueva Ley Indígena y se creó la actual Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Pero aquello, seamos serios, ya existía como institucionalidad pública desde comienzos del ‘50. CONADI antes se llamó Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN, 1953-1972) y después Instituto de Desarrollo Indígena (IDI, 1972-1978). Lo mismo aconteció con la ley promulgada el año 1993; una reedición de anteriores textos legales, el último promulgado por la UP en 1972. Fue en síntesis lo único que hizo Aylwin en materia indígena; reedificar aquello que los militares habían desmantelado. Y no digamos que de la mejor forma. Recuerden que todo se hizo “pactando”. O lo que es lo mismo, en la medida de lo posible” (2016).

Para Foerster (2003), es en la década del ochenta cuando el movimiento mapuche levanta un tipo de demanda al Estado de Chile y a los organismos internacionales por una forma de reconocimiento que antes no estaba presente en el país: ser reconocidos como un pueblo distinto del chileno (pp. 7-9). Esta demanda de inclusión, tiene luego una expresión política en 1993 con la aprobación de la Ley Indígena y, desde entonces, con el desarrollo de las políticas indígenas.

Lo que Foerster no desarrolla dentro de este análisis es el alcance social que puede adquirir el reconocimiento al situarlo solo en el planteamiento y recorrido de las políticas indígenas. Porque deja de observar todo lo que emergió de las relaciones interétnicas que se producen en los diferentes espacios de la sociedad nacional las que, de diferente forma y modo, fueron connotando procesos de transvaloración y autoreflejos identitarios mucho más profundos y complejos de lo que denota solo el reconocimiento político.

h. Territorio y autonomía mapuche: una nueva era reivindicativa

A principio de los años noventa, se visualiza por primera vez la organización Aukin Wall Mapu Ngulan o Consejo de Todas las Tierras, liderada por ex integrantes de Ad Mapu. Entre estos se hallan dos reconocidos miembros de la familia Huilcamán Reimán de Lumaco, el *lonko* José Luis y su hijo Aucán, quienes tuvieron una importante trayectoria en el movimiento mapuche de la llamada re-emergencia indígena. Aucán Huilcamán, se involucró desde muy joven en las acciones de los Centros Culturales Mapuche y de Ad Mapu. Más tarde, asumiría la vocería del conjunto de *pu lonko* del Consejo de Todas las Tierras, ocupando el cargo de *werken* (mensajero o vocero que en el contexto cultural mapuche cumple un papel determinante en materia de política territorial).

El Consejo de Todas las Tierras es una de las primeras organizaciones que manifestó su disconformidad con la orientación que fue adoptando el primer gobierno democrático del entonces Presidente Patricio Aylwin. La crítica apuntó específicamente hacia el resultado que tuvo la propuesta inicial de la Ley Indígena, acordada entre los dirigentes con el entonces candidato a la Presidencia, que luego fue modificada en el Congreso Nacional por parlamentarios de principios conservadores, quienes se negaron a la modificación de la calidad monocultural y unitaria del Estado de Chile y al reconocimiento de los pueblos indígenas como tales. En aquellos años, el Consejo de Todas las Tierra retoma las movilizaciones reivindicativas de restitución de las tierras usurpadas, manifestando explícitamente, ya en este contexto, la demanda de autodeterminación tal como se planteaba desde el derecho internacional.

Este es el periodo en el que comienza a evidenciarse la debilidad de las políticas indígenas, por falta de fuerza jurídica y de voluntad política, y a manifestarse con mayor claridad la postura gubernamental de un Estado uninacional, desarrollista y neoliberal, frente a la resolución de conflictos interculturales desde una orientación territorial, étnico-cultural y un marco jurídico internacional indígena. Esto quedó demostrado en los años siguientes con el despojo del territorio pewenche en Quinquén (1991), y con la construcción de las represas hidroeléctricas en Alto Biobío (1996)⁵⁰.

A fines de los noventa, además de la destacada presencia del Consejo de Todas las Tierras, se constituyeron las organizaciones Identidad Territorial Lafkenche y la Coordinadora Arauco Malleco⁵¹, que también interpelan al Estado y los gobiernos, por la lentitud de las transformaciones comprometidas. Todo esto se plantea en un escenario nacional de ignorancia sobre los temas y las problemáticas multiculturales que se sucedían en el país. No obstante, estas organizaciones manifestaban abiertamente que las recuperaciones de tierras se convertirían en la principal herramienta reivindicativa a utilizar, cuestión que nunca antes se había señalado en el movimiento mapuche con tanta claridad.

Los líderes de estas organizaciones fueron Aucán Huilcamán, Adolfo Millabur, Iván Carilao y José Huenchunao quienes aún siguen siendo hoy importantes referentes del pueblo mapuche y se encuentran en diferentes plataformas de trabajo. Se trata de líderes que tienen en común haber participado en su niñez y juventud, junto a sus familias y comunidades, en movilizaciones étnicas contestatarias a la dictadura militar. Algunos de estos vínculos se gestaron previamente en Ad Mapu de los ochenta y en Pegún Dungún de los noventa. Esta última organización constituida al alero del primer hogar de estudiantes mapuche que se instala en la ciudad de Concepción y que articuló a los jóvenes del hogar con los diferentes territorios desde donde ellos provenían.

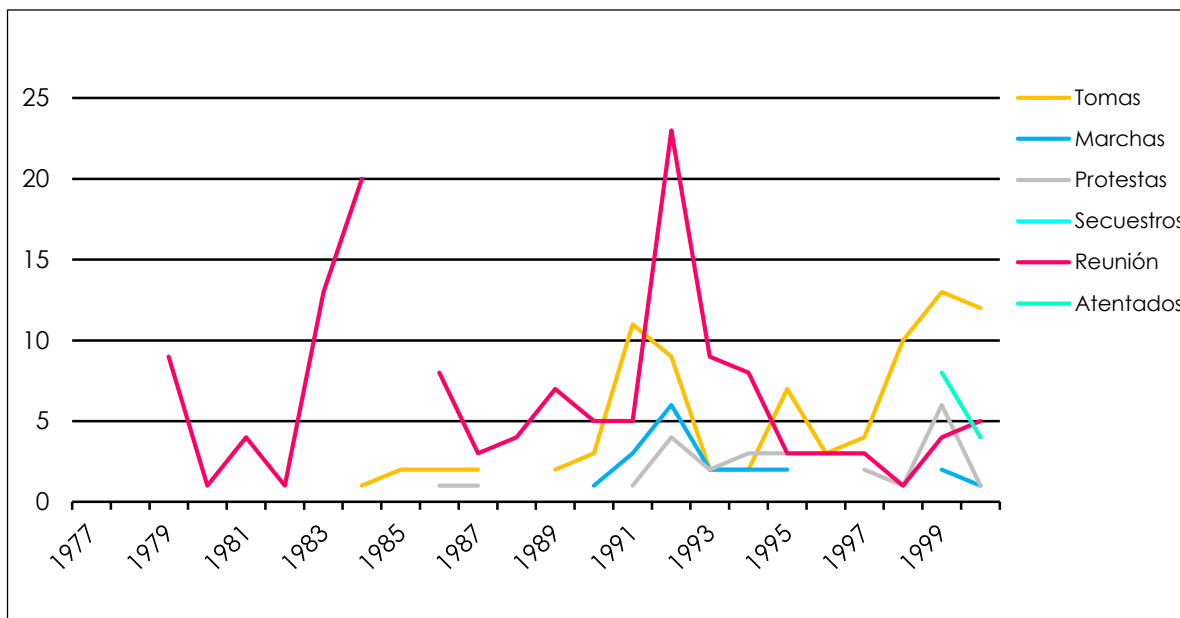
⁵⁰ Ver más sobre estas materias en Mella (2001).

⁵¹ El historiador Fernando Pairecan ha trabajado sobre la historia de la CAM.

A diferencia de la década de los ochenta, éstos líderes o *werkenes* (como algunos se autodenominaron) son jóvenes que radicalizaron sus demandas al perder la paciencia y credibilidad en los gobiernos de la Concertación Democrática. Observaban con disconformidad cómo su pueblo seguía siendo menoscabado y que los compromisos suscritos estaban muy lejos de llegar a ser tales, como tantas veces ya había sido discutido durante años con los representantes de las instituciones indigenistas de los primeros gobiernos democráticos (Toledo, 2006). A fines de los noventa y con la presencia de estas organizaciones, se agudiza el conflicto intercultural en un horizonte de unos gobiernos y un Estado resistentes a la adecuación y la transformación legal e institucional para dar respuesta a los derechos colectivos de los pueblos indígenas y al desarrollo de procesos interculturales transversales.

Una fecha trascendente en este periodo es diciembre de 1997, al generarse los primeros conflictos entre sectores mapuche y empresas forestales, con la quema de tres camiones que transportaban madera de la empresa forestal Mininco en Lumaco⁵². A pesar de las detenciones realizadas. Las recuperaciones de tierras comenzaron a producirse desde entonces continuamente y cada vez con más incidentes violentos, tal como refleja el siguiente gráfico:

⁵² El origen de este conflicto se remonta al régimen militar, cuando se traspasa a empresas privadas una importante cantidad de tierras mapuche, por medio de remates, arrendamientos a 99 años, o cedidas a través del Ministerio de Bienes Nacionales. En este periodo, los planes de desarrollo nacional incentivaron la explotación maderera a través del decreto ley 701 de fomento forestal para transformar al sector en una actividad económica de estimulación del crecimiento en el país.

Gráfico 1 - Movilizaciones Mapuche años 1977 – 2000.

Fuente: Elaboración propia

En la actualidad, el Consejo de Todas las Tierras es una organización con menor visibilidad y su líder, Aucán Huilcamán, se ha volcado a representar la situación del pueblo mapuche en el ámbito del derecho internacional.

La organización Identidad Territorial Lafkenche y las comunidades mapuche costeras del centro sur del país se han mantenido en el tiempo trabajando en diferentes espacios territoriales. Se destaca en ellos la gestación de un movimiento étnico autonomista cuyo objetivo fue el resguardo del uso consuetudinario del borde costero, culminando el año 2008 con la promulgación de la Ley N° 20.249 que crea el Espacio Costero Marino de los Pueblos Originarios. A partir de esta disposición legal, las comunidades de la costa pueden solicitar la delimitación y administración del espacio.

Finalmente, la Coordinadora Arauco Malleco, más conocida como CAM, ha sido la principal organización movilizadora después del año 2000, aumentando la “radicalidad” de sus acciones instalando en la opinión pública nacional e internacional la demanda territorial mapuche en Chile, como una cuestión de derechos colectivos inconclusos. A raíz de sus acciones, el año

2003 durante el gobierno de Ricardo Lagos se aplica por primera vez en democracia la Ley Antiterrorista N° 18.314 contra indígenas, una medida de represión para enfrentar el conflicto intercultural histórico que comienza a ser cada vez más extendido en el centro sur del país. Aquel mismo año, el gobierno presenta la política “Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas”, que plantea avanzar en estrategias de reparación frente a lo que señalaron ha sido la injusta relación que el Estado ha tenido a lo largo de su historia con los pueblos indígenas. La importancia de esta política está en que es la primera vez que se reconoce sostener una inmensa deuda con los pueblos indígenas del país, producto de todo el daño directo⁵³ e indirecto que se les ocasionó desde la instauración de la República chilena.

En el 2008, durante el primer periodo de gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet, se presentó otra política indígena, la de “Re-conocer, pacto social por la multiculturalidad”. Esta propuesta, a diferencia de las anteriores, buscó iniciar un abordaje coordinado y transversal a nivel gubernamental de la realidad multicultural del país. Pero el conflicto siguió en escalada, resultando asesinado el estudiante mapuche Matías Catrileo, impactando en el corazón de esta política indígena. Entre otros motivos, por la profunda respuesta de solidaridad que generó la muerte de Matías Catrileo a nivel nacional.

El mismo año se ratificó en el país el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes⁵⁴. La importancia de este convenio está en que reconoce por primera vez en Chile los derechos colectivos de los pueblos indígenas, interpelando al Estado a velar por estos. Su aplicación hasta la actualidad es de mucha dificultad y controversia por la forma que han adoptado las consultas indígenas efectuadas por las instituciones públicas y por la falta de un carácter vinculante.

Desde el año 2000 en adelante, se instala en la escena nacional un problema interétnico e intercultural de mayores proporciones que tiene continuidad hasta estos días. Desde entonces,

⁵³ En aquel periodo, un grupo de historiadores del país pide al Estado de Chile reconocer el genocidio causado al pueblo austral de Chile, los selk´nam. Recuperado de: <http://m.elmostrador.cl/cultura/2016/04/28/historiadores-piden-al-estado-de-chile-reconocer-el-genocidio-del-pueblo-selknam/>

⁵⁴ El Decreto N° 236 del 2 de octubre, es publicado en el Diario Oficial, con fecha 14 de octubre de 2008. Entrando en vigencia en septiembre del año 2009.

han sido constantes los allanamientos a las comunidades indígenas y comunes los enfrentamientos en distintas zonas de recuperación territorial. Las consecuencias físicas y psicológicas, que inicialmente estaban localizadas en ancianos y niños, se extendieron a las familias y comunidades. Los hechos de violencia han escalado hasta la muerte, estando involucrados principalmente jóvenes mapuche.

i. Desencantos de los laberintos de los reconocimientos

El reconocimiento político de la diversidad étnica y cultural en Chile comienza a tener expresión en los últimos cuarenta años en el país, con la elaboración de políticas “postindigenistas” que se materializan en leyes y programas “especiales”. La Tabla 5 presenta una síntesis del desarrollo de estas políticas, en el transcurso de estos años.

Tabla 5 - Síntesis de la expresión política de la diversidad cultural de los últimos 40 años.

LEYES		
1972	Parlamento	Ratificación de la Convención Internacional sobre Todas las Formas de Discriminación Racial.
1979	Decreto de Ley	DL N° 2.568, divide la propiedad comunal de la tierra indígena. Entrega títulos individuales propietarios campesinos ⁵⁵ .
1993	Parlamento	Ley Indígena 19.253.
2008	Parlamento	Ratificación de Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.
2008	Parlamento	Ley Lafkenche 20.249 Crea el Borde Costero Indígena.

HITOS SIGNIFICATIVOS EN MATERIA INDÍGENA		
1989	Acuerdo de Nuevo Imperial	Presidente Patricio Aylwin suscribe en la ciudad de Nueva Imperial, un acuerdo con organizaciones indígenas del país para realizar una serie de transformaciones gubernamentales en pro de los pueblos originarios del país.

⁵⁵ No todo lo que esta tabla muestra es el reflejo de un avance en materia de políticas postindigenistas. Como ya se señaló, durante la Dictadura Militar de Pinochet (1973 a 1988) persiguieron tenazmente a los mapuche opositores al régimen e implementaron normativas jurídicas de usurpación de la propiedad comunitaria indígena, especialmente la mapuche.

POLÍTICAS SECTORIALES DE DIVERSIDAD CULTURAL		
1990	Mideplan	La Oficina de Planificación Nacional se transforma en el Ministerio de Planificación y Cooperación (Mideplan), cuya estructura interna contiene los temas de pobreza, discapacidad, pueblos originarios, jóvenes, adultos mayores y mujeres.
1990	CEPI	Se crea la Comisión Especial para los Pueblos Indígenas, Gobierno de Patricio Aylwin.
1993	CONADI	Se crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, y se crean las áreas de Desarrollo Indígena, Gobierno de Patricio Aylwin.
1996	MINSAL	En el Ministerio de Salud, se crea el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas
1998-2002	MINEDUC	En el Ministerio de Educación se crean los Objetivos Nacionales Transversales donde se incluyen los enfoques de la pertinencia cultural y género.
1996	MINEDUC	Se crea el Programa de Educación Intercultural Bilingüe.
2000	SEGEGOB	El Ministerio Secretaría General de Gobierno crea el Programa Tolerancia y No Discriminación en División de Organizaciones Sociales (DOS).
2002	Programa Orígenes-BID	Se crea el Programa Orígenes, con Fondos del Banco Interamericano de Desarrollo.
2003 (2006)	MINSAL	En el Ministerio de Salud se publica la primera "Política Salud y Pueblos Indígenas", reeditada luego el año 2006.
2003	Consejo Nacional de la Cultura y las Artes	Surge el Consejo de las Artes y la Cultura.
2004	MINSAL	Se crea el Reglamento para el ejercicio de las prácticas médicas alternativas.
2005	CONAF	La Corporación Nacional Forestal implementa el Modelo Forestal Intercultural (MOFIN).
2006	MINSAL	Se crea la Norma General Administrativa N° 16 Interculturalidad en los Servicios de Salud.
2007	SUBDERE	La Subsecretaría de Desarrollo Regional crea la Unidad de Identidad Regional.
2007	Ministerio del Trabajo y Previsión Social	Modificación del Art. 2 de código del Trabajo a través de la Ley 19.759, que señala las actitudes y conductas discriminatorias contrarias a las leyes laborales ⁵⁶ .

⁵⁶ Los actos de discriminación son: las distinciones, exclusiones o preferencias basadas por motivos de raza, color, sexo, edad, estado civil, sindicación, religión, opinión política, nacionalidad, ascendencia nacional u origen social, que tengan por objeto anular o alterar la igualdad de oportunidades o de trato en el empleo y la ocupación. Recuperado de: <http://www.bcn.cl/leyes/pdf/actualizado/207436.pdf> [11.03.2011]

S/F	MOP	En el Ministerio de Obras Públicas, la Dirección de Arquitectura crea guías de diseño arquitectónico Aymará y mapuche.
S/F	MINVIU	El Ministerio de Vivienda y Urbanismo construye viviendas con adecuación cultural para Machis (Agentes de Salud mapuche).

POLÍTICAS INDÍGENAS			
2003	Política Indígena: Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas	Se dicta Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas	Gobierno de Ricardo Lagos Escobar
2007	Política indígena: Reconocer	Se dicta Política Reconocer	Gobierno de Michelle Bachelet Jeria
2010	Política indígena: Plan Araucanía	Plan de gobierno para solucionar conflicto en La Araucanía	Gobierno de Sebastián Piñera E

Fuente: Elaboración propia.

El cuadro es una aproximación parcial de las transformaciones institucionales relativos al abordaje de políticas de la diversidad cultural, y en especial, sobre los pueblos indígenas. Se elabora con la finalidad de mostrar la presencia de estos temas en las instituciones públicas. En la actualidad, estos cuadros serían mucho más abultados.

Para Gundermann et al. (2003), desde la recuperación de la democracia en 1989, “el Estado de Chile puso en práctica una política de reconocimiento que ha permitido satisfacer las demandas campesinas étnicas, mientras la etnonacional no ha encontrado eco en ningún sector político o social significativo de la sociedad chilena” (p. 109), convirtiéndose en una importante demanda inconclusa. Para Cayuqueo (2016), nunca más se supo del ansiado reconocimiento constitucional acordado en 1989 con Patricio Aylwin en Nueva Imperial, “ni en sus cuatro años de mandato ni tampoco en los siguientes tres de gobiernos de la Concertación. Hasta hoy, mes de abril del año 2016, los mapuche y otros ocho pueblos originarios siguen sin ser reconocidos en la Carta Magna. Chile y Uruguay, los únicos estados blancos químicamente puros que descienden de los barcos en la región. Y no de naciones preexistentes al estado como consignan Argentina, Colombia y Bolivia, entre otros países” (2016).

Efectivamente, la demanda de reconocimiento tiene expresión casi desde la reactivación del movimiento mapuche en la dictadura militar, incrementándose con el paso de los años. Tal como lo refleja la siguiente Tabla 6:

Tabla 6 - Representación de la trayectoria de las principales demandas y reivindicaciones mapuche, durante los años 1977 - 1999⁵⁷

Demandas y Reivindicaciones	N° de noticias de prensa escrita referidas a demandas y reivindicaciones de organizaciones mapuches durante el periodo 1977-2000																								
	1977	1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	Total	
Desarrollo		5	1		1	2	1	3	2					1	1		1							2	20
Educación	3	1		1	4		4	1	1		2		2		2										21
Desarrollo rural								2																	2
Recursos	1	1	1		1									1						1					6
Cultura y Tradición		1	1				3	1			1			1	2	1	2							1	14
Reconocimiento								5	1	1	6	2	4	8	5	10	9	6	2	2	1		6	68	
Tierra		1	2			1	1	3	2	1	5			9	10	7	3	7	5	5	5		5	72	
Territorio														1	2	1	2						1	7	
Integración	4				5		1	1																11	
Totales anuales	8	9	5	1	11	3	10	16	6	2	14	2	6	21	22	19	17	13	7	8	6		15	221	

Fuente: Elaboración propia a partir de Base de datos de Tesis Mella, M 2001

A la fecha se han presentado cinco proyectos de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas sin que ninguno haya logrado alcanzar el compromiso suscrito en el Pacto de Nueva Imperial por la falta de votos parlamentarios para ser aprobado (Toledo, 2006). Ya se ha señalado que las discusiones estuvieron marcadas por posturas ideológicas antagónicas sobre la “unidad vs plurinacionalidad” del Estado de Chile, como por la falta de participación de los principales involucrados (los pueblos indígenas), quienes han criticado estos procesos

⁵⁷ La columna izquierda de la tabla, contiene las nueve categorías referidas a las “demandas y reivindicaciones” mapuche que se presentaron por un periodo de 23 años, éstas son: desarrollo; educación; desarrollo rural; recursos; cultura y tradición; reconocimiento; tierra; territorio e integración. Todo lo cual se desarrolla en el periodo que comprende 1977 hasta 1999. El cruce por categoría y año, corresponde al número total de noticias publicadas sobre dicho tema. Se obtiene que en este periodo la categoría “reconocimiento” generó un total de 68 noticias, aumentando gradualmente desde 1984 hasta el año 1999.

por considerar falta de tiempo para que se haga efectiva la participación y las consultas territoriales en las comunidades indígenas del país. El no reconocimiento constitucional generó lo que Toledo llamó los “desencantos de los laberintos de los reconocimientos” (Ídem), por no llegar a consignar en la Carta Magna la “constitucionalización de los derechos de los pueblos indígenas” (Toledo, 2006). Incluso, durante la discusión nacional que se dio el año 2017 en el marco del “proceso participativo constituyente de los pueblos originarios” para la elaboración de la propuesta de una nueva carta magna, que incluiría esta vez, un “estatuto constituyente de pueblos indígenas” los dirigentes e intelectuales indígenas reacios a participar de esta nueva consulta impulsada por el segundo gobierno de Michelle Bachelet, manifestaron que ya había pasado el tiempo de los reconocimientos constitucionales en América Latina y que, hoy por hoy, es mucho más sustantivo y resolutivo lo destacado al respecto en Declaración de Naciones Unidas sobre pueblos indígenas (del año 2007).

j. Conflicto y reconocimiento mapuche en Chile del siglo XXI

“...y es que Chile, todos lo dicen, incluso los candidatos, no es lo mismo de hace cinco años. O el de hace una década. Chile está cambiando. La sociedad chilena está cambiando. Ya no teme mirarse al espejo por las mañanas y reconocer como propia esa morenidad que le aflora, literalmente, por los poros” (Cayuqueo, 2014, p. 85)

El año 2002 se producen las primeras víctimas fatales como consecuencia de las reivindicaciones territoriales. En su mayoría han muerto jóvenes mapuche. Dentro de las víctimas también ha muerto un carabinero y dos adultos mayores, estos últimos, descendientes de colonos suizos que arriban al país en 1883⁵⁸. Junto a las personas muertas hay también gran cantidad de personas heridas y con traumas psicológicos por los hechos de

⁵⁸ No es parte de esta investigación desarrollar en profundidad este aspecto ni las causas ni desenlaces de cada evento. Sino solo se menciona para constatar la envergadura que acarrea este conflicto no resuelto. Una excelente reseña a la historia de la familia Luchsinger la desarrolló Martín Correa Cabrera, el año 2008 a la memoria de Matías Catrileo, titulado, “El fundo Santa Margarita, su origen, historia y su relación con las comunidades mapuche vecinas y colindantes”. Recuperado de: <http://www.observatorio.cl/content/el-fundo-santa-margarita-origen-historia-y-relacion-con-las-comunidades-mapuche-vecinas-y>

violencia. También ha aumentado el número de presos políticos mapuche (*weichafe, werken, lonko y machi*), de incendios a forestales y viviendas, iglesias, sedes universitarias, camiones transportistas, tomas de caminos, entre otras situaciones. Todo ello se ha desarrollado en medio de un “drama social que no distingue origen étnico (...) Y lo que es peor, un daño quizás irreparable a la convivencia y la paz social” (Cayuqueo, 2015).

Tabla 7 - Víctimas fatales⁵⁹

NOMBRE	AÑO	LUGAR	DATO
Jorge Antonio Suárez Marihuan	2001	Comunidad de Malla Malla, comuna de Alto Biobío, región del Biobío.	Asesinato encubierto, vinculado a las recuperaciones de tierras.
Hermanos Pewenche Agustina y Mauricio Huenupe Pavian Asesinados	2001	Comunidad de Kauñiku, Comuna de Alto Biobío, Región del Biobío.	Asesinato encubierto vinculado a las recuperaciones de tierras.
Edmundo Alex Lemun Saavedra (17 años)	2002	Comuna de Ercilla, Región de La Araucanía.	Impacto de bala en su cabeza, disparada por el mayor de Carabineros Marco Aurelio Treuer, durante una recuperación de tierras en el fundo Santa Alicia, Ercilla.
Julio Alberto Huentecura Llancaleo	2004	Santiago.	Preso político asesinado en cárcel común en Santiago.
Zenón Alfonso Díaz Necul 16 años.	2005	Puerto Montt, Región de los Lagos.	Muere atropellado por un camión maderero. Nadie ha sido procesado por la muerte del joven.
José Huenante Huenante (16 años)	2005	Puerto Montt, Región de los Lagos.	Desaparecido después de participar en un incidente con carabineros.
Longko Juan Collihuín Catril, 71 años.	2006	Región de La Araucanía.	Por una bala disparada por el Sargento Juan Mariman.

⁵⁹ Información construida sobre la base de, “Lista de mapuche Muertos post Dictadura en Relación al Llamado "Conflicto" mapuche, de Aldo Vidal (Red Pulchetun) – 27 de abril, 2011 (<http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/documentos/doc-104.htm>). Además de la revisión de los siguientes medios de comunicación electrónicos:

- 1) <http://www.latercera.com/noticia/nacional/2013/01/680-501839-9-familia-confirma-que-los-fallecidos-en-ataque-a-casa-patronal-en-la-araucania.shtml>. [30.01.2014]
- 2) <http://www.lanacion.cl/noticias/regiones/policia/parcelero-asesinado-en-ercilla-era-candidato-del-ps-apuntan-a-vecinos/2012-09-03/101021.html>. [30.01.2014]
- 3) <http://www.lanacion.cl/encapuchados-matan-a-tiros-a-cuidador-de-parcela-en-encane/noticias/2012-12-20/074800.html>. [30.01.2014]
- 4) <http://www.emol.com/noticias/nacional/2012/04/02/534008/fallecio-el-carabinero-atacado-a-balazos-durante-operativo-en-ercilla.html>[30.01.2014]

Matías Valentín Catrileo Quezada, 22 años	2008	Oriundo de Santiago, estudiante de agronomía en la Universidad de La Frontera, Temuco.	Disparo que realizó el cabo 2° Walter Ramírez, con una subametralladora, y que recibió por la espalda.
Johnny Cariqueo Yáñez, 23 años.	2008	Comuna de Pudahuel, Santiago.	Fallece a causa de lesiones por golpes de Carabineros.
Jaime Facundo Mendoza Collío, 24 años	2009	Comuna de Ercilla, Región de la Araucanía.	Impacto de bala por la espalda que le salió por el tórax, efectuada por el carabinero de las Fuerzas Especiales Miguel Jara Muñoz.
Oswaldo Zapata Gutiérrez, 54 años	2012	Comuna de Cañete, Región del Biobío.	Disparo en el pecho por un grupo de encapuchados.
Hugo Albornoz, 54 años	2012	Comuna de Ercilla, Región de La Araucanía.	Impacto de bala en el cuello durante operativo policial.
Werner Luchsinger 75 años - Vivianne McKay	2013	Comuna de Vilcún, Región de La Araucanía.	Atentado incendiario ocurrido en su parcela de Vilcún.
Rodrigo Melinao Licán, 27 años	2013	Comunidad Los Lolocos de la Comuna de Ercilla, Región de La Araucanía.	Su cuerpo fue encontrado al día siguiente, tendido de espaldas, bajo la lluvia, sin ningún rastro más que los impactos de perdigón en su torax, percutados a corta distancia y que terminaron trágicamente con su vida.
Héctor Gallardo Aillapán	2013	Comuna de Ercilla, Región de La Araucanía.	Asesinado por encapuchados que estarían identificados en un incidente en su predio con encapuchados que perpetraban un asalto, en la comuna de Ercilla, en La Araucanía.
José Mauricio Quintriqueo Huaiquimil, 32 años	2014	Comuna de Galvarino, Región de La Araucanía.	Murió luego de ser arrollado por un tractor al interior del fundo Nilpe en la comuna de Galvarino, mientras realizaba acciones de recuperación de tierras ancestrales. ⁶⁰
Víctor Manuel Mendoza Collío	2014	Comunidad Requém Pillán, Región de La Araucanía.	El hecho se habría registrado al interior de dicha comunidad, la cual se ubica en la localidad de Lonco Mahuida, 18 kilómetros al interior de Pidima, perteneciente a la comuna de Ercilla, en la Región de La Araucanía.

⁶⁰ Fuente: <http://mapuexpress.org/2014/10/01/comunero-mapuche-muere-en-accion-de-recuperacion-de-tierras-ancestrales%20#sthash.coyYtmHX.eighhxFZ.dpbs>

<p>Camilo Catrillanca Marín, 24 años</p>	<p>2018</p>	<p>Comuna de Ercilla, región de La Araucanía.</p>	<p>Asesinado al recibir, por la espalda, un tiro en su cabeza. El proyectil fue disparado por el sargento Carlos Alarcón, miembro del llamado «comando Jungla» de Carabineros de Chile.</p>
---	-------------	---	---

Fuente elaboración propia.

Para Cayuqueo los primeros desalojos ocurridos postdictadura militar y que terminaron con un “baño de sangre”, fueron los de los fundos Santa Margarita y San Sebastián tras la expulsión que realizó Carabineros. En este episodio fueron asesinados, primero Matías Catrileo (2008) y luego Jaime Mendoza Collio (2009). En este escenario, los gobiernos han respondido con más dotación de fuerzas especiales de investigación, donde muchas veces se ha utilizado la figura de los testigos protegidos, testigos sin rostro (encubiertos), contra las personas mapuche y no mapuche supuestamente involucradas en los hechos.

Entre todas estas lamentables muertes, la de Matías Catrileo generó un gran impacto en el país. A cinco años de este suceso, mueren en Vilcún el matrimonio de ancianos Werner Luchsinger y Vivianne McKay, asaltados durante la noche por un grupo de personas, donde resultó quemada su vivienda y ellos fallecidos. A raíz de esta situación, se encuentra en la actualidad preso el joven machi Celestino Córdova, condenado a 18 años de presidio. Luego, fueron presos once personas más, bajo la acusación de haber participado directamente en el ataque incendiario⁶¹. Cabe detenerse en este hecho para dimensionar la complejidad del conflicto intercultural que se señala.

La comuna de Vilcún se ubica en la provincia de Cautín de la región de La Araucanía. Es un territorio mapuche al que inmigraron familias de colonos europeos a fines de siglo XIX. Entre ellos, los suizos Luchsinger que se extendieron en el territorio y durante varias décadas fueron

⁶¹ Entre los detenidos están la machi Francisca Linconao y Luis Tralcal Quidel. Según consigna un medio de prensa, “La primera ya había sido detenido y formalizada por tenencia de armas y vinculada al caso, pero terminó siendo absuelta tras lo cual presentó una demanda contra el Estado de Chile. Tralcal Quidel es un comunero sindicado como uno de los líderes de la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM) y pertenece a la comunidad Lof Lleupeco”. Recuperado de: <http://www.quepasa.cl/articulo/actualidad/2016/03/la-confesion-que-permitio-captura-de-11-sospechosos-del-crimen-de-matrimonio-luchsinger-mackay.shtml/>

vecinos de comunidades mapuche. “Los Luchsinger llegaron a Chile desde Suiza en el año 1883, asentándose en Quechereguas, donde recibieron una concesión territorial por parte del Fisco chileno, correspondiente a 60 hectáreas, una yunta de bueyes, una vaca parida, semillas, madera, entre otros bienes, y donde nacieron la totalidad de sus hijos, los que luego darán origen a la «Comunidad Luchsinger». Luego, la familia comienza a ampliar sus propiedades y se compran otras 60 hectáreas al colono alemán Quappe, en el año 1906, en el sector de Vilcún, y desde ahí, a partir del año 1909 van comprando todas las propiedades colindantes y vecinas, haciendo un gran paño territorial... (...) De todas maneras el predio está inserto en un espacio territorial mapuche, y las comunidades que fueron también ahí radicadas por Título de Merced fueron reducidas en sus espacios de ocupación ancestral en beneficio de los colonos, en actos de disposición que realizó el Estado chileno en desmedro de las familias mapuche y sin la voluntad de las mismas. (...) La propiedad colona se emplazó e impuso por sobre la propiedad mapuche, en una acción de despojo territorial realizado por el Estado chileno, y ello permanece en la memoria de las familias y comunidades mapuche” (Correa, 2008, pp. 5-6).

El 2008 es herido de muerte Matías Catrileo durante la ocupación del fundo Santa Margarita propiedad del agricultor Jorge Luchsinger⁶², el que contaba con resguardo policial desde el año 2001. Matías de veintidós años era un estudiante de la carrera de Agronomía de la Universidad de la Frontera⁶³. En esta oportunidad, fue el Obispo de Villarrica, Sixto Parzinger, quien recibe el cuerpo de Matías Catrileo, expresando que se trata de, “algo tremendo y muy grave que tiene que ser aclarado y no puede pasar más. Hay que respetar al pueblo mapuche, hay que escucharlo, si no se enaltecen más los ánimos” (03.01.2008, *Diario La Tercera*). Frente a este hecho, se producen innumerables reacciones en todo el país y de diferentes formas. Es lo que se detalla en lo que sigue.

⁶² Jorge Luchsinger señala: "No es posible que entreguen tierras a mapuche... va a ser una miseria absoluta, porque ellos no trabajan. No se va a resolver el problema. No van a dejar de ser miserables. ¿Usted ha visto cómo están los campos que les ha comprado el Estado? ¡No queda nada, ni un árbol parado, no producen nada!... El indio no ha trabajado nunca. El mapuche es un depredador, no tiene capacidad intelectual, no tiene voluntad, no tiene medios económicos, no tiene insumos, no tiene nada... El mapuche es ladino, es torcido, desleal y abusador". Más información sobre este suceso se recomienda ver el siguiente link de un artículo escrito por el periodista Pedro Cayuqueo en el periódico Azkintuwe. Recuperado de: <http://www.mapuche.info/fakta/azkin050621.html>. y http://www.quepasa.cl/medio/articulo/0,0,38039290_101111578_143035256,00.html

⁶³ Diario El Mercurio 06.01.2008

En el hogar de estudiantes mapuche Pelontuwe de Temuco se efectuó la ceremonia de despedida a Matías. A su entierro asistieron alrededor de dos mil personas entre familiares, amigos, dirigentes, alcaldes mapuche, representantes de la Iglesia Católica, de organizaciones mapuche, delegaciones de estudiantes de los hogares indígenas y asociaciones comunales indígenas (06.01.2008, *Periódico Azkintuwe*). Durante el funeral, la madre de Matías Catrileo estuvo acompañada por la madre de Alex Lemún, primer joven mapuche muerto el año 2002 en circunstancias parecidas. En esa ocasión, la madre de Matías, llamó a la presidenta Michelle Bachelet, a que empatizara en estas circunstancias, señalándole: “...no queremos más hijos muertos por una causa cuya legitimidad ha sido reconocida”. Durante el funeral, Oscar Ancatripay, vocero de la Coordinadora Arauco Malleco, lee una declaración llamando a manifestar el dolor y la rabia contra los objetivos de las transnacionales y resistir las invasiones capitalistas en el territorio ancestral.

A partir de esto, se producen en el país marchas y manifestaciones en varias ciudades, La Serena, Santiago, Concepción, y Temuco. En Santiago, los manifestantes simbólicamente arrojaron tinta roja a la pileta de la Plaza de la Constitución del Palacio de la Moneda (palacio de gobierno). En las regiones del Biobío y La Araucanía se produjeron más manifestaciones. En la comuna de Ercilla, zona “roja” del conflicto mapuche, fue asaltado el fundo del agricultor René Urban. Además, se produjeron 50 focos de incendios en fundos de las forestales Bosques Cautín, Arauco y Mininco. Fue atacado un helicóptero de la empresa forestal Mininco en Tirúa. Se coloca una bomba de ruido en el terminal de buses de Temuco. Se quemados tres nuevos camiones en la Ruta 5 Sur, sector de Chamichaco de la comuna de Ercilla⁶⁴. La carretera 5 Sur fue bloqueada en varios puntos de la ruta (entre Temuco y Metrenco, entre Tirúa y Cañete, sector Lleu-Lleu, entre Temuco y Cunco, km 5, y entre Concepción y Arauco, a la altura San Pedro de la Paz). Fue ocupado el puente entre Lumaco y Purén, encabezado por el alcalde mapuche de Lumaco, Manuel Painequeo⁶⁵. Y, a través de cientos de correos electrónicos, se envían cartas de apoyo desde diferentes sectores

⁶⁴ 06.01.08, Diario, El Mercurio.

⁶⁵ 05.01.2008, Diario El Mercurio y 08.01.2008, Diario El Sur.

nacionales e internacionales, manifestando preocupación y repudio por lo que estaba sucediendo en el país.

El carabinero involucrado en la muerte de Matías Catrileo fue arrestado, mientras se incrementó la dotación policial en las zonas reivindicadas por los sectores mapuche movilizados. Desde el gobierno se señaló que se estaban tomando medidas necesarias, pero que se actuaría con firmeza y no se descartaría la posibilidad de solicitar nuevamente la aplicación de la Ley Antiterrorista y de Seguridad Interior del Estado, porque estos actos de violencia “no merecen un trato especial”⁶⁶.

Tras la muerte de Matías el año 2008, se visibilizó cómo innumerables jóvenes desde distintos lugares del país se suman a una “lucha de liberación de su pueblo”. Estos jóvenes tienen la capacidad de desplazarse desde el campo a las ciudades y viceversa, son los llamados *weichafe*, en alusión al combatiente⁶⁷.

Al asumir Sebastián Piñera a la Presidencia del país el año 2009 (pacto político de derecha, Alianza por Chile) se elaboró la política “Plan Araucanía”. Esta política neindígena tuvo como foco la superación de la pobreza en la región de La Araucanía y de los mapuche en particular. El Plan Araucanía buscaba incrementar la inversión pública y privada, fortalecer el desarrollo productivo e insertar a la región en los mercados nacionales y globales. Se trató de una política que “se basa en la premisa errónea de que los problemas que afectan al pueblo mapuche y su relación con el Estado están únicamente vinculados a su condición de pobreza y que estos se resuelven con la inyección de recursos económicos y el desarrollo productivo” (Aylwin en *Le Monde Diplomatique*, 2013, p. 46).

Exactamente a cinco años del asesinato de Matías Catrileo, fallecen en la madrugada del viernes 4 de enero 2013, los ancianos Werner Luchsinger y su esposa Vivianne McKay,

⁶⁶ 08.01.08, Web Radio Cooperativa.

⁶⁷ “Con la llegada de la invasión española, supuestamente con el afán de conquistar, donde su estrategia fue matar, violar, torturar y esclavizar al Pueblo Mapuche, se defendió la vida y el wall mapu (territorio), mediante la guerra o weichan. Así nacieron los weichafes (guerreros o defensores) que se prepararon y produjeron las armas, no para atacar, sino para defender hasta dar la vida. Como lo que ocurre en el día de hoy donde han muerto muchos de nuestros hermanos Mapuche” (Levi, 2019)

producto de un incendio provocado que destruyó su vivienda ubicada en el fundo en Lumahue, de Vilcún. Este hecho profundizó aún más el estigma terrorista de los mapuche movilizados.

¿Qué reflexión se puede extraer a partir de lo anterior? Bengoa es de la idea que el país comienza a vivir “un conflicto moderno, propio de las sociedades modernas, donde son los jóvenes comuneros quienes se movilizan, saben lo que hacen, estudian y muchos de ellos son profesionales. Pero ven la «frontera» (histórica) con «ojos de colonialismo»” (en *Le Monde Diplomatique*, 2013, p. 14). Un grupo de historiadores apuntaron a que la actual situación de violencia es producto de la expropiación y el sometimiento de los mapuche por parte del Estado y los latifundistas nacionales y extranjeros que se beneficiaron a partir de este pueblo originario. Esto se complementa con una ceguera y sordera de la política asistencialista de las autoridades del Estado (*Le Monde Diplomatique*, 2013, p. 17). Para Pairicán en los últimos veinte años “han emergido nuevas organizaciones, militantes y el florecimiento de obras de pensamiento mapuche. La nueva generación de militantes ha nacido bajo una bandera nacional, propuestas políticas, diarios mapuche, literatura tanto en historia como poesía. Por ende, hablamos de generaciones que se han “mapuchizado” en los 20 años de transición democrática. A raíz de esto, seguir insistiendo en las miradas de carácter asistencial y represivas como lo advirtió recientemente el Presidente Piñera en su propuesta, no soluciona la cuestión nacionalitaria. Por el contrario, profundiza y generará nuevas heridas que no cicatrizarán en el corto plazo” (en *Le Monde Diplomatique*, 2013, p. 25). En la misma línea Ruiz considera que, “cada vez hay más mapuche conscientes de sus derechos, y va creciendo una actitud de reivindicación y dignificación, tanto entre mapuche como entre los sectores más conscientes del pueblo chileno, y se va generando entre unos y otros el proceso de «Nueva Relación», de unidad frente a los problemas comunes. Al mismo tiempo, va creciendo la organización mapuche conforme a las estructuras ancestrales de *lof* y de identificaciones territoriales, y de acuerdo a las autoridades tradicionales de *longko*, *machi*, *ngenpin*, *werken* y *weupife*” (en *Le Monde Diplomatique*, 2013, p. 56)

Para Cayuqueo, lo que ha ocurrido en esta oportunidad y todos los demás años es una consecuencia de no abordaje político del conflicto, demostrando el fracaso de la vía judicial.

Para él, más bien se ha insistido en la práctica del garrote y la zanahoria, mezclando políticas públicas y represión. La violencia, especialmente en la zona de Ercilla, se ha transformado en el catalizador de miedos, rabias y frustraciones, manifestándose en varios tipos de: violencia policial, violencia política mapuche, violencia patronal y la del bandidaje rural (Cayuqueo, 2014). Un conflicto de este tipo se puede resolver o administrar. Se ve que en el caso de Chile se ha optado por lo segundo, lo que se traduce en asistencialismo y represión. De acuerdo con el autor mencionado lo que requiere el país, es un mandatario con visión histórica.

Tras la contextualización del reconocimiento mapuche en Chile y la narración de los últimos sucesos del conflicto intercultural, se presentarán en el capítulo siguiente tres casos etnográficos que persiguen atender en mayor profundidad la relación y transvaloración que se ha sostenido en un periodo de aproximadamente diez años entre el Estado, la sociedad chilena y la sociedad mapuche. Esta aproximación, se sitúa en tres escenarios diferentes: uno de carácter comunal municipal, otro institucional público y por último el de una empresa privada. Estos casos de estudio permitirán darnos más pistas acerca de las diferentes formas y caminos que va teniendo el reconocimiento por alteridad, permitiendo avanzar en la complejidad de esta temática, yendo un poco más allá de las respuestas legales, políticas y jurídicas con las que en Chile (y también en el conjunto de Latinoamérica), se ha abordado generalmente el reconocimiento de los pueblos indígenas, en este caso el del pueblo mapuche chileno.

CAPÍTULO 3: ETNOGRAFÍAS DE RECONOCIMIENTO MAPUCHE EN CHILE DE SIGLO XXI: MUNICIPIO DE PUERTO SAAVEDRA, MINISTERIO DE SALUD Y FORESTAL MININCO

En el presente capítulo se desarrollan los tres casos etnográficos correspondientes a los contextos seleccionados para realizar esta investigación. El primero se sitúa en una administración local, municipal (2000-2003), el otro es una institucional sectorial (2004-2006) y el último, un caso privado del sector forestal. A partir de estos, se observan posibles avances, tensiones, contradicciones y conflictos que caracterizan toda relación interétnica asimétrica, en el marco de la lucha histórica por el reconocimiento de la identidad étnica en el cual, y a pesar de las diferencias, el reclamo de la mirada del otro resulta ser el trasfondo de todo.

3.1 DE REGRESO AL *CONUN TRAITRAICO LEUFU*: ETNOGRAFÍA DE LA COMUNA DE PUERTO SAAVEDRA⁶⁸

A. INTRODUCCIÓN

La comuna de Puerto Saavedra se ubica a 88 kilómetros a la costa desde la ciudad de Temuco, capital de la región de La Araucanía. A simple vista se trata de un poblado característico de las zonas sureñas de Chile, con construcciones de madera, cada vez más calles pavimentadas, alta presencia de bares, emprendimientos turísticos gastronómicos, micros y carretas rurales circulando por el mismo espacio. Al transitar, a veces se oyen comentarios de personas que despectivamente expresan cierta apatía por el lugar al que tildan de “apagado”. A poco andar, lo que se devela es un rico mundo lleno de historias y significativas relaciones interculturales

⁶⁸ Este trabajo se circunscribe dentro del proyecto Fondecyt N° 1.020.266, Identidad e Identidades: Construcción de la Diversidad en Chile. Se realizó un trabajo de campo durante los meses de octubre a diciembre del 2003 en la localidad de Saavedra, comuna de Puerto Saavedra. La recopilación de historias locales y desarrollo de la investigación se pudo efectuar gracias a la colaboración de: Domingo Ñancupil (ex alcalde de la Comuna), Ranulfo Ibacache, Carlos Fleite, Rodrigo Videla, Eugenia Vivanco, Ramón Salgado, Carlos Guerrero, Julio Carrillo Oyarce y familia, José Luis Ruiz Müller, Humberto Ulloa, Antonio Astete Huequian, Néstor Chávez, Sergio Painemilla, Lorenzo Aillapán, Werken Julio Chehuín, Ivonne González, Juana Luisa Reimán Huilcamán, Gustavo González y Consuelo González Reimán.

en las que el pasado y cultura mapuche lafkenche reaparecen en este escenario, reconfigurando la identidad local de la comuna.

Los relatos de los habitantes rememoran con nostalgia el mega terremoto y maremoto del año 1960. Algunos manifiestan el deseo de recuperar cierto dinamismo social y económico que por entonces distinguía a este territorio del resto de las comunas de la región. Luego, las conversaciones se vuelcan hacia los cambios sociopolíticos y culturales que comenzaron a dar origen a una nueva reconfiguración identitaria en la comuna. Esto último se explicaría a partir de tres importantes sucesos: el año 1997 se establece la zona que circunscribe el Lago Budi como Área de Desarrollo Indígena; en seguida, el año 2001 se constituye la organización territorial del Consejo de Werkenes; y, finalmente, el mismo año es electo el primer alcalde mapuche, el Sr. Domingo Ñancupil, siendo este último hecho el contexto en el que se circunscribe la presente etnografía.

El trabajo de campo se enmarcó en esta coyuntura sociopolítica de revaloradas relaciones interculturales, donde los habitantes mapuche lafkenche⁶⁹ reaparecen para volver a ser protagonistas en el siglo XXI. La comuna de Puerto Saavedra condensa hoy una riqueza colosal que a ratos se oculta en una rutina propia de un pueblo sureño, pero la historia, la geografía y la diversidad de sus habitantes son la base de lo que el hombre pájaro denominó el *Conun Traitraico Leufu*, la entrada al río ruidoso.

B. SAAVEDRA MAPUCHE, UN LUGAR DE AGUAS Y AVES

Los mapuche son cerca del 80% de la población en la comuna. Gran parte de estos viven en comunidades o reducciones indígenas, muy cerca del lago Budi (único lago de agua salada en Latinoamérica). En esta comuna hay dos pueblos: Saavedra que es la cabecera comunal, y Puerto Domínguez, un hermoso pueblo ubicado en el extremo del sur del lago Budi. Ambos lugares están habitados por familias de procedencia indígena y chilena. Un grupo importante

⁶⁹ La denominación lafkenche es una etnocategoría de identidad territorial mapuche, que denomina a la población mapuche que habita las zonas costeras.

ellos son descendientes mestizos de colonos europeos que llegaron a estas tierras emparentándose cultural y consanguíneamente en el territorio.

“Yo soy Ruiz Müller. Supuestamente yo soy una mezcla alemana con español, o español y alemana, pero la realidad es que no soy ni español, ni alemán. Entonces yo dije que cambiaba mis dos apellidos por uno mapuche. Si se pudiera hacer lo haría, porque tengo tíos que son Müller Raylen y que por donde usted los mire son mapuche. Tengo parientes Müller Paillalef, Müller Peñafil, y así suma y sigue. Por ejemplo, aquí la comunidad se recuerda de mi tío paco Müller, Horacio Müller, que era un alemán por donde se mirara, pero el hermano Juan Müller era mapuche por donde se mirara. Pero lo único diferente que tenía era que medía 1.90 Mts. Esa era la única diferencia. Pero sus rasgos eran mapuche y sus hijos fueron también así. Mi tío Adolfo Müller también se casó con mapuche y los hijos también salieron marcados, uno totalmente diferente a otro. En lo personal, mi hija se volvió a casar con un mapuche. Entonces yo tengo un nieto mestizo. Entonces para ver diferencias con el pueblo mapuche habría que ser muy minucioso para distinguirlas. Yo no podría verlas” [Grupo focal: José Luis Ruiz Müller].

El Océano Pacífico y el lago Budi predominan en la geografía comunal, pero también lo hacen el Río Imperial y sus torrentes de agua dulce que congrega en su trayecto a los ríos Quepe, Cautín, Cholchol y Moncul. Todos estos son configuradores físicos de la identidad mapuche *lafkenche* que le da sentido al territorio rememorado como el *Conun Traitraico Leufu*, la desembocadura de las aguas ruidosas o las melodías que hace el río cuando suena.

La extensión que abarca el “Área de Desarrollo Indígena” (el lago Budi y sus alrededores) está conformada por cerros, lomas y valles. Gran parte de las tierras cultivables son vegas, dada la alta densidad fluvial. En el límite oceánico, hay playas y hondas quebradas, rica presencia de aves de diverso tipo y abundante vegetación. De aquel lugar es Lorenzo Aillapán, conocido como el hombre pájaro o Ünüñche en mapudungun. Aillapán es un destacado cultor mapuche que señala haber recibido, a través de un sueño en su niñez, la comprensión del idioma de las aves. Además de Aillapán, mujeres y hombres de Saavedra, en su mayoría mapuche, diseñan figuritas de pájaros en hojas de chupón (un arbusto de la zona), además de guiarse por los cantos de las aves en la rutina diaria que realizan campesinos y pescadores del lugar.



Fotografía 3 - Saavedra, presencia de mar y el río Imperial.

C. REMEMORANZAS PARA UNA HISTORIA LOCAL

El ámbito comunal
En realidad muy extenso,
No era fácil recorrerlo
En Tirúa comenzaba,
Por Nahuelbuta avanzaba,
Bajando el Río Imperial,
Desde el sector del Peral
Por Oñoico continuaba,
Más al sur se divisaba
Puerto Domínguez la pasó,
En Quilmer algún descanso
Y a Teodoro Schmidt entrar,
De allí se avanzaba al mar...
Memorias de Puerto Saavedra.
(Aldo Espejo Navarro, Folclorista Local)

La historia circunscrita al actual territorio comunal es de larga data. Existen antecedentes de asentamientos milenarios de ribereños mapuche lafkenche que ocuparon esta zona desde mucho antes de las primeras incursiones europeas (Bengoa, 2003)⁷⁰. Pascual Coña⁷¹, mapuche lafkenche oriundo del Budi, narró detalladamente a fines de siglo XIX la vida y costumbres de las familias lafkenche del Budi. Hoy este relato es recuperado por los

⁷⁰ Según José Bengoa, los mapuche o la gente de las riberas, como les llamó, fueron expertos náuticos que desarrollaron un importante control de los canales fluviales presentes desde la cordillera de los Andes hasta el Océano Pacífico.

⁷¹ Su libro se puede encontrar en editorial Pehuén, Testimonio de un cacique.

habitantes, reconociendo en su identidad chilena, la historia mapuche que les constituye como mestizos del lugar:

“En el período de 1500, en esa época la gente vivía feliz aquí, era como el paraíso, no llegaba nadie, todavía no llegaba la serpiente que les pudiera abrir los ojos como dice la Biblia. Hasta 1700, cuando vino la misión evangelizadora, podemos decir que de ahí empieza la historia de Puerto Saavedra.

Pero cuando estos españoles llegaron ahí al río, al Huelén y hablaron del Mapocho y el Mapocho se hizo una palabra chilena, pensemos en eso, siendo que es una palabra mapuche, es el hombre de esta tierra. Los españoles asimilaron esa palabra, empieza una fusión no se sabe cómo, pero es una fusión muy rápida en Chile, quieran o no quieran. Hoy día somos un país tierra, tenemos al mapu en la cabeza.

Por eso eran las peleas: si estos gallos no traían mujeres, la pura Inés de Suárez que la pelearon allá en Santiago. Entonces era lógico, imagínese usted en los tiempos que sucedían estas cosas, vienen estos conquistadores desde Europa recubiertos de armaduras de lata, de petos, de cuestiones... En aquella época se estaban dejando a las mujeres con cinturón de castidad y se vienen a encontrar ahí en las aguas, escurriendo en las piedras del Mapocho a mujeres mapuche que se estaban bañando, con pelo largo, morenas. Se volvieron locos y es normal, para allá para el sur la misma historia. Entonces esa era la pelea, ¿pero qué pelea del terreno? Por supuesto que la gente defendía lo suyo, la gente defendía su tierra, su mapu. Pero el mapu no es solamente la tierra, sino que el mapu es el dominio de todo lo mío, de mi propiedad” [Grupo focal: Ranulfo Ibacache].

Estos relatos hablan de la existencia de un pueblo mapuche *lafkenche* que vivía relativamente en tranquilidad hasta bien entrado el siglo XIX. Con argumentos del pasado, se hace referencia a un mestizaje cultural que hoy reposiciona a esta sociedad indígena, que se desenvolvía más allá del dominio del *Conun Traitraico Leufu*:

“Nosotros tenemos un territorio definido. Este lugar donde estamos se llamaba *Conun Traitraico Leufu*. Ese *Conun Traitraico Leufu* es la característica de la desembocadura de cuatro ríos. Leufu son los cuatro ríos, que corresponden a la desembocadura de los ríos Quepe, Cautín, Chol Chol y Moncul. Esto era así antes que se llamara Puerto Saavedra. Esa era su característica. Se unen los cuatro ríos. Por eso era el nombre de ese lugar. Incluso el alcalde quiere hacer una especie de resquicio legal para colocar también eso para los extranjeros. Esta historia es real. Acá había muchas montañas. En esta parte que estamos abajo fue una especie de pastoreo para animales. Nuestra gente nunca vivió abajo. Siempre arriba, en los cerros: había un Llancajal, un Deumacal, un

Carihuan, ellos eran isleños, y a su vez parientes, que se dedicaban a la crianza de animales. Esta parte era una especie de selva natural, había muchos arrayanes y otros árboles que son milenarios de por acá.

Mi abuelo *lonko* [máxima autoridad en un *lof*], tenía muchas tierras y animales. Fue un poderoso *lonko* de trescientas hectáreas por acá cerca. A pesar de ser una persona joven, él iba a la Argentina a trabajar por temporadas, Como no había dinero en ese tiempo, traía como ganancias animales. Por ejemplo, en un año se ganaba cinco vacas y en el camino pasaba a buscar otro lote y llegaba con muchos animales a su tierra natal. Entonces le pusieron nueve pumas por su cualidad. Entonces ese apellido tenemos nosotros: nueve pumas o nueve leones, Aillapán, por la habilidad del abuelo” [Entrevista: Lorenzo Aillapán].

“Eso lo inventó el hombre pájaro, capaz que tenga un poco de razón porque al llamarse Traitraico es porque el río suena, es la desembocadura de aquí. La palabra Leufu es el río, o sea, es la melodía que hace el río cuando suena. Pero eso lo inventó don Lorenzo Aillapán en su poesía, como le dijera... No lo inventó, sino que le sacó ese significado y le puso un nombre que se ha dispersado por todo el pueblo, y a la persona que le cayó bien, lo nombra como *Conun Traitraico Leufu*. Yo también lo nombro como *Conun Traitraico Leufu* porque se identifica con el nombre indígena”. [Entrevista: José Antonio Astete Huequian].

“Trasladémonos al tiempo de Pedro de Valdivia. Desde ese tiempo, pongámosle el nombre que le coloca Lorenzo Aillapán que traducido al castellano corresponde al canto del agua hacía el mar, o el río que corre cantando. Es el río llegando hacía el mar, o sea que viene cantando el agua desde la cordillera, llega aquí, se expande y entra al mar. El Budi sería el agua detenida. [Entrevista: Ranulfo Ibacache].

Conun Traitraico Leufu es el nombre vernáculo de este territorio antes de la ocupación republicana. Se podría estimar que correspondía a los actuales límites comunales. De acuerdo a la geografía, sería una referencia al recorrido de las aguas. Perfectamente podría ser el río Imperial que baja desde la cordillera, expandiéndose a otros ríos para finalmente entrar “cantando” en el mar.

Se sabe que al finalizar el siglo XIX, tras la invasión militar en el Gulumapu, comandada por Cornelio Saavedra, se generó una violenta ocupación por el control territorial, estableciéndose desde entonces, relaciones interétnicas desiguales sostenidas por el Estado de Chile, los no indígenas asentados y los habitantes mapuche lafkenche.

“A quién iban a pacificar, si acá no había nadie. Pero había que darle trabajo a un ejército que venía de la guerra con los peruanos y los bolivianos, donde se había reclutado a harta gente y había que darles trabajo a esos soldados, por eso los mandan para el sur”. [Entrevista: Ranulfo Ibacache].

“El abuelo en la Guerra del Pacífico fue guerrero y era poeta, era poeta y guerrero. Seguramente, no sé cómo hacía, por último, defendía su tierra... Entonces, en ese libro que yo te hablaba aparece el apellido Aillapán. Entonces él era poeta y guerrero. Era una muy rica, de baja estatura, pero muy crecido, así corpulento.” [Entrevista: Lorenzo Aillapán].

Los lafkenche del Traitraico Leufu que resistieron la invasión militar de los chilenos, fueron relocalizados en el ordenamiento territorial que impuso el gobierno de Chile y que desde 1885 en adelante se vuelve definitivo para estos. Hasta la fecha, la imagen del Coronel Cornelio Saavedra sigue viva en el lugar, produciendo sentimientos antagónicos entre sus habitantes. Por el lado de los descendientes de los colonos que llegaron junto al coronel, con cierta complicidad comentan que la Isla Llepu, ubicada en el lago Budi, fue regalada por Cornelio Saavedra a su hermano Estanislao, al término de la campaña militar de la Araucanía.

“No es resentimiento lo que tienen, sino que es algo de rabia. Pero no con resentimiento de venganza, sino que, es como un resentimiento que tienen ellos por Cornelio Saavedra. Yo conversaba con algunos cuando salgo para el campo por la cuestión de los libros, y me decían que el alcalde les había contado que Cornelio Saavedra había hecho una matanza acá y ahora todos me andan pidiendo la historia de Puerto Saavedra. Y yo por eso es que estoy investigando cómo fue la emancipación de los españoles, cómo se creó todo esto. Cornelio Saavedra no hizo muy pacífica la pacificación de La Araucanía, porque él fue quien desterró a los mapuche para otras tierras” [Entrevista: Eugenia Vivanco].

“En ese tiempo mi abuelo era autoridad en el pueblo, porque era juez, era civil y jefe de correo. Mi bisabuelo es ese caballero que está ahí, don Alejo Carrillo del Río, Pacificador de la Araucanía con asiento en Toltén. Él trabajó con Cornelio Saavedra, con Urrutia y otros. Tú sabes que, en esos años, Carahue se llamaba Nueva Imperial. Después de que lo destruyeron se llamó Carahue que significa «la ciudad que fue» y después se funda Nueva Imperial más allá” [Entrevista: Julio Carrillo Oyarce].



Fotografía 4 - Capitán de barco.

“Este caballero que sale aquí en esta foto era capitán. Se llamaba Pedro Fuentes. Él era capitán de un barco a vapor que se llamaba Río Bueno. También hacía el viaje a Carahue. Aquí también llegaba el «Saturno», el «Napoleón». Había un chico que le decían el «cache palo», el «Nerón» [Entrevista: Julio Carrillo Oyarce].

La actual comuna de Puerto Saavedra se funda en 1885 por el coronel Cornelio Saavedra, designándola con el nombre de Bajo Imperial. Veinte años más tarde, se le pone Puerto Saavedra en alusión al militar fundador de la ciudad y en referencia al muelle de cargas y descargas comerciales que se construye. Cabe señalar que en 1905 la ciudad de Temuco estaba rodeada de pueblos y localidades que necesitaban de abastecimiento permanente. Por ello, se requería de una ruta cómoda y directa para el desarrollo de la importación y la exportación marina de los productos, con dirección al norte y sur del país.

Al lugar arribaron grupos de colonos provenientes de diversas partes del mundo, entre franceses, alemanes, italianos, “turcos”, árabes y criollos chilenos que, una vez finalizada la ocupación militar, se trasladaron a Puerto Saavedra, incentivados por el Estado para ser parte de la construcción del ideario “civilizatorio”. Al respecto, Julio Carrillo Oyarce recuerda que su madre llegó a Puerto Saavedra desde la ciudad de Cañete siendo muy pequeña: tanto es así, que viajó en una carreta dentro de una caja de azúcar. Pedro Fuentes, escritor oriundo de

la comuna y también descendiente de colono, describe en su libro *Cuentos de Villanos*, el trayecto que estos hicieron en los tiempos que el territorio aún era de dominio mapuche lafkenche:

“En el río Tirúa, acamparon y tu Hueñi (niño mapuche) sacó erizos y choros de la roca del mar. Las comieron crudas y azadas, Huinca. Desde allí tardaron otro mes en llegar hasta aquí. Es un Puelche muy flojo el que los traía, Huinca –dice con ironía-. Comieron venado y antes de llegar aquí los atacaron una noche y les llevaron dos corderos porque antes de disparar te habías dormido. Mi gente te protegió esa noche, porque el puma no venía solo. Tripial es gran cazador y pudo matarte esa noche, antes de tomar tus corderos: ¿Aún quieres que te diga que más hicieron en ese viaje de tres meses, Huinca? Los ojos de mi pueblo te han seguido los tres meses de tu viaje; están en todas partes, siempre, y no importa lo que hagas, o las armas que tengas en las manos, todo lo sabremos, no lo olvides nunca y nunca vayas contra nosotros, ni tampoco los tuyos, porque somos los libres y solo tenemos una madre y un solo padre: Mapu y Pillán (Tierra y Dios).

- Dice el Venado se quedó mudo y solo pudo pedir disculpas a Marivil, que así se llamaba ese cacique, que no encontró otra forma de explicar su presencia y buscar su amistad. Y le explicó todo: el remate de las tierras por el gobierno, la venta de las suyas en Arauco y la decisión de empezar allí otra vez. Marivil lo escuchó en silencio. Ni una sola vez lo interrumpió, midiendo cada palabra y cualquier signo de mentira, pero no encontró nada, porque esta vez se confesó como si Marivil fuese un cura” (Fuentes, 1998, p. 68).

Desde entonces, las corrientes fluviales dejan de ser ocupadas por la presencia de canoas mapuche, abriéndoles paso al tránsito de barcos a vapor. Según comentan, estos barcos viajaban constantemente desde Carahue a Puerto Saavedra, trayendo pasajeros, productos agrícolas y manufacturados, como también llevando parte de la incipiente producción industrial que en la comuna ya se generaba. No son menores los comentarios que con orgullo recuerdan los años en que Puerto Saavedra, y a raíz de este flujo comercial, tenía dos bancos, un correo y un Registro Civil.

El río Imperial fue en su momento el principal acceso desde Temuco y Carahue a Puerto Saavedra. En aquel periodo la mayor parte del tránsito se hacía por estos torrentes, ya que los caminos terrestres se construyeron después de la década de los cincuenta. Por ejemplo, para salir directamente a Pitrufulquen o Carahue, se debía llegar primero a Puerto Saavedra y

luego embarcarse hasta el destino final. Cabe señalar que en aquellos años la comuna era un extenso territorio que ocupaba desde Tirúa por el norte hasta el Toltén por el sur. Para ir de un extremo al otro del mismo se debía pasar obligatoriamente por Puerto Saavedra.

“Entonces empezaron a llegar los barcos y descargaban la mercadería para Temuco, empezaron a hacerse las bodegas, había un muelle con tremendas bodegas. Se instala un banco, el banco español. Pero, imagínate, el pueblo tenía dos bancos en aquellos años. Con esa historia se llegó hasta 1950. El ferrocarril ya había llegado a Temuco en el año 1940. Después se hicieron las conexiones a Carahue, Freire y Loncoche. Una vez que ya estuvo el ferrocarril fue más fácil salir al mar y desde aquí en Puerto Saavedra se embarcaban las mercancías con destino a Santiago. Aquí había una vida: había una plaza, había una banda, había una iglesia y había clases sociales. [Entrevista: Ranulfo Ibacache].

Se recuerda este periodo como una época en que no había mayores problemas entre los habitantes del territorio, donde supuestamente, todos convivían en tranquilidad. Lo que no se señala es que la tranquilidad era solo para algunos, porque la población mapuche, que era contratada temporalmente en períodos de siembra y cosecha agrícola, se encontraba completamente subyugada al poder de los grandes hacendados y comerciantes. Muchas veces fueron vejados, sin que hubiera justicia de por medio, para responder por los atropellos sufridos.

Después de la invasión de La Araucanía, las tierras mapuche estuvieron constantemente amenazadas, aun cuando hubiesen sido asignadas a un título de merced. En el caso de este territorio, en 1907 el Estado le concedió 42.680 hectáreas a la Empresa Colonizadora El Budi a nombre de don Eleuterio Domínguez y Compañía (ubicadas hacia la costa de Temuco, entre los ríos Toltén y Imperial). Luego estas tierras se extendieron regularizando títulos de merced, haciendo firmar a los indígenas que vivían en estas posesiones. En las conversaciones se pueden recoger recuerdos dramáticos sobre los excesos cometidos por algunas de estas familias poderosas. Entre estos se menciona a los Dualde, colonos franceses que ocuparon una parte importante del territorio comunal, quienes, en las calderas de un barco naufragado, asesinaban despiadadamente a mapuche cuando exigían el pago de sus sueldos.

“Los Dualde eran terratenientes que tenían casi el absoluto control económico y político de la región. Entre las actividades que desarrollaron fue la importación de cabezas de vacunos desde la Argentina, para proveer con alimento a la Armada de Chile. Tan poderosos fueron, que inclusive tenían un senador propio. A ellos si se les ocurría sacar a un senador, lo sacaban, porque eran muy poderosos” [Entrevista: Julio Carrillo Oyarce].

“Esa es una de las consecuencias de esta parte de Puerto Saavedra. No solamente llegaron de la iglesia, sino que también llegaron colonos. Un señor Dualde y otras personas, que tienen su mausoleo en el cementerio de acá. Tú visitas y encuentras el mausoleo. Es uno de los más grandes. Fraudulentamente, se tomaron la posesión 900 hectáreas. Este señor hizo arreglos. Antiguamente no había carabineros, con bancos, con tinterías que reemplazaban a los abogados, y los jueces donde el arriendo pasaba como compra, y este señor llegó hasta como 900 hectáreas. Y no ocupaba a gente del lugar, sino que traía gente de otras partes, de esos que le llaman como inquilinos, seguramente de Talca, de Chillán y llegaban con sus costumbres y empezaron a hacer canales para secar alguna parte. Porque tenían como viveros de animales e hicieron tremendos canales y cambiaron un poco la figura de esta parte, la geografía de la vega” [Entrevista: Lorenzo Aillapán].

“Así dicen que se perdía mucha gente en las calderas rescatadas de los barcos que se deshuesaban cuando ya estaban hundidos. Los más viejos cuentan que los patrones de fundo pagaban una vez al año y no eran muy dados a pagar, entonces los candidatos a desaparecer para no pagarles eran los mapuche, porque no manejaban registros de personas, no tenían identificación personal. Así hubo mucha gente que se perdió en esa época. Ese era el Puerto Saavedra antiguo, que era muy extremo en los tratos, y que no es el caso de hoy. Hoy día es distinto. Hoy día las tierras se han parcelado, hay otros dueños y la cosa es distinta” [Entrevista: José Luis Ruiz Müller].

Como en todo pueblo, el ir y venir de las personas era libre, aun cuando el tránsito de los ciudadanos mapuche no era continuo. Quienes recuerdan la vida en aquella época, señalan que la convivencia con la sociedad mapuche se daba predominantemente a través de vínculos productivos, los intercambios y el trabajo en mediería en los campos colindantes. Claramente era un periodo en el que preponderaban las relaciones asimétricas.

“El trato hacia los mapuche era muy complicado en ese tiempo. La raza dominante, los ricos que había aquí, mandaban económicamente en el pueblo. Por este motivo, la justicia estaba ocluida a esos patrones de los fundos, Aunque hubiera tribunales de justicia, de policía local y del crimen, el control económico determinaba todo lo demás. Llegaba mucha gente de afuera en enganche para trabajar en las faenas agrícolas. Mi suegro también fue trabajador agrícola y nos cuenta cómo el comportamiento de la gente de aquí

era complicado. (...) Los dueños de las tierras, eran la ley prácticamente [Entrevista: José Luis Ruiz Müller].

De la historia de Puerto Saavedra no hay persona que no haga referencia al terremoto y maremoto de 1960, que fue dantesco porque tuvo una magnitud de 9,5 grados Richter y duró 10 minutos. No hay habitante que no narre lo acontecido, en lo que se recuerda “fueron esos tristes días de mayo”. Sin embargo, antes de la ocupación militar del territorio mapuche, la sociedad lafkenche poseía conocimientos (*kimüin*) sobre el comportamiento de las aguas en general. Por ende, no construían sus viviendas (*rukas*) cerca de estas. La historia oral mapuche hace referencia a movimientos de olas colosales que arrasaban los bordes costeros y más. Incluso se comentaba que las reiteradas crecidas de ríos impedían la instalación de viviendas porque estaban condicionadas a las inclemencias fluviales. Por lo anterior, los mapuche lafkenche han vivido en cerros y zonas seguras a las crecidas de las aguas. En el *mapudungun* (idioma mapuche) se conceptualizan los diferentes lugares inundables por el efecto que podrían tener los cambios estacionales y el comportamiento de la naturaleza. Así está el *menoko* (humedal), el *chanchan* (acumulación de muchas aguas, de rebrote en invierno) el *mallín* (tierras húmedas permanentes) y los *vochan* (aguas inundables en invierno). Este conocimiento transmitido de generación en generación ha prevenido la destrucción de las viviendas en las reiteradas crecidas de ríos, inundaciones y la entrada brusca del mar, como en los maremotos. Probablemente por esta razón, el terremoto y maremoto de 1960 fue resignificado de otro modo a como lo vivió la sociedad chilena.

“Maremoto no es la expresión. Yo tuve un maestro de apellido Painem y conversando con él, me dice que el maremoto y terremoto tiene una consecuencia dijo, ¡acá, Lorenzo!, arrendaban hijuelas y curaban [embriagaban] al mapuchito. Porque así se dice. Eso es abuso, del arriendo automáticamente pasaban como ventas. Se forma una sociedad de seis personas que tenían recursos, forman una flota y fueron al lago Budi con sus botes. No eran 10 botes eran 60 o más botes. Estos pescadores con el frío se llevaban traguito, quemaban siembra a ver si conquistaban a más indígenas, robaban animales jóvenes y violaban a las *papai* [mujer mayor]. Caramba, a mí se me llegaba a parar el pelo cuando el *lonko* me dice eso llorando, ¡es verdad Lorenzo! me dice. La consecuencia fue que los colonos y toda esta gente que nos quisieron quitar el lago Budi cometieron errores y la consecuencia de eso... Usted ve los señores... que tenían bares y cantinas, no están y se fueron tan pobres como llegaron, porque la casa se les revolvió. El *lonko* me dijo que, porque nosotros nos portamos mal, yo debí ser llamado

Llancaleo y por imposición me pusieron Lorenzo en el registro, y muchos de nuestros hermanos son evangélicos y son católicos. Ese es el error. La consecuencia del terremoto del año sesenta tiene esa consecuencia. Sí, yo lo escribí cuando murió él, le hice una publicación en el Diario Austral, tengo los recortes.

Nadie puede afirmar eso. Yo era una persona joven. No tengo esos antecedentes. Pero después escuché a otros *pu lonko* y fue exactamente lo mismo. Entonces cuando pasó el terremoto de 1960, empezaron a decir damas jóvenes y bonitas, «yo soy machi y quiero ser machi». Entonces yo dije, el terremoto de 1960 marcó un hito, ahí nació la idea de renacimiento, de la sabiduría. Porque la gente sufrió, pensó que era el acabose del mundo, el paraíso mapuche era invadido por *conas* (guerreros). Entonces el que era bien católico dejó de ser un poco, el que era evangélico también. Es como verdad eso, un castigo por el abuso y la desobediencia. Bueno, un poeta no mapuche a lo mejor no tiene esa visión, no lo sufrió tampoco vio esa triste consecuencia” [Entrevista: Lorenzo Aillapán].

El desastre devastó la ciudad de Puerto Saavedra, su comercio y la actividad portuaria desapareció. El paraíso en la costa de la región de La Araucanía, fue destruido en un día por tres grandes olas, azotando todo, no solo las costas de esta región. Según comentan, la última ola fue la más fuerte y terminó por echar abajo algunas construcciones que seguían en pie, arrastrando de una vez los sueños que para algunos una vez allí se levantaron.

“En Piedra Alta hay un lugar donde se juntaron los mapuche. Tenían un gran sector de encuentro de *pu machi* y se revivió la tradición de ellos. Sobre el dios de las aguas y el dios de la tierra [serpiente del mar *kai kai* y serpiente de la tierra *tren tren*] y volvemos a lo mismo. Lo que aparece en todas las historias de la humanidad, la creencia o tradición de entregar a un ser humano para tranquilizar la vida, tal como lo hace Abraham en la Biblia que sacrifica a su hijo. Aquí una *machi* dijo que para tranquilizar a las aguas había que buscar a un niño, que no fuera de nadie para sacrificarlo⁷². De todo [este suceso, después] se hace un juicio, se dictó el fallo y se le sobreseyó por dos razones: primero porque no había cuerpo del delito y segundo porque ellos hacen todo un referente político, un referente judicial. Faltaba un elemento para la constitución del delito. Hasta ahí nos quedamos. En la prensa aparece toda la información del juicio y ahí aparecemos dos pueblos diferentes viviendo juntos.

⁷² Un trabajo muy interesante e impactante que se recomienda ver es el de Natalia Caniguan, quien recopila la historia oral sobre el sacrificio del niño que se realiza tras el terremoto y maremoto de 1960 en la zona del Budi. Caniguan, N. (2013). *Relatos del Sacrificio en el Budi*. Santiago-Chile: LOM Editores.

Llegó el maremoto y se fue todo lo bonito de mi pueblo y también se fueron las mujeres bonitas, la única mujer bonita que quedó fue la mía. El maremoto asustó a todos y la gente del pueblo se va a los cerros. El alcalde de ese tiempo era Daniel Ulloa Faúndes, con el párroco de la época avisaron de a caballo que ya se venía el mar. Lo que pasó es que, en Puerto Saavedra al día siguiente del maremoto, se encontraron sin nada, el patrón y el trabajador”. [Entrevista: Ranulfo Ibacache].

“Mire si el juzgado de letras que era de Puerto Saavedra, lo tiene Carahue, aún no lo ha devuelto. El Banco del Estado costó mucho para que volviera a llegar. Menos mal que ya está acá. Hay personas que han trabajado tanto por construir de nuevo lo que se destruyó” [Entrevista: José Antonio Astete Huequian].

“Fue un puerto comercial. Eso es lo que lo marcó a Puerto Saavedra. No era un puerto pesquero artesanal. Era un puerto comercial de la época que había tráfico fluvial, transportaba variada mercadería. Y de ahí del maremoto, después ya no fue más puerto, ya no fue más nada hasta el día de hoy. Esa parte que se ve, de que la gente busca el puerto y no se ve nada, ni caleta, ni nada. Por eso es que hay un dicho, que dice, aquí hay una isla que no es isla, un puerto que no es puerto y un maestro Pérez que no es Pérez. Entonces así de rara es esta zona por aquí” [Entrevista: José Luis Ruiz Müller].

Después de este suceso, quedan en el territorio las personas que habían nacido en la comuna y que tenían algún tipo de actividad no relacionada con los servicios públicos ni el comercio, como los campesinos y los pescadores artesanales, todos los demás se van. Tras el maremoto, se inicia el fin de una época lustrosa que declina y se acaba con la partida de la mayoría de los sobrevivientes.

“Siete casas quedaron en pie. Entonces la gente que no tenía nada. Se transformó en dueño o en cuidador de un tremendo sitio y se empezó a hacer su casita con las tablas que quedaban. Se empieza a reconstruir el pueblo de la nada. El maremoto llegó desde Puerto Saavedra para el sur, sin saber nada de la gente de la costa” [Entrevista: Ranulfo Ibacache].

La composición demográfica y cultural de los habitantes de Saavedra vive un cambio drástico. Hasta el maremoto de 1960, tuvieron el control territorial los no indígenas, con cerca de 75 años de gobierno local, de invisibilización y control de poder sobre la cultura mapuche, porque las ciudades de Puerto Saavedra y Puerto Domínguez fueron jurisdicciones chilenas, de costumbres occidentales.



Fotografía 5 - Embarcaciones de Puerto Saavedra.

“Aquí en esta foto se puede mostrar que las casas están todas a la orilla del río. Ahí está mi casa en esos años, esa casa para el maremoto en dos segundos desapareció. Ahí está la iglesia, que estaba para el otro lado en la calle principal. Ahí estaba el juzgado del crimen, ahora hay de policía local. Por acá no se alcanza a ver, pero ahí en la punta estaba el hotel, ¡un tremendo hotel!” [Entrevista: Julio Carrillo Oyarce].

Para algunos, tras el maremoto, Saavedra dejó de ser una ciudad en auge, donde convivían, supuestamente sin conflictos, familias ricas y pobres, colonos, chilenos e incluso mapuche. Los más drásticos son de la opinión que el maremoto se llevó lo bueno y dejó lo feo, que el pueblo se oscureció, que el paisaje humano cambió, y que se repobló con personas pobres, provenientes de zonas cercanas. Así como también, se repobló de familias mapuche que dejaron sus reducciones para relocalizarse en la ciudad.

Con el tiempo, el pueblo se comienza a levantar a pulso, los mapuche que hasta los años sesenta no tenían cabida entre los poderosos de Puerto Saavedra, junto a unos cuantos colonos chilenos y extranjeros, forjaron nuevamente este lugar. En 1963 se redactó un plan regulador que prohibió la construcción de más de cuatro casas por manzanas en la parte baja de Saavedra. En 1990, recién se realizó un proyecto de relocalización, declarando que se podría volver a pavimentar las calles, levantar edificios públicos, e instalar luz y alcantarillado. Para algunas personas, sin embargo, Puerto Saavedra desapareció junto a la última ola que azotó la costa. Con esta expresión, responsabilizan a quienes se quedaron, por el hecho que la comuna no haya repuntado económicamente, calificándolos de personas con poca educación y falta de proyección. Incluso algunos van más allá en este tipo de opiniones, y consideran que la inserción del mapuche en el pueblo fue un obstáculo en la recuperación de la comuna.

Esta visión, que reconoce, pero desde la negación, comienza a cambiar recién alrededor del año 2000, al conjugarse una serie de sucesos que incidieron en la transformación y el impacto de la realidad local. En primer lugar, se establece el lago Budi como Área de Desarrollo Indígena del país, se constituye la organización del Concejo de Werkenes, y, finalmente, el mismo año, es electo el primer alcalde del origen mapuche, el Sr. Domingo Ñancupil. Todos estos hechos son situaciones que van acompañadas de tensiones, contradicciones y conflictos que caracterizan muchas veces las relaciones interétnicas en contextos asimétricos en la lucha por el reconocimiento.

D. CUESTIÓN DE ESTADO O INDIGENISMO ETNÓFAGO

Dentro de la comuna de Saavedra, la zona del lago Budi abarca una parte importante de su territorio, con alrededor de 65 kilómetros cuadrados. En la década del noventa se focalizaron un conjunto de políticas postindigenistas que, con el despliegue del Gobierno, consultoras y organizaciones no gubernamentales (ONG), operaron en el lugar apelando a las condiciones de extrema pobreza de la población mapuche lafkenche⁷³. La sobre intervención que desde entonces se produjo se percibió como algo molesto y poco pertinente.

Se debe mencionar que la comuna de Puerto Saavedra es un territorio que albergaba en su jurisdicción a nueve *rewe* o agrupaciones autónomas de espacios territoriales mapuche lafkenche, regidos por *pu lonko* (autoridades sociopolíticas). Con la intervención del Estado y la conformación de las comunidades indígenas a partir de la Ley 19.253, los *lonko* comienzan a ser reemplazados por dirigentes sociales (bajo una nueva estructura organizacional), asumiendo la interlocución en la aplicación de las políticas indígenas del sector.

“Los *pu lonko* cesaron de cumplir sus funciones cuando ciertos organismos de Estado delegan nuevos cabecillas en las comunidades, otorgándoles a estas personas la calidad de dirigentes. La instauración de dirigentes «funcionales», se realizó para que ejercieran como interlocutores entre las comunidades y los organismos de Estado,

⁷³ Las instituciones más se mencionaron en entonces fueron, Sercotec, CONADI, Impulsa, Fosis, Servicio País y más tarde, Programa Orígenes.

provocando la fragmentación comunitaria, y a la vez, el debilitamiento de las autoridades tradicionales o lonko” [Entrevista: C.F, Biólogo Marino].

Dentro del territorio, el año 1997 se declaró al lago Budi como Área de Desarrollo Indígena (ADI)⁷⁴ (Art.26 de la Ley 19.253). Un ADI es un espacio territorial donde los órganos del Estado debían “focalizar su acción para el mejoramiento de la calidad de vida de las personas de origen indígena que habitan en dichos territorios”⁷⁵. La delimitación del ADI se estableció trazando un camino imaginario que dividió en dos a varias de las 47 comunidades mapuche contiguas al lago Budi favoreciendo, para la focalización de proyectos, a una parte de las familias mapuche pertenecientes a la misma comunidad indígena.



Mapa 1 - ADI Lago Budi - MIDEPLAN, año 2003.

⁷⁴ En adelante ADI BUDI. Su delimitación es la siguiente: Norte: Camino Puerto Saavedra al Temo, en una distancia de 20 kilómetros aproximadamente desde la Zona Urbana de Puerto Saavedra en dirección Este-Oeste. Oeste: Línea imaginaria por el camino Puerto Saavedra - Río Budi, paralelo al mar y desde allí continuando por la costa en un sentido Norte-Sur hasta la localidad de Piedra Alta, para finalizar en el sector Puaucho Costa. Sur: Una línea recta imaginaria desde el límite del área con el Océano Pacífico hasta la localidad de Peleco, continuando por el camino de Pichichelle en sentido Este-Oeste. Este: Camino del Temo a Pichichelle, pasando por la localidad de Puerto Domínguez, en una distancia de 52 kilómetros, aproximadamente, y con un sentido Norte-Sur, paralelo a la ribera oriental del Lago Budi.

⁷⁵ Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Recuperado de: <http://www.CONADI.gob.cl/index.php/nuestra-institucion/areas-de-desarrollo-indigena>

Como una manera de reparar este error, se implementó un Plan de Desarrollo Territorial orientado a los ámbitos productivos, social y cultural en todas las comunidades que estaban cruzadas por la antigua demarcación territorial. Pero las comunidades mapuche ya se habían fraccionado en dos tipos de autoridades: los *pu lonko* (autoridad ancestral) y los nuevos dirigentes (representantes funcionales). Ambas autoridades actuaban como interlocutores de sus comunidades ante los representantes de las instituciones del Estado. En esta dinámica, se planteó una crítica al rol que estaban cumpliendo las empresas consultoras que ejecutaban los programas impulsados por las políticas indígenas para el territorio, porque se percibía una falta de control y la fuga de los recursos destinados a beneficiar a las comunidades. Como consecuencia de lo anterior, se constituyó una asamblea para organizar a las comunidades y responder conjuntamente a la acción gubernamental⁷⁶. En ese contexto, se efectuó un *Kiñe Futra Trawün* (un primer gran encuentro) para conformar una sola entidad representativa de los mapuche lafkenche del ADI Budi. El resultado de este encuentro fue la creación del Consejo de Werkenes (consejo de mensajeros), para representar a los *pu lonko* de las comunidades, y ser los intermediarios entre estos y el Estado, velando por los intereses generales de las comunidades.

“Nació la idea del *werken* (mensajero), un cerebro, el renacimiento de la sabiduría. Eso tienen su personalidad jurídica a través de la CONADI, para poder trabajar con *pu lonko*, *pu machi* y niños para poder entregarle más o menos lo que se podría llamar el conocimiento exacto” [Entrevista: Lorenzo Aillapán].

Frente a la elección de los *pu werken* (mensajeros), la asamblea decidió dividir en siete zonas el ADI Budi. Cada una de estas zonas agruparía entre diez a doce comunidades lafkenche. En vez de elegir un solo representante territorial, el Consejo se constituyó con dos representantes por zona, quedando integrado con catorce dirigentes.

⁷⁶ El Instituto de Estudios Indígenas durante el mismo período también creó una agrupación de representantes mapuche lafkenches. En un momento, la agrupación contó con la participación de algunos lonko y dirigentes funcionales, personas que ya se habían agrupado por medio de la organización local *Kiñe Futra Trawün* (primer gran encuentro), produciéndose una descoordinación entre los representantes elegidos en la asamblea. Sin embargo, la agrupación respaldada por el Instituto no prosperó.

“Primero había muy pocos, no había mucho... Nadie se atrevía porque no había sueldo y tampoco recurso municipal. Pero la idea nuestra era así como en el *lof* (territorio comunitario), mantener una estructura de mayor a menor. Bueno si hay que pagarle pasajes, las comunidades los reúnen. Hasta que llegó el segundo encuentro, ahí ya nace. Los jóvenes dijeron “acepto ser elegido”, el tercer encuentro ya se forma el *trawiin* (encuentro), *kiñe trawiin* (primer encuentro), *ka trawiin* (y encuentro), primero, segundo, tercero. Llegamos a tener 22 jóvenes, pero elegidos de su sector. Personas de confianza, casi intachables, buena para hablar. Hasta hoy día eso se perfila. Pero lo que pasa es que tenemos un pequeño temor de que se vaya metiendo la política, la mayoría somos de izquierda, pero no definidos. Pero que se vaya metiendo la política un DC, un lavinista, ese es el cuidado que hay. Se les pide por favor a los hermanos *werken* que si somos políticos esto va a llegar hasta ahí, esto es nuestro. Ahí reemplazamos a nuestros abuelos que tanto tiempo se jugó con tener este espacio, nuestros animales. Este nombre bonito del lugar. Pero si lo politizamos, esto no va a funcionar. Continuamente se hacen estas reflexiones con la presencia de la *machi* (máximo agente de salud mapuche), está el poeta, está el que canta...” [Entrevista: Lorenzo Aillapán].

“Fíjese que gracias a los dirigentes se ha mejorado un poco el trato hacia los mapuche” [Grupo Focal: Sergio Painemilla].

[Esta nueva organización territorial, buscó ayuda de los jóvenes profesionales de Servicio País, pero éstos fueron presionados para no involucrarse en las actividades del Consejo de Werkenes, por temor al posible fortalecimiento de la organización, convirtiéndose en una contraparte mayor y de más peso frente a la institucionalidad gubernamental a cargo de los asuntos indígenas del país, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena]⁷⁷.

Las primeras discrepancias al interior del Consejo de Werkenes, se dieron cuando sus miembros debieron adoptar posiciones frente a temas de divergencia, como la construcción de la carretera de la costa (aspecto que se tratará más adelante), la relación con el gobierno local, el Alcalde mapuche Domingo Ñancupil, y otros asuntos más, propios de esta organización. Esto fue provocando que se originara la primera escisión y pérdida de fuerzas entre los representantes werkenes, constituyéndose así otro referente organizacional en la comuna, el Consejo Territorial Lafkenche.

⁷⁷ En el marco de la escritura etnográfica he optado presentar mis propias observaciones referidas al relato y los acontecimientos, mediante el uso de corchete y triple sangría.

[Se comenta en el lugar, que este nuevo grupo se integró por antiguos dirigentes de la emblemática organización Ad Mapu de los años '80 y del Consejo de Todas las Tierras de los '90. El comentario hace hincapié en que sus integrantes son más radicales en su accionar, pero, que carecen de representatividad, porque no cuentan con dirigentes de bases en las comunidades].

En este escenario, aparece en escena el programa de Gestión Ambiental Regional (GAR), constituido desde el Gobierno Regional de La Araucanía, con la Universidad de la Frontera (UFRO) y otras organizaciones regionales. A esta entidad, el Consejo de Werkenes le pidió recursos para financiar una oficina y locomoción para el traslado de los dirigentes que asisten a las reuniones. El GAR responde solo con el financiamiento de una oficina para el Consejo, cuestión que repercutió en las relaciones y el distanciamiento entre ambos interlocutores.

El Consejo de Werkenes quería funcionar y posicionarse con autonomía frente a la acción del Estado, el Gobierno Local y las consultoras. Por este motivo, cuando se requirió de un diagnóstico actualizado del territorio, el Consejo propuso al Gobierno Regional y al Municipio de Saavedra que sean las propias comunidades mapuche quienes realicen un autodiagnóstico, para ser utilizado en los instrumentos requeridos. De esta manera, pensaban, se filtraría la “intervención” de consultoras externas, y al mismo tiempo serían las propias comunidades las que se hicieran parte de la gestión local. La propuesta fue asumida con sorpresa por los interlocutores gubernamentales por ser esta iniciativa, una de las primeras manifestaciones de maduración y conciencia de lo que podrían ser los procesos autonómicos indígenas en el Wallmapu. De esta manera, se ejecutaron *pichi trawün* (pequeñas asambleas), participando en las mismas alrededor de ochenta y ocho comunidades.

El término de la elaboración del autodiagnóstico coincidió con la llegada al territorio del Programa Orígenes⁷⁸. Este programa también requirió de un diagnóstico para la ejecución de las políticas indígenas territoriales a aplicar. No obstante, no consideró el autodiagnóstico

⁷⁸ Se trataría de un programa millonario, que comenzó a operar con un préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo. Surgió el año 2001, y tuvo por objetivo contribuir al desarrollo integral con identidad de los pueblos indígenas en su contexto rural y así para mejorar las condiciones de vida de las comunidades.

hecho recientemente por las comunidades, ni tampoco la información recopilada por años que contaba el Gobierno Regional de La Araucanía. Más bien, para su implementación crearon la figura de “promotores indígenas” que, en este caso, nuevamente fueron los dirigentes mapuche de las mismas comunidades correspondiendo en su mayoría a los integrantes del ya constituido Consejo de Werkenes. De manera tal, el Consejo de Werkenes quedó prácticamente absorbido por el Programa Orígenes, provocando el retiro de otras organizaciones e instituciones que respaldaban su misión.

“Hoy día los proyectos orígenes dicen..., uno tiene una hectárea y un cuarto. Entonces le dicen “¡tiene que tener una vaca!, ¡pero ¡cómo voy a tener más de una vaca hombre, si no tengo más de una hectárea no más...!”. Entonces es porque los proyectos lo hacen en Santiago y uno tiene que contar todo: cuanto suelo tienen, si es que se arrienda, ¡huy, un montón de cosas...! Hay poca claridad en este país de cómo vive este pueblo. Me gustaría amigos que se informaran un poco más de lo relacionado con este pueblo, con su propia gente...” [Grupo Focal: Sergio Painemilla]

“Por ejemplo, no hay ninguna organización que coordine el trabajo que hace Orígenes con el Ministerio de Educación y con los profesores, ¡ninguno! No hay nada que coordine eso y, por lo tanto, todo lo que se quiere hacer, el programa que es muy valioso..., la incorporación de los *kimche* (sabios) al sistema educativo, que es súper valioso porque ahí tenemos sabiduría en la escuela. Pero este programa, desde el punto de vista técnico, no está bien coordinado” [Grupo Focal: Néstor Chávez]

[Varias personas fueron de la opinión que la labor que estaba desarrollando el Consejo de Werkenes en la zona, estaba prosperando, justamente por el conocimiento que los dirigentes tenían de sus comunidades. Como muy pocas veces antes había sucedido, estas mismas, y en base a la organización que en el lugar adoptaron, elaboraron un autodiagnóstico para reflejar su propio estado del arte en los ámbitos sociales. Pero la aparición del Programa Orígenes y su inmenso equipamiento económico (2.500 millones de pesos), desmorona y desestructura gran parte del trabajo alcanzado.

Pareciera que Orígenes fuera lo que Héctor Díaz Polanco denominó, «la estrategia del indigenismo etnófago», cuando señala, “...algunos gobiernos latinoamericanos han manifestado preocupación ante el ascenso político de los pueblos indios. Y es una inquietud comprensible, puesto que, debido a la articulación comprensible de las demandas centrales, éstas tienen el efecto de empujar hacia reclamos con aristas políticas cada vez más acusadas. Esto ayuda a explicar

que, en diversos países, los gobiernos comiencen a ensayar iniciativas que, en apariencia, son contradictorias: por una parte, impulsan enmiendas legales para reconocer el carácter “pluricultural” de la sociedad y por otra adoptan modelos que están encaminados a socavar la identidad étnica de los pueblos].

Aun cuando parte de los integrantes del Consejo de Werkenes terminó siendo absorbido por el Programa Orígenes, dos importantes instrumentos de desarrollo local, el Plan de Desarrollo Comunal-PLADECO y el de Ordenamiento Territorial, se elaboraron con indicaciones del autodiagnóstico realizado por las propias comunidades mapuche. Lo anteriormente sucedido, gestó las bases de un malestar local en Puerto Saavedra, que más adelante tuviera expresión en una movilización indígena que afloró, tras de sí, otros reflejos en esta dialéctica del reconocimiento.

e. Carretera de la costa y una identidad territorial fortalecida

El año 2000 se proyectó la construcción de la carretera de la costa que pasaría por algunos sectores de la comuna, atravesando zonas rurales en torno al lago Budi. La construcción de la carretera afectaría unos cuantos *lof* o comunidades mapuche, pero, por sobre de todo, a aquellas familias que poseían sitios muy pequeños como para seguir reproduciendo su sistema económico de agricultura de autosubsistencia. Este hecho generó en la población diferentes visiones y reacciones respecto a los beneficios o daños que podría causar el proyecto de carretera, generando divisiones y múltiples cuestionamientos, dejando traslucir, otra vez más, diferencias culturales entre los habitantes de Puerto Saavedra.

“Sí correcto, porque intentaron pasar una carretera sin consultar a las *papai* (mujeres mayores), a los *pu lonko*, a la gente..., sobre los cementerios..., las canchas de *nguillatue*... Hay una cancha como una iglesia natural. Entonces, iban a pasar sobre eso sin pagarle a la gente. Entonces los *pu lonko* por la parte que iba a pasar la carretera, no tenían fuerza de palabras, eran más viejitos, tenían que ir a Temuco, porque acá no existen las oficinas. Nos reunimos en una primera instancia..., estaba Julio Chureo y otros de por acá. Dijimos, ¿qué pasa? Les dije a las mujeres: yo tengo experiencia en lo que se refiere entre indígenas de Japón y Dinamarca que a los viejitos los dejan ahí y salen los

jóvenes a representar, esto va a costar, va a costar dinero, recursos, tiempo, pero no es imposible». Y se empezó a gestar esto. Se realiza con el advenimiento del año 2000.

En otra comuna apartada están haciendo esta misma idea, pero empezamos por aquí. Pero fuimos impulsado por la posible carretera, no respetar los ancestros, no respetar la cultura, los cementerios, el lugar ceremonial, querían como romper eso. (...) «¿Ustedes quieren hacer el puente y no consultar a nuestra gente?, puede traer consecuencia. Queremos que Saavedra sea un pueblo de hermanos, un pueblo culto, que nos vengan a visitar extranjeros». Bueno hartas cosas. Y uno de ellos empezó a hablar y le entró un temor por su restaurante, porque creyó que iba a venir un nuevo terremoto. Pensó eso, asoció, y otros que hablaron también hablaron con temor. No era mi intención meterles miedo, sino que más bien era una aclaratoria porque ignoraban eso. En ese consejo de reflexión. Después empezaron a ser como costumbre las reflexiones: había un consejo de *machis*, hacían sus reflexiones, habían *werkenes*, estaba el Julio que hacía su reflexión ante la reunión. Lo que nosotros hacíamos antes era oral. En cualquier reunión hacíamos reflexión hacia el sol. Si teníamos que cortar el árbol, teníamos que pedir permiso a la montaña o al cerro, si yo tenía que empezar por imitar los pájaros, tenía que pedir permiso para poder hacerlo. Estaba debidamente autorizado” [Entrevista: Lorenzo Aillapán].

Las posturas mapuche apelaron a los temas económicos, protocolares y espirituales, como la falta de información de las personas que serían afectadas, el pago de indemnizaciones y la falta de conversaciones previas con los *lonko* (autoridades de comunidades). Los sentimientos asociados a lo espiritual se referían a la intervención que sufriría el territorio *lafkenche*, donde cada espacio fue cobrando vida, cada piedra, cada trozo de tierra que podría ser destruido. Frente a esta reclamación, aparece la idea del respeto al *itro vil mongüen* (biodiversidad), la falta de consideración y de solidaridad, preguntándose las personas. “¿Por qué no se les consultó previamente a los *lonko*, *machi*, a las *papai*, a la gente sabia sobre los cementerios, *nguillatuwe*, los lugares de realización de ceremonias colectivas?” Incluso señalaron, así como en otra época, también podrían recaer castigos sobre las personas, sus comunidades y sus territorios, ocasionándose un desequilibrio por la desobediencia al no considerar los aspectos espirituales a las leyes naturales de su cosmovisión.

“Creo que como mapuche y como chileno, veo que las cosas serían mucho mejor con solidaridad. (...) Cuando se tocó el asunto de la ruta costera, fíjese que ¡la gente de este pequeño pueblo..., llevó tomates, llevó huevos podridos para tirarle a la gente que no pensaban como ellos! Yo a eso no le llamo

solidaridad, yo a eso lo llamo..., honradamente, que jamás se han preocupado que en este país haya diversidad cultural y que solo les importa su negocio. El que tiene bodega de vino se preocupa de vender hartito y ojalá sus clientes sean mapuche, para eso necesita indígenas, pero no lo necesita para escucharles sus inquietudes” [Grupo Focal: Sergio Painemilla].

En varios de los relatos se apela a una cultura mapuche que antes no se percibía ni manifestaba con tanta vehemencia en Puerto Saavedra. Por su parte, los habitantes no mapuche también reaccionan frente a estos sucesos con mayor empatía y cercanía a lo que estaba ocurriendo en el territorio, involucrados en los desafíos de una convivencia que reclama la consideración a una coexistencia intercultural antes negada.

“Me gustaría hablar cuando uno se refiere a identidad, como país, o a una parte del país, digamos en el caso de los mapuche. Ahí se reduce un poquito más el cerco, ¿no es cierto? O cuando se refiere a obras o situaciones... ¿Un camino se puede hacer con identidad...?, Es una de las preguntas. Por ejemplo, si yo digo, este camino no lo acepto porque daña mi cultura... Pero el camino ¡es vital, es necesario! Es probable que el camino no hable por sí mismo, pero capaz que nosotros podamos hacer ese mismo camino con identidad, digamos que... Para que a mí me identifique y me agrade pasar por ahí y yo justifique la existencia de ese camino. Ahí voy yo digamos, que cuando a una obra se le pone argumentos de otro tipo” [Grupo Focal: José Luis Ruiz Müller].

“Nadie está enojado con ningún camino. Distinto es que te digan carretera dentro de un espacio reducido, donde han quedado reducidos. Es muy distinto. Y para sentirlo *peñi* (hermano) hay que ser mapuche, sino, les va a costar mucho entenderlo” [Grupo Focal: Sergio Painemilla].

Se reflexiona sobre las formas que adquieren las identidades culturales de los involucrados, donde el Estado no queda ajeno a la responsabilidad que ha tenido por los problemas que se han generado en el territorio, evidenciando tras esto, su falta de respeto y consideración. En ese sentido, las preguntas se orientaron a si el Estado puede ser capaz o no de poseer una identidad cultural y, asimismo, de respetar territorialmente la de los otros.

“Pero entiendo que es difícil la convivencia entre distintas visiones de la vida y aquí se nota. Se ha notado con el tema de la carretera, con el tema del proyecto orígenes, y se ha notado más todavía cuando viene una visión cultural, una visión de identidad propia del Estado. El Estado también tiene su identidad...” [Grupo Focal: Néstor Chávez]

“Realmente el Estado no ha sabido llegar a la gente. Primero hizo la mensura de la carretera, la topografía, sin decirle a ese peñi, “¡mire, amigo, usted vive aquí en media hectárea, pero a usted se le va a cancelar o lo vamos a acomodar en otro lado! Esa parte lo ignoraba el *peñi*, tenía un tremendo problema. En el caso mío me trastornó, porque el Estado me hace perder todo lo que tenía yo, y era lo único que tenía. Y nosotros los mapuche estimamos a la tierra como a nuestra madre. Entonces es igual que me quiten a la mamá” [Grupo Focal: Antonio Astete Cheuquian].

“Pero debemos reconocer que el Estado fue respetuoso con el tema de la carretera. El Estado dijo; “venimos haciendo la carretera desde el norte hasta el sur de Chile, y se hizo el puente del otro lado, que casi costó 2.000 millones de pesos, y se siguió con la ruta ahí”. Entonces cuando la gente dijo: Nosotros no queremos que el ancho de la carretera... Porque en el fondo es eso: no queremos ese ancho de la carretera, porque nos va a quitar tierra, tan simple como eso”. Se solucionó eso. Yo escuché a *peñis* que dijeron: “el puente lo vamos a aguantar”, pero vamos a ver si van a ir más arriba”. Claro, es lógico [Grupo Focal: Ranulfo Ibacache].

Se llega a un punto en que los habitantes de Puerto Saavedra pueden discutir sobre lo que son las diferentes visiones de vida. Sin ser discursos absolutos, se denota que predomina la visión de un sector de chilenos, mestizos, que logra depositar la mirada en el otro y empatizar con estos, resignificando posibles soluciones a los problemas comunes. Aun cuando desde la visión mapuche se recalca que no es tan fácil comprender a cabalidad, porque “hay que ser *peñi* para sentirlo”. Evidentemente, se ve fortalecida y respaldada una conciencia étnica, que se posiciona en una identidad de pueblo indígena mapuche que avanza hacia la demanda de una autonomía mayor ahí.

“Por ejemplo, para el tema del camino hubo mucho manejo político. Yo le encuentro mucha razón a los mapuche que reclamen, porque les dividen sus terrenos, ¡Más de lo chico que están, se los hacen pedazos! Yo he podido ver en el terreno que tenía mi padre como lo hicieron pedazo. Pasó la carretera, queda un potrero que tiene que pasar volando a otro potrero. Eso mismo hace que esta gente se revele, ¿entiende usted?” [Grupo Focal: Julio Carrillo].

“Lo que estamos diciendo es que cada pueblo tenga el derecho a vivir como le parezca, como son sus ancestros. Tiene una cultura propia” [Grupo Focal: Sergio Painemilla].

“Aquí en el pueblo hay tanta gente que le duele porque no se haya hecho la carretera, pero nosotros todos los mapuche estábamos acá, “Dios quiera que no se haga la carretera”, porque la cultura del mapuche no es igual a la cultura de la ciudad, a la del campesinado, que es más lento, que es mucho más tranquilo en su forma de ser, al caminar. Y para un alta carretera, con una velocidad alta, es como mucho pedirle, se habría pasado no más por aquí. En cambio, con los caminos se tiene la obligación de parar de mirar, de apreciar lo que es Saavedra. Eso es así. La carretera no hubiera traído ningún beneficio para la vida, todo lo contrario. Pero sí la gente que vive en la ciudad, que es comerciante y que quiere llegar allá con sus tiendas, para ellos era tremendamente conflictivo. Nos llamaron tantas veces conflictivos” [Grupo Focal: Juana Luisa Reimán Huilcaman].

f. Dinámicas de reconocimiento en un municipio mapuche

En la última década, en Puerto Saavedra se aprecia un cambio en el trato que han recibido los mapuche lafkenche. En gran medida, esta percepción se produce a partir de la asunción, de lo que aparece para muchos, fuera el primer alcalde mapuche que alcanza el gobierno local de la comuna y que instala el tema indígena en la administración municipal, visibilizándoles como sujetos sociales de derechos colectivos en el territorio. Mas, en los años cincuenta del siglo XX, aunque Pedro Raín ya estuvo al mando del municipio, sin embargo, no portaba los contenidos reivindicativos propios del movimiento indigenista de las últimas décadas. Probablemente, su administración se enmarcó en objetivos comunes para la población.

“Creo que no alcanzó a hacer nada, porque en ese tiempo se veía desde otro punto de vista el tema mapuche. Antes los mapuche que había eran todos de tendencia derechista. Andaban todos colgados de los derechistas, de los latifundistas. Tenían una visión distinta a la que hoy día se tiene del mundo mapuche. Eran los tiempos de Venancio Coñoepan, de Esteban Romero, diputados mapuche de la década del treinta, cincuenta. La mayoría de los líderes estaban ligados a los partidos liberales y conservadores. No existía esta visión política que tienen los jóvenes y que se ve en los movimientos indigenistas. El movimiento indigenista, por así decir, empezó a surgir por la época del setenta, empezó a tener una visión clara con la recuperación de tierras. Antes no se hablaba de recuperación de tierras, aunque hay que reconocer que antes se hablaba de territorio mapuche. La historia dice que antes no se hablaba lo que hoy día es tan importante para nosotros los

indígenas que es la recuperación de las tierras” [Entrevista: Domingo Ñancupil, ex alcalde de Saavedra].

Al parecer emergió una conciencia de la identidad mapuche lafkenche, abriendo la posibilidad de elegir en las elecciones del año 2000 a representantes mapuche para gobernar el territorio. Esta cuestión desde entonces no ha cambiado hasta ahora, trascendiendo más allá de las diferencias políticas partidistas que han podido tener los candidatos a la alcaldía.

“Hay otra cosa que es importante. No me diga que no se incursiona en la necesidad de que tiene un pueblo. Por primera vez, de una u otra forma, bueno o malo, el pueblo mapuche se identificó con sus hombres en las elecciones pasadas y sacó las dos primeras mayorías del voto: el alcalde y el primer concejal, donde el concejal tuvo treinta votos menos que el alcalde. Entonces sacaron casi dos mil quinientos votos de un universo de cinco mil” [Entrevista: Ranulfo Ibacache].

“Vinieron las elecciones siguientes, él ya lo dijo (dirigiéndose a Ranulfo Ibacache), “el mapuche cambió amigo (dirigiéndose a José Luis Ruiz Müller), Usted está equivocado cuando dice que el mapuche no vota por el mapuche”, Por eso se mejoró el asunto” [Grupo Focal: Sergio Painemilla].

Con la nueva gestión municipal se generó un cambio en el modo en cómo comenzaron a asumirse los asuntos y la situación de desigualdad local indígena, cuestión que repercutió de diferentes maneras en los habitantes. Es como si la sociedad local comenzara a darse cuenta que una parte importante de su población, incluso mayoritaria en número, es mapuche y de identidad territorial lafkenche. Anteriormente, no era claramente visible, predominando las relaciones interétnicas asimétricas.

“Bueno, si hace algunos años atrás se logró convocar por primera vez a un alcalde mapuche y hoy en día estamos gobernado en la comuna. Y eso yo lo digo, aunque no soy mapuche. El alcalde se ríe cuando yo le digo que soy indígena. Yo pienso que aquí en Puerto Saavedra hay una cultura mapuche, sin duda: hay costumbres mapuche, comportamientos mapuche. Si aquí a las ocho de la noche andan tres o cuatro personas en las calles, uno va a tocar la puerta y no te sale nadie, igual que en la *ruka* (casa mapuche). También se nota en las comidas, ¡quién no se compra un cordero para Pascua, para Año Nuevo, para el dieciocho, se come *ñachi*⁷⁹ en todas partes de Chile y eso es una tradición mapuche comer carne asada!” [Entrevista: Ranulfo Ibacache].

⁷⁹ Plato elaborado con sangre de animal, cordero principalmente, aliñado con distintas especies.

“Hoy día en Saavedra, desde que yo he llegado a la alcaldía, ha tenido un cambio muy importante. La gente mapuche con la gente *winka*, en ambos casos se han dado cuenta de algo que parecía que nadie se daba cuenta. El fenómeno del pueblo mapuche, que existe con sus costumbres, con sus tradiciones, que está presente, que parecía dormido, pero que está despierto. En ambos casos se dio en los primeros años como una rivalidad. Pero después se fueron dando cuenta que no había rivalidad. Solamente malos entendidos, pero rivalidad no existía. El pueblo mapuche es el mayor en esta comuna, cerca del 75 y 80%” [Entrevista: Domingo Ñancupil, ex alcalde de Saavedra].

“Hoy en día, sin ir más lejos, el pueblo mapuche estos últimos tres años ha sido un poco respetado por el hecho de tener una persona en el municipio, Antes no. Antes éramos mal tratados de parte de carabineros o de cualquier autoridad. Ha cambiado un poco la cosa. Por ejemplo, no meter presos a esos doscientos mapuche que en este momento mantienen tomada la municipalidad es un gran cambio, porque otra persona quizás dónde los hubiera mandado, los habría metidos presos. Entonces todas esas cosas han ido cambiando de poco a poco y ojalá esto siga cambiando. Se nota que hay mejor atención por los mismos funcionarios, han sido más tomados en cuenta, ha cambiado un poco [Entrevista: José Antonio Astete Huequian].



Fotografía 6 - Alcalde Domingo Ñancupil, junto a personas de la comuna, año 2003.

Esta apertura generó rivalidades y resistencias por las directrices que asumió la administración municipal en materia indígena. Estas consideraciones produjeron dos sentimientos en la población al mismo tiempo, resentimiento y exaltación. Se resintió un sector de los habitantes más conservador y resistente a los cambios, y se realzó la identidad étnica mapuche. Como nunca antes, los mapuche dijeron sentirse más respetados y

respaldados, y que, incluso, ha mejorado la atención y el trato de los funcionarios públicos hacia ellos.

“En estos últimos tiempos no se ha sentido mucho, pero antiguamente sí era una discriminación más notoria. Siempre el mapuche era visto como ladrón, sucio y una infinidad de otras cosas. Ahora como que no se nota mucho porque el mapuche se ha esforzado, ha salido adelante: hay cabros profesionales, se han metido un poco en la vida política también y han ido luchando por su pueblo y ahí como que ha ido cambiando el asunto” [Entrevista: José Antonio Astete Huequian].

“Uno conoce la mentalidad de la gente. La gente se imaginó, pensó que con un alcalde mapuche se iban a solucionar todos los problemas y no ha ocurrido así. Pero sí ha habido hasta el momento un gran apoyo de la dirigencia indígena, principalmente del Consejo de Werkenes. Ellos sí han entendido que este es un proceso y los procesos no se dan de un día para otro y que hay que cuidarlos, que es muy importante. Si no cuidamos este proceso y si empezamos a dividirnos entre nosotros mismos, vamos a hacer lo que yo señalé en varias oportunidades, vamos a pelearnos entre nosotros y al final no vamos a sacar nada” [Entrevista: Domingo Ñancupil, ex alcalde de Saavedra].

Es un cambio que se materializa en sentimientos de exaltación, mejora del trato y que también repercute en el paisaje local, porque poco a poco los espacios públicos, las calles, plazas, los lugares, se van llenando de elementos de significación cultural mapuche, con banderas, *rewe*, *ruka*, en un territorio que anteriormente estuvo dominado por referencias patrióticas chilenas.

“El primer *rewe* que construí lo mandó a hacer don Lautaro Liempe, un señor que es folclorista conocido internacionalmente. Él me mandó a construir un *rewe* en el cerro Huilque, en un campo que es santuario indígena, que está ahí como un mirador. Ese fue el primer *rewe* que hice más o menos por el año ‘84. Otro que construí fue porque aproveché un árbol milenario que se encontraba a la entrada del pueblo, justo donde ahora está el servicentro. Ese palo lo iban a cortar, junto a una corrida de árboles que plantaron décadas atrás los señores Dualde, pero ahora estaban mal ubicados pudiendo provocar un accidente de tránsito. Entonces le pido a otro alcalde que necesitaba tallar un *rewe* en ese palo, porque se veía que era un árbol importante, con muchos recuerdos. Tallé ese *rewe*, pero estuvo estropeado, mal cuidado por la ciudadanía, y las otras autoridades no lo tomaron en cuenta para nada. Cuando asumió el mando don Domingo Ñancupil fuimos a orar al *rewe* más de 300 mapuche y recién después nos fuimos al gimnasio para que el alcalde recibiera el mando. Nosotros quisimos plantar un *rewe* en la plaza frente al municipio para poder identificarnos con el alcalde mapuche, le guste a él o no le guste y por eso le pusimos bandera, con eso demostramos que estamos ahí batallando. ¿Por qué tendría que haber en la plaza un Bernardo O’Higgins o cualquier

persona del ejército, ¿Pedro de Valdivia, por qué no puede haber un *rewe*? Por eso se dejó el *rewe* ahí, puede ser un poco molesto para algunas personas, pero qué vamos a hacerle, a nosotros también nos da pena tener un *rewe* en medio del pueblo, porque el Estado debiera mandar tallar en bronce a Caupolicán. Nosotros lo único que pudimos tallar fue un *rewe*. Por eso lo pusimos en la plaza, para poder identificarnos” [Entrevista: José Antonio Astete Huequian].

“Debo reconocer que fueron ideas mías, porque de los años que llevo aquí, más de veintitantos años... el *rewe* es muy sagrado para el pueblo mapuche. Entonces, se instala en todos los lugares donde puede haber una ceremonia importante para el pueblo mapuche. Entonces, en Saavedra debe ser la única municipalidad del país donde hay un *rewe* en el jardín, no creo que en otros municipios haya un *rewe* en el jardín. Ese lo plantaron las *machis* cuando yo ingresé al municipio. Lo plantaron ese día. Ellas se sentían muy identificadas con el pueblo, se hicieron parte de la municipalidad. Ese día se sintieron muy bien porque se sentaron en la alcaldía, en el sillón del alcalde. Hasta se tomaron fotos” [Entrevista: Domingo Ñancupil, ex alcalde de Saavedra].



Fotografía 7 – Primer *rewe* instalado en el pueblo. *Rewe* y *ruka* en otro sector.

Algunas respuestas de chilenos más reticentes a esta apertura multicultural no dejaron de expresar sus molestias. Para estos, la municipalidad ha forzado las diferencias entre la población, favoreciendo e incentivando a los mapuche especialmente, en desmedro del resto de los habitantes chilenos mestizos. Esta apertura se interpretó como un exceso de reconocimiento y atención a las necesidades de campesinos e indígenas del territorio. Se catalogó como una imposición antojadiza y que podría concluir en una sublevación mapuche.

“Nosotros hemos ido organizando a la gente, creando organizaciones, con oficinas de libre acceso, con fax y teléfono. Así se instalan los dirigentes, en oficinas con servicios higiénicos, con cafetería. O sea, nunca se lo habían

pensado, tienen vehículo para moverse, están aprovechando del sistema. Nosotros con eso podemos potenciarnos socialmente”. [Entrevista: Domingo Ñancupil, ex alcalde de Saavedra].

“Aquí en Saavedra se da una situación bien precisa. Yo sé que con esta situación de identidad a lo mejor podemos estar sentado aquí en esta sala, que es la sala del concejo municipal, y yo pienso que pocas municipalidades en Chile se dan el lujo de entregar la sala de consejo municipal para este tipo de cosas.

En este momento, si yo miro objetivamente qué está sucediendo en esta municipalidad de Saavedra con el alcalde mapuche y con una serie de cosas más que se están haciendo, ¡guarda que están sucediendo cosas! Hay montón de gente que está trabajando en este municipio. Hay montón de gente que está trabajando en terreno y están trabajando con esas herramientas que está entregando el gobierno basándose en algunas leyes que benefician a la gente. Tal vez, si no hubiese Estado, la administración mapuche dentro de la municipalidad, le aseguro que los proyectos y las cosas hubiesen andado más lentas en el beneficio de la gente. Hay una identidad de esa gente que está en la base y que se siente de una u otra forma por la gente que está representada acá. Cuántos años y con cuántos alcaldes se ha estado mirando el mar, “tratemos de salir al mar con los pescadores, metámonos para adentro”. Resulta que se metieron en el rollito ese de las embarcaciones para salir al mar y dijeron, “chuta, el alcalde se metió con los pescadores”. Pero resulta que aparte de los pecadores de Saavedra también se incluyeron los pescadores mapuche de Puecho, de Romopulli. Salieron sindicatos de ese lado, entonces, se produjo una suerte de identidad común” [Grupo Focal: Ranulfo Ibacache].

“Dios quiera que todo esto, que busquemos entre todos, que tenga un feliz término, que sepamos quiénes somos y tengamos el respeto que nos merecemos cada uno, como mapuche. Como nos decía el hermano acá, lo único que nos identifica es el ser mapuche. Hemos hablado harto, el señor Ibacache ha dicho casi todo lo que nos ha ido afectando y los que no ha ido favoreciendo en la historia, y de esa historia ha sacado él la identidad que estamos viviendo. Considero que la búsqueda de la identidad a nivel mundial, porque no solamente aquí en Chile: en todas partes se está buscando. Dios quiera que aquí la identidad del pueblo mapuche siga con un feliz término y suba” [Grupo Focal: Juana Luisa Reimán Huilcamán].

En este contexto de cambios socioculturales, de recuperación de la identidad étnica y también de resentimientos por las consideraciones a los asuntos indígenas comunales, se instala una tensión social. Las organizaciones mapuche lafkenche, cansadas por la forma de cómo se estaban ejecutando las políticas indígenas allá, y a sabiendas de la conciencia política autonómica con que se planteaban las comunidades del Budi y sus líderes tradicionales y

funcionales, dieron un paso más allá e interpelaron al Estado a demostrar respeto y seriedad con estos. Pero también los no indígenas de Puerto Saavedra demostraron cansancio por lo que ya consideraban eran actos de sublevación mapuche. Esta tensión manifiesta repercutió finalmente en eventos de movilización mayor. Es lo que se describe en lo que sigue.

g. Toma de la municipalidad y la dignidad lafkenche

El Consejo de Werkenes estaba muy disconforme por la forma de cómo estaban ocupando los recursos del millonario Programa Orígenes, un préstamo BID otorgado al Estado de Chile, como medida reparativa por la deuda histórica que este tenía con los pueblos indígenas. Por esta razón, decidieron trasladarse a Santiago unas 140 personas, entre dirigentes, *pu lonko* y *pu werken*, más el alcalde de entonces, Domingo Ñancupil. La finalidad era entrevistarse con el Presidente Ricardo Lagos para plantearle los problemas identificados de la gestión en el territorio. Sin embargo, solo los recibió el Subsecretario de Gobierno, con quien no lograron llegar a un acuerdo.

Al término de la jornada en Santiago todos regresaron a la comuna menos el alcalde Ñancupil. Este hecho y los malos resultados de la audiencia solicitada, profundizó las molestias y desconfianzas en los dirigentes, decidiendo como medida de presión, ocupar las dependencias de la Municipalidad de Puerto Saavedra apenas llegaran. A pesar de las explicaciones que dio el alcalde Ñancupil (haber contraído una fuerte gripe que lo obligó a quedarse un día más en Santiago), estas no fueron suficientes para subsanar el clima de desconfianza que se había generado. Ñancupil no se imaginó nunca que los dirigentes tomarían la municipalidad porque el viaje a Santiago había sido planificado por él y el Consejo de Werkenes.

La Municipalidad de Puerto Saavedra fue ocupada a primera hora de la mañana del jueves 30 de octubre del 2003, liderada por los dirigentes del Consejo de Werkenes para lograr obtener la visita del Presidente de la República y hablarle claramente de la sobre intervención del Programa Orígenes en las comunidades. Al Consejo de Werkenes les acompañaron en esta movilización sus familiares, las autoridades territoriales tradicionales y, poco a poco,

también otras personas del lugar que fueron sumándose en solidaridad. La prensa de la época dio a conocer este hecho noticioso, que no era tan común en el periodo además por el hecho de abarcar a un grupo no menor de ciudadanos mapuche. Así quedó consignado:

“Acá en la zona del Budi tenemos muchos problemas con el Programa Orígenes, con la flojera de sus funcionarios que no han podido implementar los proyectos ni asignar los recursos necesarios a las comunidades, pero nuestra lucha sobrepasa este aspecto económico. Aquí lo que estamos poniendo en cuestión no es solo la entrega o no de los recursos, que por lo demás nos corresponden como parte de la deuda histórica que tiene el Estado con nosotros, sino además un tipo de estrategia elaborada por las autoridades para intervenir y desarticular a nuestro pueblo. La zona de Saavedra debe ser una de las mayormente intervenidas por el indigenismo de Estado y esa es una lucha que nosotros debemos dar a diario. Acá el problema nuestro no son las forestales o los latifundistas. Es principalmente el Estado y sus organismos de intervención. Contra ellos nos levantamos, ya que no vamos a aceptar como *lafkenche* que se nos trate de manejar o que se nos falte el respeto” (Web colectivo Mapuche Lientur, 2003).

El Consejo de Werkenes llamó a las personas para que los apoyasen en la toma de la municipalidad. De esta forma, se integró un grupo de profesores rurales, con quienes realizaron una asamblea evaluativa y para acordar puntos en común al petitorio. La asamblea fue dirigida por el *werken* Julio Chehuín, quien rápidamente se perfiló como líder del movimiento quien, además, tuvo la misión de establecer las conversaciones con el alcalde.



Fotografía 8 - - *Werken* Julio Chehuín en dependencias de la Municipalidad.

“Nació esto por el hecho de tener un grupo y un vocero. Porque no todos pueden salir tampoco. Siempre el vocero va a ser una persona que tenga autoridad moral, como el Julio, que conoce las leyes, tiene contacto, lee, está bien informado y tiene una personalidad indiscutible. Trata igual a un diputado, políticos, abogado o dueño de una ONG. Entonces eso es bueno”. [Entrevista: Lorenzo Aillapan, hombre pájaro].

Al alcalde Domingo Ñancupil se le planteó que tanto el Consejo de Werkenes como la asamblea, habían acordado que mientras durase la toma de la municipalidad, debía dejar su cargo. Le recalcaron que lo que se estaba produciendo no era una reunión más sino una movilización mayor, a la cual se le invitaba adherirse como un mapuche más. Y que, mientras tanto, el werken Julio Chehuin asumiría como alcalde simbólico de Puerto de Saavedra. La idea detrás de esta decisión era quedarse varios días en las dependencias de la municipalidad hasta conseguir ser escuchados por el Presidente. Sin embargo, tras algunos intentos de comunicación con la Moneda, no obtuvieron respuesta desde la Presidencia de la República.

La noticia de la movilización trascendió las fronteras de la región de La Araucanía. En Santiago, por ejemplo, algunas asociaciones urbanas mapuche, organizan acciones para fortalecer los lazos con el territorio y apoyar la toma desde un planteamiento común, para dar cuenta de la situación del pueblo mapuche.

[Mientras todo esto ocurría, la municipalidad tenía todas sus puertas cerradas, resguardadas con candados y personas custodiando el acceso. Era muy difícil entrar, si no estabas vinculado con el Consejo de Werkenes o alguno de sus familiares, así como también, fue casi imposible tomar fotografías].

Fuera del edificio municipal se instalaron carteles y banderas con consignas a favor de la toma. Era un hecho inédito en la comuna, nunca antes visto en Puerto Saavedra.



Fotografía 9 - El cartel del lado derecho hace alusión al traspaso de fondos directos a las comunidades indígenas.

[Las personas que permanecíamos fuera de la municipalidad, no sabíamos lo que estaba ocurriendo en su interior. Hasta que en algún momento nos encontramos con el alcalde Domingo Ñancupil, quien nos explicó las razones de la movilización].

El alcalde Ñancupil estaba a favor de la toma por considerarla válida. Sabía que los dirigentes esperaban una respuesta del Gobierno, la que finalmente llegó a través de un fax, pero sin la firma del Presidente. Venía firmada por el Subsecretario General de Gobierno, señalando en la nota que el Presidente no estaba a disposición de un grupo de personas que actuara bajo presión y sin diálogos previos. En este escenario, Domingo Ñancupil quedó en una posición compleja: por un lado, apoyando la toma y las demandas de los dirigentes, pero al mismo tiempo, seguía siendo el representante legal de la municipalidad y militante de un partido político que integraba el Gobierno de la Concertación, lo que no le permitía actuar con plena autonomía, y eso los dirigentes lo sabían.



Fotografía 10 - Profesores y niños solidarizando con la ocupación de municipalidad.

“Yo tengo mucha crítica, como todos los dirigentes mapuche, que no soy puro, que no estoy con las bases, porque estoy metido en un sistema, que es la alcaldía, que es un sistema creado por el Estado chileno, no es una organización indígena que está ahí, porque hay que respetar las leyes chilenas y aplicarlas al pueblo mapuche. Cómo nosotros podemos asimilar este sistema y trabajar dentro de esa ley en la medida de lo posible, porque si no hacemos nada, estaría todo en manos de otra gente, haciendo lo mismo que han hecho a la gente, dominando a la gente con vino, llevándoles garrafas, inventándoles comercio. Eso como que ha ido desapareciendo y no tendría ningún sentido la que gente siguiera pasando y pidiendo cosas por la municipalidad. Así le gusta al sistema, que la gente pase pidiendo y sean dependientes, y eso es lo que ha costado un poco sacarlo adelante” [Entrevista: Domingo Ñancupil, ex alcalde de Saavedra].

En la calle, un grupo de niños llegó a la municipalidad acompañado de su profesora. Venían cantando y gritando ¡“el pueblo mapuche unido jamás será vencido”! En la entrada de la municipalidad fueron recibidos por el “nuevo alcalde mapuche”, a quien le entregaron comida y le manifestaron su solidaridad. En ese momento, una mujer que estaba en el lugar, comenta orgullosa que era la secretaria del nuevo alcalde, Julio Chehuin.

[Otra mujer que entra a la municipalidad, nos pide le tomemos una fotografía. Al preguntarle si se la dejábamos con el alcalde, nos respondió, “¿pero a qué alcalde, a Julio o a Don

Domingo?». Le dijimos que a Domingo Ñancupil, contestándonos con un sí, pero bastante dudoso].

Domingo Ñancupil comenzó a perder dominio en la relación con los dirigentes. Es un momento confuso, no se sabe qué dirección tomaría esta movilización. La situación se complejiza cuando reciben otro fax, pero esta vez de la Gobernación, comunicándoles que se había autorizado desalojar la municipalidad por carabineros. El Consejo de Werkenes llamó al alcalde Domingo Ñancupil para evaluar qué medidas tomar en esta coyuntura. Este les expresó que el intendente de la Región había dado órdenes expresas a carabineros de no intervenir el municipio, sin la previa autorización de la máxima autoridad municipal.



Fotografía 11 – Cuatro imágenes de la toma, cedidas por uno de sus integrantes.

Tras el anuncio de desalojo emerge el resentimiento con todo tipo de rumores y opiniones: que el gobernador había encontrado un decreto especial para saltarse las indicaciones del alcalde y sacar a las personas del edificio en toma que el alcalde Ñancupil no estaba haciendo

bien las cosas y que debía sacar a los mapuche de ahí, porque era una falta de respeto a toda la población, que no se ha preocupado lo suficiente del pueblo, que desde hace algunos años, solo los mapuche son quienes reciben beneficios, que se ha solicitado apoyo, como para la construcción de estacionamientos de taxis y la mejora de la plaza descuidada que esta frente a la municipalidad, que el gobierno de Lagos le da mucha importancia a los mapuche, con una exagerada preocupación por los “indios”, olvidándose del resto de ciudadanos chilenos, siendo que Chile está compuesto por chilenos y no indígenas.

[En medio de la tensión que se produjo, los dirigentes del Consejo de Werkenes rechazaron colaboración externa para aportar en las negociaciones. Para estos era muy importante demostrar que lo que se estaba realizando era completamente por sus propios medios, sin ayuda de externos].

Algunas personas detractoras de Ñancupil, rumorearon que la movilización generaría la destitución de su cargo como edil de la comuna. Pero el Consejo Municipal, quienes tienen cierta autoridad al respecto, no se involucró mayormente en el asunto, aunque igualmente aparecieron en los rumores.

“...lo que pasa, es que los acusan de que hacen tres años los mapuche eran tremendamente tranquilos, y hoy en día están todos sublevados y que la culpa la ha tenido el señor alcalde” [Nombre reservado].

“...yo iba preparada para hablar sobre estos problemas y los concejales dijeron que el alcalde era el culpable de que estuvieran todos sublevados, el alcalde dijo que posiblemente antes no podían hablar y ahora sí. Y yo también opino lo mismo, porque antes no hubo un alcalde para la gente de campo. Ahora dijeron que la toma fue ilegal, pero fue por una causa fundada, además las tomas nunca han sido legales” [Nombre reservado]

“Yo la veo en este tiempo cuando nosotros los mapuche hemos querido levantar la voz, dicen «no pero que están errados, están dividiendo el pueblo». La verdad es que, pienso que el pueblo no lo hemos estado dividiendo, pienso que ha llegado quizás el momento de decir las cosas, a lo mejor no ha sido la mejor forma, pero se han dicho algunas cosas y hemos llegado a acá y hemos estado en el Municipio...” [Grupo Focal: Juana Luisa Reimán Huilcamán]

La noticia del desalojo atrajo a muchas personas frente a la municipalidad. El ambiente estaba tenso en el pueblo. Se notaba preocupación y temor en los rostros de las mujeres mapuche. Posiblemente alguno de sus familiares podría caer preso o sufrir algún daño si realmente se hacía efectiva la expulsión con carabineros. Como en pocas ocasiones, las micros rurales iban y venían todo el tiempo repletas de personas desde el campo. La toma de la municipalidad generó tal expectación esos días que los diarios regionales se habían agotado en los quioscos del pueblo⁸⁰.

En los medios de prensa aparecieron juntos el werken Julio Chehuin y el alcalde Domingo Ñancupil, levantándose otra ola de rumores que apuntó nuevamente a la destitución del alcalde por el Concejo Municipal por apoyar la movilización mapuche y permitir el uso inapropiado de las dependencias de la municipalidad. Paralelamente, al interior de la toma se efectuaba una rogativa mapuche, al son de la *trutruca*, *choike* y *kultrun* (instrumentos musicales mapuche). Y en el gimnasio municipal, ¡repleto de personas!, comenzaba la actuación del grupo de cumbia “American Sound”.

Quienes permanecieron dentro de la toma en la municipalidad estaban muy preocupados por la amenaza latente del desalojo. Por lo mismo, pidieron a algunas personas que permanecieran fuera del edificio como testigos de lo que podría suceder. Al finalizar la rogativa, que se estaba realizando en la sala de concejo municipal, se trasladaron a un espacio público dentro de la municipalidad, previniendo no ser inculparlos de uso inapropiado del edificio consistorial.

La movilización concluye tras unas gestiones que realizó Domingo Ñancupil, quien fuera respaldado por su partido político en el Gobierno Regional, para no desalojar a las personas de la toma y, en acuerdo con el Consejo de Werkenes, desocupar finalmente las dependencias de la municipalidad. Todas las personas se retiraron en tranquilidad, cruzaron la calle y se dirigieron al *rewe* ubicado en el centro de la plaza. Allí otra vez más realizaron una rogativa,

⁸⁰ Noticias sobre el suceso. Recuperado de: <http://www.australtemuco.cl/site/edic/20031030203438/pags/20031031022537.html>.

todos. Luego regresaron a sus hogares en el campo. Al día siguiente, el rewe apareció completamente quemado.

“Yo estuve absolutamente en contra de la toma por parte de un grupo de mapuche, porque a mí me dijo Julio Chehuin, “Nosotros no estamos en contra de ustedes, los *peñis*”. Porque yo le dije, “Córtala, pareciera que los peñis fuéramos sus enemigos. Dime si yo soy de los *peñis* enemigos”. Entonces le dije yo: “No, el municipio no debieran haberlo tomado”. Y, es más, en lo personal lo llamé por teléfono, siempre al municipio, y le dije, “Te ofrezco una ayuda jurídica, prepara tu defensa y de los tuyos, porque me da la idea de que no te vas a ir de la municipalidad a tu casa”. Me equivoqué. Se fueron de la municipalidad a sus casas. Tiene algún lado positivo esa acción. No lo podría evaluar” [Grupo Focal: José Luis Ruiz Müller]

“El otro día yo estuve en la famosa toma. Hay que tocar ese tema porque es necesario. Yo estuve en la famosa toma como secretario municipal. Los mismos muchachos de la toma me dijeron: “Usted se queda don Ranulfo a dentro para que usted pueda ver que nosotros no vamos a hacer pedazo ninguna cosa y nadie nos pueda decir nada». Listo. Me quedo, pero no como rehén. Pero resulta que se estuvo aquí, se estuvo un rato en la municipalidad. Después se estuvo en la sala de concejo, después en la bodega, después se terminó. Aparte, el alcalde no quiso emplear la fuerza pública porque para que hubiera cinco o seis muertos, a parte había cabros chicos. Sin embargo, cuando salió la gente para fuera, salen tranquilitos al frente, a bailar al rewe, con música y se fueron. Y contra esta manifestación no pudo haber sido Saavedra el que quemó el *rewe* en la misma noche, no pudieron haber sido los 3.500 habitantes de Saavedra que dijeron vamos a quemar el *rewe*, porque en esos 3.500 habitantes el 50% son mapuche. Fue algún exaltado, “¿no es cierto?”, no podemos echarle la culpa a esa gente. [Grupo Focal: Ranulfo Ibacache].

Puerto Saavedra, territorio mapuche lafkenche, invadido y colonizado pero resistente a la desaparición de una identidad negada. En la lucha por el reconocimiento, los mestizos chilenos se hicieron parte de la cultura local indígena, aunque unos cuantos se resistieron. Las demandas y reivindicaciones de derechos llegaron al municipio. El impacto es mayor y transformador, se hace consciente las posibilidades autonómicas, por lo mismo, se es crítico del indigenismo etnófago y del desfalco de recursos que debieran impactar al territorio. Las puertas del Gobierno se mantuvieron cerradas, sin importar las vivencias y los sentimientos que fueron apareciendo en la población en esta reemergencia lafkenche del *Conun Traitraico Leufu*.

h. Encuentros y desencuentros en una nueva era de reconfiguración territorial

Esta etnografía se ha referido a un proceso local, a los cambios y resistencias culturales que se dan en la dialéctica del reconocimiento en un territorio que comenzó a recuperar la identidad étnica y cultural, transvalorativamente. Reconocimiento y revalorización de una cultura que tiene registros milenarios en el lugar y que sufrió la invasión militar, asimilación, exclusión y negación. A principios de siglo XXI, se resitúa, reapropiándose de vestigios del pasado, resignificados para avanzar hacia un futuro de derechos, mayor conciencia indígena y búsqueda de respeto.

Se aparece un territorio compuesto por múltiples identidades, en medio de un mestizaje biológico y cultural que emparenta a sus habitantes, desdibujándose a veces las fronteras étnicas. Entre medio de todo, está la identidad mapuche lafkenche fortalecida, que se posiciona desde un sustrato ancestral, como un pueblo originario que tiene continuidad histórica, como una sociedad y cultura indígena que existía desde antes de la invasión española. Los no indígenas se han hecho parte de la historia local resignificada, sin necesariamente sentirse o autodefinirse como indígenas, pero reconciliándose en una nueva realidad.

“Por ejemplo, se ve en mi familia: mi bisabuelo por el lado Müller, llega a la zona entre Teodoro Smith y Puerto Saavedra, se casa con mapuche porque era lo que había. Mis abuelos volvieron a casarse con mapuche otra vez y mis tíos y primos también vuelven a casarse con mapuche. La experiencia familiar indica que nunca ha habido dificultad para relacionarse entre indígena y no indígena” [Entrevista: José Luis Müller].

“Bueno, yo soy ciudadano mapuche porque en la comuna hay de todo: hay turcos, hay españoles, hay alemanes, hay de distintas razas y mezclas. Pero yo me siento mapuche. Me caracterizo por haber nacido acá y por llevar un apellido Huaiquen, por conocer todas las costumbres indígenas, por saber mi lengua, por saber enfrentarme a un grupo de personas que son de mi raza y poderles hablar en *mapudungun*. Soy mapuche y no es que me sienta: soy de carne y hueso” [Entrevista: José Antonio Astete Huequian].

“Lo que yo voy a decir es que yo pienso lo siguiente: el mapuche y que tenga un apellido mapuche, donde esté y sabiendo quién es... Si yo me identifico con mapuche, soy mapuche estando en Santiago, estando donde esté. Incluso, si me voy al extranjero voy a decir: “Bueno, yo soy mapuche porque soy de

origen mapuche, porque pertenezco..., quizás en algún lugar mis ancestros son de allá» [Grupo Focal: Juana Luisa Reimán Huilcamán].

“Yo creo que, si alguien quiere venir a Saavedra, a la comuna, y es alguien que no ha venido nunca y que no sepa quiénes somos aquí, le diría que venga a conocer una cultura distinta. Porque aquí lo que identifica a la comuna es la cosa mapuche. Entonces quien venga para acá debe saber que aquí va a encontrar una raza distinta, formas de vivir distintas. Entonces, si viene a eso no va a perder su viaje. Nosotros tenemos esa característica. En todo caso no creo que sea negativa. A Saavedra lo identifica la cultura mapuche y el resto nos sumamos a la cultura” [Entrevista: José Luis Ruiz Müller].

Ahora, una distinción étnica que se estableció en el territorio, es entre las personas que son del “campo” y las personas que son de la “ciudad”, como queriendo decir, que en el campo están los mapuche y en la ciudad los no mapuche. Es una dicotomía falsa que estereotipó la ocupación de la comuna. Se puede observar también, en manifestaciones de discriminación que se evidencian en otras comunas, como en Lumaco, donde hay realidades medianamente similares a la de Puerto Saavedra. Claramente es una construcción ficticia porque, después del terremoto maremoto, la parte del pueblo que estaba habitada y que fuera destruida por las olas y tras la huida de la gente posteriormente al desastre, fue ocupada por población mapuche que baja del campo. Además, cabe recordar que la inmigración chilena y extranjera de fines de siglo XIX distribuyó a las familias migrantes en diferentes puntos del extenso territorio lafkenche, coexistiendo y manteniéndose relaciones de diverso tipo en los diferentes espacios. Por tanto, se trataría de una falacia que solamente podría comprenderse si se hiciera en referencia a las proporciones de población que habitan en los lugares.

“Yo siempre me creo campesino y me identifico como una persona de comunidad, pero ahora vivo en el pueblo. La misma sociedad me ha indicado con el dedo diciéndome mapuche. Me dicen el indio, el indio Astete. Nunca me he ofendido. Todo lo contrario: me siento orgulloso, me siento feliz, porque digo que es una gran cosa” [Entrevista: José Antonio Astete Huequian].

“Yo creo que la gente de las comunidades tiene un lazo con el pueblo de Saavedra, porque el pueblo ha existido toda la vida y la gente va a Saavedra, comercializa mucho con el pueblo. La gente del mismo pueblo como que ha ido cambiando de opinión, porque dicen que estos mapuche están mandando, se encuentran en una situación que no se lo habrían imaginado. Por ahí a algunos peñi se les pasa la mano, porque le pasan a ofrecer hasta combos a

algunos por ahí, porque se sienten muy apoyados” [Entrevista: Domingo Ñancupil].

El sentido de pertenencia a Chile o ser chileno está en la autodefinición de la identidad mapuche local. Chile es un referente en este presente, asociado a la constitución del Estado nación y a la delimitación que la nueva soberanía establece, englobándoles territorialmente. No obstante, se observa que la identidad mapuche también connota a las personas indígenas que descienden de un tiempo remoto, de una sociedad primigenia que se extendía en el territorio y que en el siglo XIX sufre la derrota y comienza a ser asimilada. Por tanto, se trata de una identidad que relaciona a ambas sociedades: una que tendría una trayectoria ancestral y la otra reciente y mestiza.

“Mire dentro de la ley soy chileno. Estando dentro del mar, a la frontera de la cordillera, soy chileno. En ese sentido, por tener mi carnet de identidad, por estar matriculado en un Registro Civil de identificación, por tener derecho a sufragio, por eso soy chileno, pero yo soy mapuche. Esa es la verdad de las cosas: soy nativo, soy mapuche” [Entrevista: José Antonio Astete Huequian].

“Es que nosotros en sí no somos chilenos, chilenos puros. El chileno, chileno es Lautaro o Caupolicán. Ellos sí que tenían sangre chilena. Nosotros no tenemos sangre chilena. Para mí el mapuche es el verdadero chileno: es el valiente. Realmente, el chileno para mí es el mapuche” [Entrevista: Eugenia Vivanco].

“Bueno el Estado le puso Chile al país, pero la verdad de las cosas es que el verdadero chileno es el mapuche. Siempre el mapuche va a tener un cierto capricho porque hay cosas que se han hecho y dicho mal” [Entrevista: José Antonio Astete Huequian].

Sin embargo, la identidad mapuche chilena está inconclusa porque, como se señaló en capítulos anteriores, no cuenta con el reconocimiento constitucional que, para muchos, sería el sello o el registro legal, que legitimaría la condición de ser o no ser chilenos y mapuche dentro de un Estado plurinacional. Como lo anterior no ha ocurrido, se mantiene una sensación de debilidad, desigualdad y permanente amenaza respecto de sus otros, los chilenos o winka.

“Veo por ese lado, cuando en Chile todos los mapuche sean reconocidos constitucionalmente, pasaríamos a ser como dueños también, no queriendo

formar otra nación. Me da la impresión que no calza. Pero sí teniendo leyes, representantes, alcalde como lo tenemos ahora, un intendente en la IX región, habría más autoridades. Pero ahora estamos como débiles porque no estamos considerados exactamente como pueblo. Somos como el hermano huacho de la nacionalidad chilena. Eso crea una debilidad desde el punto de vista legal. Pero como pueblo yo lo encuentro maravilloso, con gente inteligente” [Entrevista: Lorenzo Aillapán].

“Yo le pediría al Estado chileno, al Parlamento chileno, que cuando se le pide el reconocimiento constitucional que por lo menos tenga la voluntad de tratar el tema en el Parlamento. Y hasta este momento, cuando el Ejecutivo ha mandado, a lo mejor lo manda de malas ganas, pero lo ha mandado al Parlamento y los parlamentarios de nuestra región no han sido capaces siquiera de asistir a esa sesión. Entonces no hay voluntad política [Grupo Focal: Sergio Painemilla]

También se observa que los discursos identitarios en Puerto Saavedra se construyen sobre la base de una oposición mapuche vs chilenos, pero a veces no tan clara. En cambio, cuando se habla de la historia local, la mayoría de las personas incorpora el legado de ancestralidad indígena constituyéndose una historia común a todos los habitantes. Adquiere fuerza el relato histórico que comenzó a mediar en las relaciones sociales y la coexistencia.

“La identidad en el fondo está, por ejemplo, la familia de don Julio Carrillo, con sus relaciones, con sus amigos mapuche, que viven en su sector o con los que están en el pueblo, con los que han estudiado con un montón de gente que tiene una identidad diferente. Eso no hace que sean diferentes. El problema es cómo vamos acrecentando, creando esta identidad de la gente de Saavedra, lafkenche, de ese setenta por ciento de la gente que se dice mapuche y que está en la comuna de Saavedra” [Grupo Focal: Ranulfo Ibacache].

“Cuando decía el Carrillo que a la hora de los “*quihubos*” somos todos iguales, la verdad es que yo creo que no somos todos iguales, no... Mire amigo: somos todos de carne y huesos, somos todos seres humanos. Pero a la hora de la identidad hay mucha diferencia” [Grupo Focal: Antonio Astete Hueiquian].

“Yo soy de la idea de ir acercándonos lo más posible, en el sentido de que yo en esta búsqueda de identidad no quiero ser mapuche, quiero ser lo que soy. Alguien me dijo: “No por andar tanto tiempo con el cojo voy a andar cojeando” [Grupo Focal: José Luis Ruiz Müller]

“Y yo creo que pasa porque nosotros no queremos entender al otro, porque queremos poner mi forma de vista por sobre el otro. Cuando uno está fuera empieza a conocer su país. Es como mirarse para dentro. Y yo todavía en este

momento tengo problemas de identidad. Aún ahora a los casi cuarenta años, tengo problema de identidad. Lo mismo que ocurre con todos” [Grupo Focal: Humberto Ulloa].

“Me parece que buscar la identidad como pueblo, a partir de la intimidad que vivimos, ¡aquí vivimos una intimidad en Saavedra diferente a lo que se vive en Santiago! Me parece que la riqueza está en que hay que hacer un esfuerzo y eso me parece que está haciendo este estudio. Porque uno se mira al espejo y se pregunta: “¿Bueno, quiénes somos?” Somos lafkenche, somos una mezcla de chilenos con mapuche, pertenecemos a la nación chilena también, tenemos valores chilenos, como cuando juega la selección todos estamos pegados. Pero al mismo tiempo nosotros somos algo propio, de acá”. [Grupo Focal: Néstor Chávez].

La historia local resignificada de Puerto Saavedra cuestiona elementos del pasado que no encajan con las necesidades y los sentimientos del presente. El nombre de Puerto Saavedra apela a un puerto que ya no existe, y a un hombre de apellido Saavedra, responsable de los desastres y atrocidades que se cometieron contra el pueblo mapuche del lugar, originario de ese territorio y que conforma la población mayoritaria en la comuna. Este cambio cultural ha implicado que los habitantes mapuche de Puerto Saavedra se hallen fortalecidos y más reconocidos. También que, al depositarse la mirada en el otro, se descubre y a ratos se sobrevalora al otro, buscando un lugar en el *Conun Traitraico Leufu*, a sabiendas que los conflictos y las faltas de entendimiento seguirán produciéndose.

“Ha habido un cambio. Eso no hay que discutirlo. La gente del campo se siente sumamente fortalecida. Bueno, yo he intentado ir ganándome a la gente, aquí en el campo más que una adhesión a las obras que el alcalde está haciendo no hay. Aquí hay una adhesión personal afectiva, hay otro tipo de relación con las comunidades indígenas” [Entrevista: Domingo Ñancupil, ex alcalde de Saavedra].

“Ustedes están en ventaja conmigo porque saben que tienen raíces y ¿qué pasa conmigo? Yo soy Ruiz Müller, no soy ni español, ni alemán, ni chileno. Entonces dije cambio los dos apellidos por uno mapuche. [Grupo Focal: José Luis Ruiz Müller].

“Y nos dimos cuenta que nosotros somos ricos, específicamente en este punto. Nosotros somos muy ricos, tenemos un espíritu tremendamente rico. Esa decepción nos hizo ver a nosotros, los *peñis* y a nuestra propia música que sale del pueblo mapuche, la vemos de otra manera, la vemos como sabrosa, rica, la disfrutamos cuando la hacemos” [Grupo Focal: Humberto Ulloa].

“Desde el punto de vista de la educación o de cualquier punto de vista que uno la mire sabe que esta tierra, esta gente tiene su propia identidad. O sea, además del idioma, que también entendemos los que no somos mapuche, si a mí me dicen *peñi* yo voy a sentir inmediatamente que me están acercando, ¿no es cierto? (...) Hay una riqueza cultural que le da identidad a la gente que vive aquí” [Grupo Focal: Néstor Chávez].

Tras conocer los cruces de miradas y culturas, el cambio cultural cobra fuerza en esta localidad. La resignificación de lo que “somos” se enmarca en un proceso de tensiones y encuentros que seguirán produciéndose. En el plano social, se expresa una relación de consideración por coexistencia diferente a la que sucedía hace cincuenta años atrás. La transvaloración adquiere forma personal y afectiva, en un encuentro donde el pasado mapuche les une. Pero la amenaza persiste y es exógena. El Estado, sus imposiciones y torpes maneras de vincularse con las culturas, identidades y grupos, ha incidido negativamente en el proceso de cambio cultural. No obstante, en Puerto Saavedra se están cosechando los frutos del *Conun Traitraico Leufu*, en un camino que sigue el recorrido del reconocimiento.

3.2. RECONOCIMIENTO DEL SISTEMA DE SALUD MAPUCHE: EXPERIENCIA Y QUEHACER DEL PROGRAMA ESPECIAL DE SALUD Y PUEBLOS INDÍGENAS DEL MINISTERIO DE SALUD-CHILE (PESPI-MINSAL)

a. Historia y contexto del Pespi⁸¹

El reconocimiento de la medicina mapuche se comienza a asumir en el Ministerio de Salud (MINSAL) a través de acciones que desarrolla el Servicio de Salud Araucanía⁸² con población mapuche de esa región (La Araucanía o IX Región). En aquel periodo, alrededor del año 1992, el Servicio de Salud Araucanía estaba encabezado por el Dr. Fernando Muñoz Porras y se caracterizaba por estar integrado por un equipo de profesionales jóvenes interesados en las problemáticas mapuche y sus sistemas culturales de salud⁸³. Esa vocación generó el impulso para desarrollar una estrategia de trabajo comunitario con enfoque

⁸¹ La redacción de este apartado etnográfico se contextualiza en el momento que la tesista se integra a trabajar en el MINSAL a cargo de la coordinación de la propuesta de reconocimiento de la salud intercultural. El relato realizado, corresponde por sobre todo a una observación participante de quien escribe este documento. En ningún momento quiere representar la mirada institucional de este proceso.

En la actualidad, son 29 Servicios de Salud: Arica, Iquique, Antofagasta, Atacama, Coquimbo, Valparaíso -San Antonio, Viña del Mar-Quillota, Aconcagua, Metropolitano Norte, Metropolitano Occidente, Metropolitano Central, Metropolitano Oriente, Metropolitano Sur, Metropolitano Sur-Oriente, O'Higgins, Maule, Ñuble, Concepción, Talcahuano, Biobío, Arauco, Araucanía Sur, Araucanía Norte, Valdivia, Osorno, Reloncaví, Chiloé, Aysén, Magallanes.

⁸² En ese tiempo existía un solo servicio de salud para la región de La Araucanía, hoy existen dos servicios, uno para la zona de Araucanía Norte (Provincia de Malleco) y otro para la zona Sur (Provincia de Cautín)

⁸³ Los relatos cuentan que en ese tiempo el equipo del Servicio de Salud Araucanía apoyó a las familias pewenches de Lonquimay tras verse involucradas en un complejo y millonario litigio con la sociedad Galletué por las tierras del Valle de Quinquén. Las familias pewenches iban a ser desalojadas de las tierras que ocupaban ancestralmente, tras ser denunciados a la justicia como ocupantes ilegales. El gobierno de Patricio Aylwin resuelve el conflicto tras comprar parte de ese territorio para uso de las familias pewenche. En ese escenario, estuvo presente el equipo del Servicio de Salud, tal como lo recuerda Don Alfredo Meliñir Levinao: "En primer lugar estuvo con nosotros el Equipo de Salud de Araucanía, fueron a ver, ellos saben la historia de nosotros, porque ellos estuvieron, vieron en vivo y directo el sufrimiento nuestro". *Primer Encuentro Nacional de Salud y Pueblos Indígenas. Hacia una política Nacional Intercultural en Salud*. Saavedra, 1996, Pág. 51.

El actual equipo de salud intercultural del Servicio Araucanía Sur, menciona este hito en su página web, recordando que la situación deterioró la salud de las familias pewenche involucradas. Información Recuperado de: [http://renio.lazos.cl/ssas/index.php?id=264&no_cache=1&tx_ttnews\[pointer\]=1&tx_ttnews\[tt_news\]=171&tx_ttnews\[backPid\]=6&cHash=b3b39497e6](http://renio.lazos.cl/ssas/index.php?id=264&no_cache=1&tx_ttnews[pointer]=1&tx_ttnews[tt_news]=171&tx_ttnews[backPid]=6&cHash=b3b39497e6)

intercultural, e instalar la figura del “facilitador intercultural” en el consultorio Guacolda de la comuna de Traiguén.

“Hay un gran impulso en esos años, que se canaliza porque el país estaba en muchos cambios fundamentales. Esto prendió porque existía toda una reflexión ya instalada en la atención primaria como estrategia, como el reconocimiento de los actores territoriales y una serie de estrategias que eran muy compartidas. Como el tema de la «coordinación de todos los recursos que debían existir», incluyendo los recursos tradicionales, con participación, el trabajo intersectorial, entre otros” [Entrevista: Margarita Sáez, profesional PESPI, MINSAL].

De manera menos formal, también fue transformador en los territorios el rol que asumieron muchos paramédicos en su trabajo al interior de las comunidades mapuche, quienes visionariamente comprendieron la importancia del proceso salud enfermedad en su relación al contexto cultural. Es decir, participando de las actividades de la comunidad, reconociendo la existencia de la medicina mapuche y generando un trabajo de complementariedad y derivación médica, lo anterior, sin que todo ello fuese una función de su rol.

“En algunos casos fueron personas que se fueron a vivir a la comunidad. Por lo tanto, empezaron a hacer vida de la propia comunidad. Incluso ellos participaban. Incluso también otros lo hacían medio escondidos de las mismas autoridades. Por ejemplo, a ellos los invitaban a *nguillatun*, a ceremonias, a encuentros que eran más íntimos de la comunidad, ellos participaban. Ellos tenían una cercanía, ellos podían trabajar y tenían una respuesta cuando había problemas. No así otros que ni conocían por ejemplo a las familias. Esa era la relación” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

El enfoque intercultural se estaría gestando en el país alrededor del año 1986⁸⁴. Durante todo este periodo, el Servicio de Salud Araucanía y su red asistencial desarrollan trabajos para tratar cubrir necesidades socioculturales que en materia de salud-enfermedad, presentaba la población de mapuche de la región de La Araucanía.

⁸⁴ Entre los profesionales jóvenes, se encontraban los doctores Jaime Ibacache, Manuel Neira, Felix Aliaga entre otros más. Información extraída del libro. *Primer Encuentro Nacional de Salud y Pueblos Indígenas* (1996, p. 13)

En el ámbito internacional, la Organización Panamericana de la Salud (OPS) realizó en abril del año 1993 una reunión de trabajo sobre “Pueblos Indígenas y Salud” en la ciudad canadiense de Winnipeg. A esta, asistieron representantes indígenas y gubernamentales de dieciocho países, en su mayoría latinoamericanos⁸⁵. Chile también participó. En Winnipeg se resuelve instar a los gobiernos miembros a respetar los valores culturales y las tradiciones, así como a reconocer las diferencias sociales y geográficas de los pueblos indígenas involucrados, y considerar que los procesos de salud-enfermedad y los sistemas de salud de los pueblos indígenas responden a sistemas culturales⁸⁶.

En ese escenario, el Ministerio de Salud de Chile (en adelante MINSAL), a través de impulsos territoriales de los Servicios de Salud, comienza a asumir la importancia de desarrollar un trabajo en el área de la diversidad cultural, para enfrentar con eficacia y pertinencia los procesos de salud-enfermedad de usuarios provenientes de otros contextos socioculturales⁸⁷.

También en el año 1993, el Estado de Chile avanza en legislación indígena al promulgar en el mes de septiembre la Ley Indígena N° 19.253. Esta legislación establece el respeto, protección y promoción del desarrollo de los indígenas, culturas, familias y comunidades (art. 1): el reconocimiento del derecho de los indígenas para mantener y desarrollar sus actividades y manifestaciones culturales propias (art. 7), y la protección del patrimonio

⁸⁵ Más información ver, Pueblos Indígenas de México. 100 preguntas. De Carlos Zolla y Emiliano Zolla Zapata. UNAM. Recuperado de http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.html?c_pre=90&tema=9

⁸⁶ Por medio de la «Resolución V», conocida como la Iniciativa de Salud de los Pueblos Indígenas de las Américas, aprobada por la XXXVII Reunión de su Consejo Directivo.

⁸⁷ Cabe recordar, que el Censo del año 1992 establece que la población indígena del país es de 998.835 habitantes. De los cuales, 928.060 es mapuche, y de ellos, solo 234.541 vive en el campo, los demás se hallan en las ciudades (*Los Mapuche. Comunidades y localidades de Chile*. 1997. INE y Sur Ediciones, Santiago) Sin embargo, este dato cambia cuando se realiza el Censo del año 2002, el que establece que un 4,58% de la población chilena, es decir, 692.192 personas de 14 años o más, se declaró indígena.

Con relación a la variación de población indígena entre uno y otro censo, se señala que debe haber tenido incidencia el cambio de pregunta que se utiliza para la obtención de información sobre identificación étnica. Porque el año 1992 se pregunta por “autoidentificación étnica”, en cambio el año 2002, se consulta por “pertenencia a algún pueblo originario que establece la Ley indígena”. Sobre esta materia se recomienda ver la explicación que aparece en: *Estadísticas sociales de los Pueblos Indígenas de Chile. Censo 2002*. (2005).

cultural e histórico indígena (art. 28), entre otros temas de gran relevancia para los pueblos indígenas.

En este contexto, el Servicio de Salud Araucanía crea el Programa de Salud Mapuche (PROMAP), a partir del cual, se establecieron oficinas *amuldungun*⁸⁸, espacios de orientación y comunicación intercultural en algunos establecimientos de salud de la región. La primera se instaló en la ciudad de Galvarino, luego se ubicaron dos en la capital Temuco, siguiéndole más tarde Puerto Saavedra, Lonquimay y la comuna de Nueva Imperial. En este espacio se incorporó la figura del “facilitador intercultural”, un nuevo integrante de los equipos de salud, pero de origen indígena, con conocimientos en salud indígena y, en el mejor de los casos, hablante del *mapudungun*: “Uno de los propósitos del facilitador intercultural es contribuir a mejorar la interacción y comunicación entre el consultante paciente- mapuche, la familia y el personal del equipo de salud. Las funciones eran: orientar, informar y apoyar a los enfermos mapuche y sus familiares que requieren atención ambulatoria y hospitalizados, coordinar estas acciones con los diferentes servicios clínicos y administrativos, llevar un registro de las acciones efectuadas, y un archivo de la documentación pertinente, apoyar a los pacientes hospitalizados y a los equipos de salud en resolver casos, en que lo cultural sea relevante para la recuperación de salud, facilitar la comprensión, las indicaciones médicas y los cuidados del enfermo, a la vez, que hacer más fácil la interacción del enfermo con el equipo” (Gobierno de Chile, 1996, p. 111).

“Así se empezaron a incorporar nuevas personas mapuche para trabajar como facilitador en la red de salud. Que tenía que tener ciertas características, las características que decía el propio MINSAL, pero también lo decidían las personas de las propias comunidades. Queremos que sea de la comunidad, que sea hablante, que se maneje en estos dos mundos y que tenía que tener lo más importante, el sello de ser una persona que estuviera dispuesta a trabajar con su gente” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

Cabe señalar que, previo a la institucionalización del facilitador intercultural existieron informalmente los “promotores mapuche”, personas mapuche escogidas por las

⁸⁸ Amuldungun: Aquel que lleva y entrega la palabra.

comunidades, que se desempeñaban *ad honorem*, funciones de apoyo a los procesos de diagnóstico de salud en la comunidad. Luego se institucionalizó la figura del promotor con el facilitador intercultural, que va integrándose paulatinamente a la red pública de salud.

“Además había promotores de la salud, al principio del programa, antes que partieran con el tema de los facilitadores. Eran personas voluntarias de la comunidad. Ellos de alguna manera ayudaron mucho el proceso primero del diagnóstico de la salud en la comunidad. El otro diagnóstico, que no estaba en la posta. Por ejemplo, en qué condiciones se encontraba un adulto mayor, pero en el tema de la salud mapuche.

Las comunidades pidieron eso. Más que pagarle a la persona antes que los facilitadores, ellos usaron una figura de promotores de la comunidad. Por ejemplo, allá en Tirúa Sur estaba la lamguen [hermana] Florita Antileo, que era un adulto mayor. Pero ella tenía un vigor..., ya está fallecida. Ella llevaba al grupo, era *kimche* [sabia] y era hablante. Por lo tanto, primero hablaba desde lo que hay que hacer como mapuche, la oración primero, después se empieza a hablar. Y empieza a poner el tema. Por ejemplo, antes de empezar una conversación se necesita comer, por lo que el Servicio de Salud compraba la comida o llevaba cosas para comer, porque se compartía todo. Y ellos empezaron a exigir que necesitaban llevar un maletín. Y en ese maletín llevaban puras cosas, así como tarjetas, tarjetones, como para revisar... pero el maletín a ellos le ponía un estatus en la comunidad. Llegaba a una parte y se reconocía al promotor de la salud” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

El primer facilitador intercultural fue Ramón Currín Millán, quién se insertó a trabajar el año 1993 en la oficina Amuldungun del Hospital de Galvarino del Servicio de Salud Araucanía. A la fecha, son más de un centenar los facilitadores interculturales que forman parte de los establecimientos de la red de salud pública.

Al año siguiente, en el ámbito internacional se avanza en el resguardo de derechos de los pueblos indígenas. En 1994, la subcomisión de Discriminación y Prevención de Minorías de Naciones Unidas (ONU) realizó la declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Luego en 1995, se efectúa la Declaración Americana de Derechos Indígenas, que en su artículo 12 señala los deberes de los Estados en materia de salud indígena y medio ambiente. Y el año 1996, nuevamente ONU elaboraría un documento referido específicamente a salud

y pueblos indígenas (este último tiene concordancia con lo señalado en la Resolución V del año 1993 de OPS).

En Chile, en 1995 se producía un mayor pronunciamiento del MINSAL para desplegar un trabajo de pertinencia en salud y enfermedad para los pueblos indígenas. No obstante, una ejecución más amplia y formal recién se inicia el año 1996 cuando, a través de una glosa elaborada por el Ministerio de Hacienda, se destinan recursos económicos, abriéndose la posibilidad de financiar el enfoque intercultural en los primeros cuatro Servicios de Salud: Arica, Iquique, La Araucanía y Osorno, comenzando a ser coordinados desde el nivel central por el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas⁸⁹ (en adelante, PESPI).

“El programa empieza a ser gestionado e impulsado alrededor del año 1995, en que tenemos el hito de haber sido conocedores de la estrategia que OPS estaba impulsando en materia regional en salud y pueblos indígenas de las Américas. Estaba la doctora Rojas. También de conocer las orientaciones que emanaron de Winnipeg, que fueron clarísimas en principios y estrategias para en una línea técnica que recogiera esta invitación que se les hiciera a los países, de preocuparse y de integrar un equipo técnico que trabajara en esta materia” [Entrevista: Margarita Sáez, profesional PESPI, MINSAL].

El proceso de instalación del programa en los Servicios de Salud se fue realizando poco a poco, acorde con las particularidades de cada establecimiento y entorno. No se instala un modelo de gestión a replicar en cada uno de los servicios porque los recursos económicos, humanos y las realidades socioculturales de cada lugar eran muy diferentes. Frente a esa situación, la lógica de un modelo de gestión con características uniformes no funcionaría. Por tanto, el éxito o fracaso del desarrollo del programa dependería del interés de los funcionarios a cargo de su ejecución⁹⁰, de la coordinación con el nivel central, de la participación de los usuarios indígenas (sus dirigentes) y de la instalación de las demandas y las necesidades detectadas.

⁸⁹ En el nivel central, se crea la Unidad de Salud y Pueblos Indígenas, a cargo de la antropóloga Margarita Sáez, quien además fuera entrevistada en esta tesis.

⁹⁰ En general, los funcionarios de la salud pública se desempeñan en distintas actividades laborales al mismo tiempo. Se hacen cargo, por designación o voluntariamente, de varios programas y actividades a la vez, como lo sería, área de participación, salud mental, pueblos indígenas, etc. Funciones que varían según la formación profesional de la persona. Lo anterior, es una realidad extensiva de la institucionalidad de la salud, se da en todo el país. Esto explicaría en algún modo, las diferencias, éxitos y fracasos, en la ejecución de estos programas a nivel regional y nacional.

“Todo esto (...) hace que se inicie un despertar, con un equipo que empieza a ser pionero en esto y desde ahí surge la idea de hacer una aproximación amplia, y se desarrolla la idea de hacer un primer encuentro nacional, que se quiso hacer el año 1995, pero por falta de recursos no se pudo realizar. Entonces se realizó el año 1996. Ese es el encuentro de Saavedra. Ahí ya había todo un camino, porque permitía identificar quiénes eran las personas estratégicas que tenían que estar, y se hace una visión de país. Es decir: “¡Invitemos a la gente que puede ayudar a que esto se instale!” [Entrevista: Margarita Sáez, profesional PESPI, MINSAL].

“Los llamaron para hablar primero de la oferta que tenía el MINSAL, que era un poco posicionar el programa a nivel del país de acuerdo a las líneas de trabajo que ellos estaban programando y conocer la experiencia de lo que se estaba haciendo en este caso en el Servicio de Salud Arauco. Fue en una reunión nacional que se hizo en Santiago. Ahí se conversó con la encargada del MINSAL, en este caso para poner en discusión qué era lo que podían hacer cada servicio de salud en el territorio donde estaban trabajando. El MINSAL fue quien abrió la discusión y puso el tema. Estábamos en el Gobierno de Frei. Con eso ya el Servicio de Salud se vino con un compromiso, con una carpeta y con un programa a cumplir dentro de la provincia de Arauco. Pero sin involucrar a otras comunas, sino a las comunas con las que ya se estaba trabajando. Ahí nosotros empezamos a trabajar más directamente con las personas, con los contactos que se tenía de los agentes de salud en la comunidad y también lo que se estaba haciendo directamente desde el propio sistema de salud. Que eran las personas, los paramédicos. En algunos casos había paramédicos muy permeables con el tema y había otros paramédicos que directamente impusieron literalmente el modelo biomédico del MINSAL” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

[El interés de los funcionarios, directivos y personas vinculadas a la temática resulta fundamental en el logro de prácticas interculturales en salud, siendo incluso, a veces más importante que la existencia o no de normativas institucionales que avalaran esos procesos].

En el mes de noviembre de 1996, se realizó durante cinco días el Primer Encuentro Nacional de Salud y Pueblos Indígenas, que tuvo como objetivo establecer las bases de una política intercultural en salud para el país. La actividad se realizó en el gimnasio de Puerto Saavedra. Participaron más de 200 personas de todo Chile y otros países, integrados por directivos y funcionarios de la salud, funcionarios municipales, académicos, estudiantes universitarios, agentes de salud indígenas, funcionarios de Organización Panamericana y Mundial de la

Salud (OPS y OMS), dirigentes indígenas de los pueblos aymara, lican antay y rapanui, dirigentes mapuche de las regiones del Biobío y La Araucanía, huilliche, mapuche de Neuquén (Argentina) y, finalmente, académicos y médicos indígenas y no indígenas de Bolivia, Ecuador, Argentina y Venezuela. Durante este encuentro, los participantes intercambiaron experiencias y propuestas sobre seis campos temáticos: a) condiciones de vida y salud de las poblaciones indígenas; b) salud y medio ambiente; c) interculturalidad en salud; d) coexistencia de sistemas médicos; e) formación de recursos humanos; y, f) marco jurídico legal para el desarrollo de la interculturalidad.

“Fue mucha gente la que participó de este encuentro desde el MINSAL: dirigentes indígenas que ya tenían una trayectoria en sus comunidades. Algunos de ellos, aún siguen, otros ya no están. Las universidades también nos apoyaron. Teresa Durán, por ejemplo, pero que ya no está. Lo importante es que en ese encuentro se logró la definición de lo más importante a nivel conceptual, que fue, ¿cómo vamos a entender la interculturalidad en Chile y qué es lo que vamos a buscar?. Saavedra permitió dar esa discusión, y se dieron cosas que para nosotros fueron muy importantes. Fue una experiencia que tuvo un respaldo de muchas *pu machi* y que nos dieron como mucha fuerza para lo que estábamos haciendo” [Entrevista: Margarita Sáez, profesional PESPI, MINSAL].

En el último campo temático, “marco jurídico legal para la interculturalidad”, José Aylwin⁹¹ ya advertía que el país no contaba con un marco legal para el desarrollo institucional de una salud intercultural, a diferencia del área de educación intercultural que se mencionaba expresamente en la Ley Indígena 19.253 (de 1993). En cambio, en materia de salud intercultural, la Ley Indígena no enuncia nada, solo hacía referencia al reconocimiento de los derechos a mantener y desarrollar manifestaciones culturales, pero de manera genérica. Según Aylwin, la Ley Indígena no lograba dotar de una base jurídica suficiente para realizar una reestructuración al sistema de salud oficial, considerando este hecho una omisión fundamental ante la vigencia de los artículos 112 y 113 del Código Sanitario, que restringía

⁹¹ Las conclusiones de José Aylwin en este encuentro se refieren a la necesidad de asegurar el acceso a la salud de los pueblos indígenas; el reconocimiento del derecho a asumir el control de sus asuntos y desarrollo propio, entre esto, entender la salud de acuerdo a las culturas y sus prioridades; proteger el patrimonio y la propiedad intelectual; aprovechar los elementos y las prácticas de salud de los pueblos originarios, y revisar las políticas de Salud (Gobierno de Chile, 1996, pp. 124-126)

la práctica de la diversidad cultural en materia de salud, aun cuando en el contexto internacional, ya se había avanzado sobre tal reconocimiento.

El análisis de la legislación nacional e internacional en materia salud intercultural indígena permitió identificar los obstáculos y las fortalezas que había para avanzar en la adecuación institucional de la salud indígena. Del mismo modo, las conclusiones del encuentro se convirtieron en las bases y directrices para la apertura del PESPI en el MINSAL y del tipo de actores que se vincularían al mismo.

“Saavedra tiene un impacto porque genera muchas expectativas. Muchas personas se comprometieron con esto, pero en serio, aunque no hubiera plata. Se empezó a generar mucho trabajo en torno a esto, se empezó a buscar el encuentro, que se produjeran los espacios de diálogos” [Entrevista: Margarita Sáez, profesional PESPI, MINSAL].

[Este hito es una demostración del potencial existente en el país para desarrollar, desde la visión de los pueblos indígenas y mapuche propiamente tal, un sistema de salud inclusivo y representativo, tratando de responder a las necesidades culturales en materia de salud].

Entre 1996 a 1998 eran nueve los Servicios de Salud⁹² que trabajaban bajo las orientaciones técnicas de PESPI, comenzando a planificar con algunas organizaciones indígenas territoriales las actividades anuales a realizar y cómo ocupar los recursos disponibles para esto. Las primeras acciones priorizadas fueron dar solución a los problemas de salud de la población indígena, disminuir las brechas asistenciales en el acceso a la salud. En segundo lugar, desarrollar en enfoque interculturalidad en salud para resolver, entre otras cosas, la baja adhesividad a los programas por falta de pertinencia cultural, falta de consideración a los conocimientos, valores y prácticas de salud de las comunidades indígenas por parte del personal de salud y persistencia en el maltrato y la discriminación. En ese sentido, comienzan a desarrollarse encuentros sobre salud indígena, varios de ellos orientados a la recuperación y la transmisión del conocimiento en salud hacia los jóvenes y la comunidad. Se realizan también jornadas de sensibilización a funcionarios y agentes de la medicina indígena,

⁹² Uno de los indicadores para la operatividad en los territorios de las políticas indígenas ha sido la concentración de población indígena en éstos. No obstante, en la actualidad, la ejecución de los programas se realiza en función de la demanda de las organizaciones, asociaciones o comunidades indígenas de los sectores urbanos y rurales.

capacitaciones sobre cuidado del medio ambiente, legalidad y política en salud intercultural, dotación de infraestructura del más diverso tipo y dotación de espacios comunitarios para el ejercicio de la salud intercultural⁹³. Estas orientaciones reflejan la brecha en que se encontraba la situación en el acceso a la salud por parte de la población indígena, la escasez de infraestructura básica para la realización de atenciones médicas y el funcionamiento de espacios, pero, por, sobre todo, la falta de pertinencia cultural.

“[Se habla de equidad a] todo lo que fuera relacionado con acceso, recurso humano, compra de servicio, lo que toda persona debe tener. El programa se orienta más al sector rural a nivel nacional. Pero en la Región Metropolitana también se empieza a abrir el proceso, de forma mucha más lenta, pero también se abre el 2000, en ocho comunas de la Región Metropolitana que comprometía a cinco servicios. Y un servicio en Valparaíso, en la Quinta Región” [Entrevista: Margarita Sáez, profesional PESPI, MINSAL].

⁹³ Ejemplos de proyectos y acciones que comienzan a impulsarse desde PESPI y el Programa Orígenes: Adquisición de camillas para atención. Apoyo a la formulación de proyectos. Capacitación de jóvenes para la revalorización de la medicina mapuche. Capacitación en medio ambiente y actividades educativas que promueven la conservación de tradiciones en medio ambiente. Capacitación en prevención de enfermedades. Capacitación en primeros auxilios para líderes y dirigentes de organizaciones mapuche. Capacitación en medicina tradicional, catastro y formulación de recetario de medicina tradicional. Catastro de plantas medicinales. Construcción de invernaderos de plantas medicinales. Construcción de huertos medicinales comunitarios. Diseño de pautas de evaluación de desarrollo psicomotor de niños pewenche. Diseño de pautas alimentarias. Diseño de instrumentos de diagnósticos pertinentes. Elaboración de diagnóstico participativo del estado de la medicina mapuche en la comunidad. Elaboración de línea base de situación de salud de indígenas urbanos. Elaboración de material educativo intercultural de saneamiento básico familiar y comunitario. Elaboración de propuesta de salud intercultural para el servicio de salud local. Elaboración de textos ilustrativos para capacitaciones. Encuentro escolar de prácticas tradicionales en salud. Encuentros comunitarios comunales, intercomunales e interprovinciales. Encuentros de conocedores y practicantes de la medicina indígena. Encuentros para incentivar a personas mapuche con conocimientos y prácticas medicinales ancestrales a la recuperación de esta. Equipos de apoyo a los agentes de medicina indígena. Estudio epidemiológico con enfoque sociocultural. Fomento y uso de hierbas medicinales. Adquisición de carpas para atención en veranadas pewenche. Adquisición de equipos dentales para postas. Adquisición de utensilios de cocina. Construcción de *ruka* para el desarrollo de la medicina mapuche. Dotación de sistema de comunicaciones a comunidades rurales y consultorios. Equipamiento de ambulancia, generador eléctrico y mobiliario. Equipamiento de casa de embarazada mapuche. Equipamientos e insumos para atención pre hospitalaria. Estufas para postas rurales. Habilitación de espacios de acogida en hospitales. Implementación de espacios comunitarios para atención en salud en ronda. Implementación y mejoramiento de las condiciones de trabajo y entorno de los agentes medicinales mapuche. Innovaciones en el modelo de atención: Parto aymara en Iquique, desarrollo psicomotor y alcoholismo en Alto Biobío, Hospital Intercultural de Nueva Imperial. Instalación de facilitadores interculturales en establecimientos públicos (hospitales rurales, consultorios y postas) en comunas de alta concentración de población indígena. Instalación de Mesas Regionales de salud intercultural. Jornadas de reflexión de las comunidades acerca de la recuperación de la medicina. Jornadas de sensibilización a los funcionarios de la salud. Jornadas de sensibilización para la recuperación de la medicina indígena en las comunidades y agentes de salud. Plan de salud en Isla de Pascua. Programa de mejoramiento de acceso a agua potable para consumo humano. Proyectos de reconocimiento de la medicina indígena. Recolección de plantas medicinales en terrenos con bosque nativo. Recuperación de menoko (espacios naturales) para la reproducción de especies vegetales. Seminarios territoriales legalidad de la medicina mapuche y propuesta de política de salud indígena. Sistematización de experiencias pilotos en modelos de salud intercultural. Visitas de *machi* y *lawentuchefe* a áreas silvestres protegidas. Esto, entre muchas otras iniciativas desarrolladas.

En 1997 se elabora una propuesta de medicina intercultural para la Región Metropolitana dirigida a la población mapuche residente en Santiago. De manera tal, se crea “un centro destinado a dar acogida a las necesidades de salud de los mapuche de Santiago”⁹⁴. El año 2000 ya eran diecisiete los Servicios de Salud que incorporan el PESPI, manifestándose un incremento progresivo que coincide con el inicio de una nueva etapa de política indígena en el país cuando es electo Presidente de la República, el socialista Ricardo Lagos Escobar.

En materia de políticas indígenas, el mandatario inicia su administración asumiendo dieciséis medidas especiales. Algunas de estas indicaciones surgieron de las comisiones de trabajo instaladas anteriormente en el Gobierno de Eduardo Frei, que tuvo como finalidad enfrentar la creciente crisis que entonces se avizoraba del conflicto intercultural entre el Estado, los Gobiernos y el pueblo mapuche, a esa fecha ya agudizado y con movilizaciones cada vez más intensas.

Parte de las medidas que asume Lagos, es formar una comisión de trabajo sobre pueblos indígenas para construir en un plazo de 50 días un plan de acción. En base a las propuestas de la comisión se anunciaron medidas especiales. Una de ellas consistió en la creación de la comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas constituida en enero del 2001.

En otra línea, el mismo año se inicia un nuevo programa de gobierno para la ejecución de las políticas indígenas, el Programa Orígenes. Este programa fue financiado con un millonario préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo, con el cual, se intentó profundizar en proyectos e iniciativas de fortalecimiento del desarrollo con identidad para los pueblos indígenas.

“Luego se empiezan a generar recursos al fin, poquitos, pero permitió que se abriera el tema en otros Servicios de Salud, con mucho empeño, como Biobío y Antofagasta que se las jugaron, porque casi no había plata para apoyar.

⁹⁴ El año 2000 se destinan recursos económicos especiales para ampliar las comunas beneficiadas de la región Metropolitana, como Huechuraba, Cerro Navia, Lo Prado, Pudahuel, La Pintana, El Bosque y Peñalolén. Painequeo, José. Mundo mapuche urbano e inserción del modelo de salud intercultural: (Gobierno de Chile, 2005-2007, pp.50-51).

También esos años empezaron a crearse otros Servicios de Salud. En realidad, el programa nacional con recursos parte el año 2000 porque, desde el 1996 hasta ahí, fue muy duro el camino, porque no había casi recursos. [Además], porque se hicieron muchos cambios al interior del MINSAL que aceptó el desarrollo de programas emergentes como éste, pero, por ejemplo, el año 1998 se acabaron las campañas sanitarias y eso significó que los recursos que teníamos se terminaran bruscamente” [Entrevista: Margarita Sáez, profesional PESPI, MINSAL].

El año 2001, con el Programa Orígenes ya en ejecución, se inyectaron importantes sumas de dinero a las instituciones del Estado a cargo del cumplimiento de las políticas indígenas, entre estas, el área de la salud intercultural. A la vez, dicho programa establece directrices de trabajo intersectorial buscando fortalecer el desarrollo de los indígenas mediante la coordinación interinstitucional. En razón de lo anterior, el PESPI y los Servicios de Salud adscritos a este incrementaron sus recursos y también sus compromisos de desarrollo.

“Lo que sucede el año 2000 tiene que ver con que hubo todo un movimiento político mapuche muy fuerte. El año 1999, que le correspondió al Gobierno de Frei, fue muy confuso lo que ocurrió, que demandó una respuesta desde el Estado.

Yo diría que la principal señal que se dio en este país de tratar de buscar soluciones estuvo dada por el préstamo BID y el Programa Orígenes que significó, en términos de inversión, una cantidad importante de recursos para algunos sectores de este país, que permitió principalmente buscar una coordinación bajo un abordaje más integral de los problemas que fue la mirada intersectorial, que en mi humilde opinión no tuvo el resultado esperado” [Entrevista: Margarita Sáez, profesional PESPI, MINSAL].

“Ambos hechos tienen un impacto en el MINSAL. El incremento de recursos se valoriza positivamente, pero el trabajo coordinado intersectorialmente generó cierta resistencia y desconcierto entre los funcionarios. No se entendía para qué, nunca antes se había realizado algo similar. No había una costumbre de trabajo así”⁹⁵ [Entrevista: Cecilia Moya, profesional Depto. de Coordinación de Programas en APS / DIVAP. Subsecretaría de Redes Asistenciales].

[De otra manera, intelectuales mapuche tildaron el préstamo del BID al Programa Orígenes, una estrategia gubernamental para aquietar las manifestaciones reivindicativas de diferentes sectores mapuche.]

⁹⁵ La intersectorialidad involucró a las siguientes instituciones: Ministerio de Educación (MINEDUC), Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), Corporación Nacional Forestal (CONAF), Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y Ministerio de Salud (MINSAL).

Las orientaciones técnicas del PESPI indican que su ejecución debe realizarse desde un trabajo participativo con las organizaciones, asociaciones y comunidades indígenas. Lo que quiere decir que los funcionarios del MINSAL, a través de su red, debían no solo socializar la información sino también promover y concordar con los dirigentes indígenas qué hacer y cómo iniciar acciones culturalmente pertinentes para mejorar la situación de salud de la población indígena. Anteriormente a esto, la dinámica institucional era la de trabajar con “expertos, estadísticas e indicadores” en vez de las percepciones subjetivas, intersubjetivas y apreciaciones provenientes de otras visiones de mundo de comunidades indígenas rurales, asociaciones urbanas, representantes y dirigencias, siendo lo anterior, una de las formas como el MINSAL comienza a aproximarse durante este periodo a las culturas indígenas del país, enmarcándose en el cumplimiento de derechos los colectivos.

“Hubo una prioridad política. Hubo recursos y hubo la necesidad de formalizar esto que antes funcionaba como un proyecto, convertirlo en un programa con organización técnica, con un carácter más de resolución. Hacerlo oficial, un programa que se instala con recursos de manera continua. Yo estaba en el nivel central y había personas que se hicieron responsables en los Servicios de Salud. Ese mismo año 2000, cuando la Ministra de Salud era Michelle Bachelet, se empieza a gestar el Programa Orígenes y, cuando eso ocurre, nosotros podemos apostar a tener un equipo de trabajo. Y ahí es cuando el programa puede contratar a más personas y eso empieza a ocurrir a final del 2000. Ya no solo se desarrolla el programa nacional, sino que funciona el programa orígenes de forma complementaria” [Entrevista: Margarita Sáez, profesional PESPI, MINSAL].

La ejecución del programa impacta en la vida y en el trabajo de los funcionarios de la salud, así como también en los usuarios indígenas. Ambos sectores se encuentran frente a desafíos. Se establece una relación que significó a los indígenas conocer cómo operaba el sistema público de salud, y a los funcionarios les implicó vincularse con personas de distintos pueblos y, desde ahí, asumir su actividad afrontando nuevos desafíos y necesidades en gestión y salud pública, impactando en el fortalecimiento del dominio de algunos dirigentes, en la forma de cómo operar con las instituciones gubernamentales y que funcionarios a cargo de la coordinación del programa se sensibilizaran a tal grado con la situación de menoscabo de la población indígena y sus comunidades, que se “indigenizan”, convirtiéndose en voceros de

estos, asumiendo sus demandas y reivindicaciones, llegando a pensar incluso como estos (entre otras situaciones)⁹⁶.

“Yo creo que este trabajo acarrea muchos cambios personales. Todas las personas que entran a trabajar sufren un proceso de cambio personal muy grande, de darse cuenta de muchas cosas, de hacer procesos de mucha reflexión y genera una suerte de involucramiento hasta emocional, muy fuerte, que hace que la gente muchas veces hasta se olvida de su rol institucional, de la tarea. Es como pasarse a sentirse como parte del otro mundo... Sin serlo, pero ser parte de otro mundo. Eso ha hecho que de repente los equipos técnicos empiecen a pensar cómo si fueran indígenas. En algunas personas dura un periodo, en otras personas permanece como una postura, un estilo de relaciones” [Entrevista: Margarita Sáez, profesional PESPI, MINSAL].

“Es que hay mucho de lo que hacen, de lo que utilizan sus abuelos, sus abuelas, sus mamás, se dan cuenta ellos que claro es el mismo sistema, que no lo habían identificado de esa forma. Cuando se habla de *lawen*, por ejemplo, que es la misma hierba que ellos tienen en el patio. Y cuando reconocen que hay una cultura con una forma distinta de percibir la vida, lo espiritual, las cosmovisiones, las ideologías, cuando se dan cuenta de eso, cambia la mirada y encuentran razón de mucho de la demanda que hoy tiene el pueblo mapuche. Por ejemplo, el valor a la tierra, el valor al agua, cuidar el agua, cuidar la tierra, cuando se dan cuenta de eso, la gente cambia su visión del tema” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

Durante el proceso de instalación del programa en los Servicios de Salud, y para la inserción del enfoque intercultural y la apertura a las realidades de los pueblos indígenas y sus sistemas de salud, resultó fundamental la realización de capacitaciones a los funcionarios. Gran parte de éstas se hicieron entre los años 2002 y 2006, y participaron en ellas desde auxiliares de la salud, a directivos de los servicios y de establecimientos de salud. Han sido capacitados más de cuatro mil funcionarios hasta la fecha⁹⁷. Al menos quinientos de éstos fueron identificados como actores clave para la transformación de la atención a la población indígena.

⁹⁶ Cecilia Moya expone como ejemplo, el caso de un dirigente Pewenche, que luego asume como alcalde de la Comuna de Alto Biobío, y en general, la de muchos funcionarios/as que toman la voz reivindicativa de los indígenas.

⁹⁷ Entre los contenidos de las capacitaciones se mencionan los siguientes: aspectos vinculados al mejoramiento de prácticas médicas; complementariedad de sistemas médicos; cultura; relaciones interétnicas; gestión intercultural; idioma y derechos de los pueblos indígenas. Power Point: Logros Segunda Fase del Programa Orígenes. Ministerio de Salud, 2011. Facilitado por Cecilia Moya.

“Lo que hoy lo que más hay son personas sensibilizadas en el tema. En salud es donde está mucho más avanzado. En salud, lo que se ha hecho es un avance sistemático en capacitación y sensibilización con su red” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

En este periodo también se conformó el Consejo Nacional Indígena compuesto por representantes de varias regiones de donde se ejecutaba el Programa Orígenes⁹⁸. El Consejo fue integrado por un aymara, un atacameño, un pewenche, un lafkenche y dos huilliche. Esta instancia estuvo vigente hasta el año 2006.

“El Consejo tenía como fin validar las determinaciones de los técnicos como, por ejemplo, los reglamentos operativos, distribución, entrega y destino de los fondos. Hubo problemas con la elección de los representantes. Solamente eran cinco y no siempre correspondían a los territorios de los demás dirigentes. Ese fue el mayor problema y motivo para que fuera perdiendo injerencia en las determinaciones. El consejo solo se mantuvo los dos primeros años del Programa Orígenes. No tenía un carácter político.

La importancia que tuvo fue que, por primera vez, dirigentes indígenas fueron recibidos por autoridades del MINSAL y se les consultaba sobre temas que les incumbía” [Entrevista: Cecilia Moya, Profesional, Depto. de Coordinación de Programas en APS / DIVAP. Subsecretaría de Redes Asistenciales].

Entre los años 2003 y 2006 se elaboró el documento de Política de Salud y Pueblos Indígenas del MINSAL. Fue un instrumento que estableció las directrices sobre el alcance de la interculturalidad en materia de salud. Este documento sigue siendo muy utilizado en la implementación del programa a nivel nacional y ha servido de modelo a otros países. Chile es el primer país latinoamericano que cuenta con un instrumento de salud construido participativamente con dirigentes indígenas de los territorios.

Cabe señalar que la publicación de la política tuvo dos momentos y dos versiones. La primera fue redactada por un equipo técnico de profesionales del Ministerio, mediante la sistematización del trabajo efectuado todos esos años con los usuarios indígenas. Pero el hecho de no haber considerado la participación inicial de las comunidades, agentes de salud y dirigentes indígenas levantó desconfianzas y molestias de parte de estos, manifestándose

⁹⁸ Las regiones de Tarapacá, Antofagasta, Biobío, Araucanía y Los Lagos.

disconformes y críticos en el momento de ser presentada oficialmente en la ciudad de Temuco.

“La política apuntaba a una parte más técnica que hacía referencia a cómo hacer salud y ahí demanda otros programas, como son, cómo trabajar desglosadamente con niños, programa adulto, con el programa de la mujer, pero no estaba integrado el tema del valor básicamente espiritual de la salud mapuche y por eso fue necesario hacer una nueva política de salud con mayor propiedad, con mayor argumento que tuviera que ver con argumentos jurídicos internacionales. Ese documento, que todos le llamamos el documento amarillo, fue el que se desvalidó, porque todo el documento era amarillo, no consensado. Después de eso, se tomó el mismo documento donde tanto dirigentes como algunas personas que tenían cierta cercanía con el tema jurídico, empezaron a analizar que esta política fuera mucho más profunda, en el sentido de los derechos colectivos, como pueblo originarios y derecho a ejercer la salud desde la mirada del *itro vill mongüel* [Biodiversidad], que decimos los mapuche, con todo lo que tiene vida, que también es parte de un derecho” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

Más adelante, el documento fue reeditado y actualizado, dando lugar a una versión que también estuvo a cargo de representantes indígenas del país. Entre quienes participaron estuvieron, Beatriz Painequeo, representante zona centro; Alfonso Reimán, representante zona sur; Daniel Maribur, representante zona sur; y Ángel Bolaños y Cecilia Flores, representantes de la zona norte.

“En el caso del Servicio de Salud Arauco participaron básicamente dos personas, porque eran dos por territorio. Uno fue el *peñi* [hermano] Daniel Maribur y la *lamguen* [hermana] Elba Puen Nahuelpan. Daniel Maribur, era de la comuna de Contulmo, del Valle de Elicura, pero representaba en este caso al comité provincial de salud intercultural. La *lamguen* Elba Puen es de la comuna de Los Álamos, del sector de Sara de Lebu, pero también representaba al comité provincial de salud intercultural. Por regiones iban dos personas por provincia donde estaba instalado el programa y esto era la lo que se iba a discutir al nivel central en Santiago para armar la política de salud que es la normativa número 16. Que es como resultado final.

Termina en un documento de política de salud y pueblos indígenas, el 2006. De ahí emana la norma n° 16 que tiene que ver mucho de los últimos elementos que están en ese último documento con otros elementos que tienen que ver más con el tema internacional” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

Además de la Política de Salud Intercultural, más adelante se elaboró la Norma General Administrativa N° 16 sobre Interculturalidad en los Servicios de Salud, aprobada a través de la resolución exenta el año 2006. La elaboración de esta norma es producto de las recomendaciones que emanan del informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas⁹⁹. Un paréntesis al respecto.

Los resultados del informe que arrojó la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas parte de la base que el Estado de Chile tiene una deuda histórica con los pueblos indígenas del país, asunto nunca antes manifiesto por ningún Gobierno del país. Luego, y siguiendo algunas de sus recomendaciones, se formula la Política Indígena Nuevo Trato. A grandes rasgos, esta política se orientó a tres importantes ámbitos de acción: 1) reconocimiento constitucional y participación de los pueblos indígenas; 2) derechos colectivos, políticos, territoriales y culturales; y 3) pertinencia y adecuación de las políticas públicas.

Durante el discurso de presentación de la Política Nuevo Trato (en abril del 2004), el Presidente Lagos señaló específicamente en materia de pertinencia y adecuación de las políticas públicas: “El Ministerio de Salud dictará un reglamento que fije un expediente procedimiento para el reconocimiento de los agentes de salud indígenas que trabajarán complementariamente con el personal de salud del sistema público. De la misma forma, se profundizará en la conciliación de procesos de atención de salud que sean pertinentes para las costumbres y tradiciones de los Pueblos Originarios” (Gobierno de Chile, 2004, p. 40). El propósito del mandato presidencial era destrabar los obstáculos legales que se generaban en la prestación médica que se entregaba en la institucionalidad de salud, a través de los promotores y agentes de salud indígenas que ya operaban de manera complementaria con la salud oficial en la red y los servicios de salud del país, con el fin de subsanar el vacío legal en el ejercicio de la salud intercultural.

⁹⁹ Este informe fue difundido masivamente como suplemento del entonces Diario La Nación. Se puede encontrar en la web.

Tras este mandato, el 6 de octubre del 2004 se constituye por primera vez en el MINSAL el Grupo de Trabajo Técnico Ministerial (GTTM) encargado de la elaboración de una propuesta de reconocimiento de la medicina indígena. Este proceso que debía finalizar antes del término del periodo presidencial de Lagos.

De forma tal, la posterior Norma General Administrativa N° 16 sobre Interculturalidad en los Servicios resultó ser la respuesta que dio el MINSAL a la Política de Nuevo Trato de Lagos, constituyéndose en el segundo instrumento del Ministerio para avanzar en materia de pertinencia cultural en la acción del Estado.

“Al final se terminó con un programa fortalecido, con una política de salud que refleja un poco lo que los pueblos originarios pedían y, finalmente, la normativa 16 que se había llevado un poco que se tenía que hacer los servicios de salud o los establecimientos de salud en relación a los pueblos originarios. Creo que eso fueron los hitos más importantes del MINSAL y que también llevó mucho a discusiones profundas que tiene que ver con los sistemas de salud de cada pueblo originario, entre los sistemas de salud” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

En la actualidad, el PESPI es ejecutado en veinticinco de los veintinueve Servicios de Salud del país. Durante todo este proceso, el encuentro de Saavedra del año 1996 y la redacción de la Política en Salud Intercultural de los años 2003 y 2006, se consideran experiencias cruciales que orientaron al programa con principios interculturales en la salud y con directrices de acción claves.

b. Reconocimiento institucional de la salud indígena

El reconocimiento institucional de la medicina indígena y de sus agentes de salud fue una sentida demanda planteada en los últimos años por los representantes de los pueblos indígenas partícipes de las jornadas realizadas en el marco del Programa Nacional de Salud y Pueblos Indígenas. A partir de lo anterior, y sobre la base de nuevas exigencias de adecuaciones institucionales que el MINSAL debía emprender en materia indígena, la entidad inicia otro proceso de gestión, estudio y elaboración de una propuesta de

reconocimiento de la medicina indígena. La coordinación de este proceso recayó en la Unidad de Salud y Pueblos Indígenas, desarrollado, a la vez, bajo el marco del Programa Orígenes.

Anteriormente se mencionó que el ex Presidente Lagos, publica los lineamientos de la relación que, bajo su administración, debían establecer las instituciones públicas con los pueblos indígenas, comprometiendo a los diferentes sectores ministeriales a seguir las orientaciones señaladas en el documento de Política de Nuevo Trato.

En función de este fin, el MINSAL diseña actividades relativas al estudio y la elaboración de un documento institucional que facilitara la relación cultural entre los conocimientos culturales en salud de los pueblos indígenas y los conocimientos de la medicina occidental. Este reconocer implicaba para el MINSAL mejorar la salud de la población indígena del país, proteger y facilitar el acceso a su medicina, valorizar e impulsar la creación de nuevos espacios de atención adecuados a las necesidades regionales, pertinentes culturalmente, interculturales y complementarios. Una de las primeras medidas que se asume, es la conformación de grupos de trabajo para conocer y analizar los alcances de la elaboración de una propuesta de reconocimiento de la medicina indígena. El primero de estos grupos tuvo un carácter técnico, constituido a nivel del MINSAL, y el segundo grupo se conformó más tarde integrado por representantes indígenas de las regiones vinculadas al PESPI. En el mes de octubre del año 2004, se convoca por primera vez al Grupo de Trabajo Técnico Ministerial (GTTM, en adelante), cuya misión fue trabajar en la formulación de una propuesta de reconocimiento y establecer una estrategia nacional, de mediano y largo plazo, que involucrara al mundo indígena en esta elaboración. Al mismo tiempo, se encargó un estudio de derecho comparado sobre cinco países de América con experiencia internacional de reconocimiento de la medicina tradicional indígena, como un insumo para el trabajo que el GTTM debía realizar. A los Servicios de Salud, las Seremis de Salud y los representantes de pueblos indígenas regionales, se les solicitó la realización de encuentros locales para capacitar, estudiar y analizar el contexto y la necesidad de elaborar la propuesta de reconocimiento, y a la vez, realizar gestiones para que los representantes indígenas, eligieran sus referentes para integrar el Grupo de Trabajo de Pueblos Indígenas (GTPI en adelante). El

grupo de representantes indígenas debía desarrollar actividades de forma paralela y simultánea al GTTM, revisar los avances del GTTM, coordinar actividades para recoger reflexiones desde sus comunidades, organizaciones y agentes de la medicina indígena, y enunciar propuestas regionales a complementarse en un informe final sobre la materia.

En agosto del 2005, se programó la realización de un primer encuentro entre ambos grupos de trabajo, el ministerial y el de representantes de pueblos indígenas, en una actividad que se tituló, Seminario-Taller: Estudio de un marco Jurídico de valoración, legitimación y respeto de los Sistemas de Salud Indígena. A este encuentro se convocaron invitados internacionales de Canadá, Nueva Zelanda, México y Venezuela, para conocer sus experiencias en el desarrollo de la medicina indígena, la salud intercultural y la legislación.

En este seminario, los representantes indígenas proponen organizar un proceso de consulta territorial y aprovechar el espacio para nombrar otra comisión (distinta a la enunciada por el MINSAL) con más representación de pueblos y territorios. A partir de entonces, se constituye la Comisión Nacional de Representantes Indígenas (CNRI, en adelante), quienes se comprometieron a desarrollar la discusión en sus regiones, realizar procesos de consultas territoriales, recepcionar propuestas y asistir a las reuniones de trabajo entre ambos grupos.

Los días 6 y 7 de diciembre del 2005, se realizó la reunión entre los dos grupos de trabajo: el ministerial y el indígena. En este espacio, la comisión indígena concluyó no seguir avanzando en la formulación de un marco jurídico de reconocimiento de los sistemas de salud indígenas por no sentirse representados cabalmente en el proceso, con lo cual la comisión ministerial optó seguir avanzando de manera autónoma concluyendo, finalmente, en una propuesta que se conoce hoy como la Norma General Administrativa Sobre Interculturalidad en los Servicios de Salud. Esta norma permitiría, en adelante, aplicar lo dispuesto sobre el tema en la ley orgánica del sector y responder al mandato presidencial de reconocimiento institucional de la medicina indígena. Lo que sigue es el desarrollo de este proceso de reconocimiento ministerial.

c. Constitución del Grupo de Trabajo Técnico Ministerial (GTTM)

Dar respuesta al reconocimiento de los agentes de salud, medicina y sistemas de salud de los pueblos indígenas, en concordancia a la vez a lo estipulado en la Política de Nuevo Trato, significó acelerar gestiones, reunir recursos, conocimientos y voluntades de un conjunto de personas implicadas en este ámbito, orientar un cambio cultural, para lograr esto en un plazo de no más de dos años. El desarrollo del PESPI en el MINSAL, que a esa fecha llevaba casi una década de trayectoria, con pocos recursos y con una alta demanda de operativización de la salud intercultural en los diferentes territorios, se vio interpelado a dar una respuesta en poco tiempo a un requerimiento social, político indígena y gubernamental que no necesariamente se encontraba con la fuerza y madurez suficientes para llevar a cabo tal magna tarea. Es lo que se trata de desarrollar en los siguientes apartados.

El GTTM se conforma, en una primera instancia, por técnicos del amplio sector de instituciones que abordan los asuntos de salud del país. Inicialmente estuvo integrado por trece personas, con conocimientos en su mayoría sobre el tema, quienes debían facilitar desde su experticia, ideas, propuestas y proposiciones para argumentar la forma de operativizar una normativa de esta magnitud en el sistema de salud. Entre sus miembros había representantes del Fondo Nacional de Salud (FONASA), la Dirección del Instituto de Salud Pública (ISP), la Unidad de Productos Farmacéuticos (ISP), la División de la Rectoría de Regulación Sanitaria del MINSAL, la Unidad de Medicina Tradicional del MINSAL, el Departamento de Asesoría Jurídica del MINSAL, el PESPI, Servicio de Salud Llanquihue, el Servicio de Salud Araucanía Norte, el Departamento Jurídico Servicio de Salud Araucanía Sur, el Componente de salud intercultural y el Programa Orígenes-MINSAL. Más adelante, se integra la División de Políticas Públicas Saludables y Promoción, en la que recae la tarea presidir el grupo durante gran parte del periodo.

A la primera reunión de este grupo asistió el Ministro y el Subsecretario de Salud. Ambos doctores, recalcan la importancia de alcanzar el mandato presidencial.

[Ya en aquella reunión se percibía cómo la prioridad de contar con un documento oficial de reconocimiento de la medicina

indígena, obedecía a un mandato de gobierno, que se veía complejo desarrollar en la propia institucionalidad, por las implicancias y conocidas resistencias que directivos del área salud y otros organismos de la materia, tenían sobre la apertura al uso de una medicina tradicional no validada por los estándares de las instituciones occidentales, como las universidades. Al mismo tiempo, se veía como una dificultad ampliar el trabajo a los territorios y servicios que operaban bajo el PESPI y Orígenes, porque obligaría generar formas de trabajo costosas, que implicarían ampliar los tiempos de ejecución, basándose en la obligatoriedad de la participación territorial indígena. Ambas cosas, finalmente desencadenaron tensiones durante este proceso.

De otra manera, se visualiza en algunos integrantes del GTTM poca credibilidad en la implementación de la salud intercultural al interior de los servicios de salud, por considerar que es un tipo de medicina que podría poner en riesgo la salud de la población que optase por ese tipo de atención.

A la vez, se cuestiona ideológicamente el nombre de “pueblo” indígena que se podría emplear en el documento, apelando que la legislación chilena aborda estas realidades bajo las categorías de etnias y culturas].

La reunión de constitución del GTTM evidencia la dificultad de volver efectivas las propuestas de políticas indígenas. La de Nuevo Trato habla de pueblos indígenas, reconocimiento constitucional, desarrollo con identidad y adopción de programas que atiendan las necesidades y los requerimientos de los pueblos indígenas, donde incluso señala expresamente que: “Esto nos lleva, entonces, al tercer elemento de lo que se plantea, o tercer pilar: cómo mejoramos el trabajo dentro del sector público: Chile necesita un sector público eficiente. (...) Todavía tenemos, por desgracia, directivos y funcionarios que no comprenden, no acogen y no resuelven con la presencia debida los planteamientos de los pueblos indígenas” (Gobierno de Chile, 2004, p. 11). Esta es una dificultad que se manifiesta en varios aspectos, las diferencias de aproximaciones de los integrantes del GTTM y las autoridades sobre los derechos de los pueblos indígenas, sobre el alcance real que tendría el mandato presidencial y la demanda indígena, la falta de experiencia institucional en la generación de metodologías claras basadas en lo señalado por el Convenio 169 de la OIT sobre consulta y participación indígena, en los aspectos que tuvieran directa relación con el devenir de los

pueblos, y, por último, la urgencia de responder con esta medida antes de finalizar el Gobierno de Lagos, siendo una obligación para el sector trabajar con celeridad.

Este espacio formal se inicia señalando el objetivo a alcanzar y los pasos a seguir en el corto y mediano plazo, lo que generó en los presentes muchas preguntas sobre cómo hacerlo y hasta dónde avanzar en una propuesta de reconocimiento de la medicina indígena. Sin embargo, el MINSAL, más allá de las heterogéneas posturas sobre lo que se debía realizar, fue uno de los pocos entes gubernamentales que se hace cargo de dar una respuesta a la necesidad de establecer una relación más equitativa en el ámbito de la salud de los pueblos indígenas.

Después de la constitución del GTTM, se acuerda una estrategia de mediano y largo plazo para involucrar la participación del mundo indígena, lo que se comunica en octubre del 2014 a las Seremis y los Servicios de Salud, quienes deben programar actividades pertinentes para elaborar propuestas y análisis de la materia con representantes indígenas regionales, comunidades, organizaciones y agentes de la medicina indígena, a nivel local y a lo largo del país. Todo esto, en un plazo de un año.

d. Encuentros y discusiones del GTTM: avanzando a contracorriente

El GTTM se reunió en doce ocasiones entre los meses de octubre del 2004 y agosto del 2005. La mitad de estas reuniones contó con invitados que discutieron varios puntos de la propuesta según se iban presentando los temas a ser analizados. En el espacio de estos encuentros surgieron aproximaciones temáticas que podrían o no ser parte de una reglamentación de reconocimiento. Fue un espacio donde primaba la heterogeneidad de las visiones e ideas sobre la salud intercultural. Parte de las dificultades de este trabajo fue delimitar el marco de acción que debía contener una reglamentación de este tipo y, por otro lado, ser capaz de generar un diálogo de saberes que permitiese saltar obstáculos propios de visiones etnocéntricas sobre la acción en salud, sobre todo cuando la instancia constituida no contaba entre sus integrantes iniciales con miembros de pueblos indígenas.

Parte importante de los contenidos centrales de la discusión y la delimitación temática provinieron de la experiencia de los abogados de la comisión ministerial, que formaban parte de Servicios de Salud con alto porcentaje de población mapuche y que venían trabajando durante años en salud intercultural. En esa dinámica, conocían a cabalidad las limitantes jurídicas del sistema que, una y otra vez, obstaculizaban las posibilidades de profundizar el quehacer intercultural. Por lo mismo, conocían a los dirigentes mapuche, sus comunidades, agentes de salud, el sistema cultural de salud y las resistencias de algunos funcionarios. Su bagaje facilitó la orientación de las discusiones del GTTM, orientándolas hacia necesidades que jurídicamente se debían reflejar en la propuesta de reconocimiento. Lo que no quita, en ningún caso, lo fundamental de la presencia y participación de las visiones de los pueblos indígenas durante todo el periodo. A lo largo del proceso esta cuestión, fue una preocupación permanente de los integrantes del GTTM, que comienza a ser subsanada adoptando diferentes estrategias para generar esta participación. Todo lo anterior se presentará más adelante en el marco de las discusiones sobre el proceso y los contenidos propuestos, expresados en los encuentros regionales y el seminario nacional.

Metodológicamente, el GTTM fue avanzando en la revisión y el análisis de los objetivos a alcanzar¹⁰⁰. Este grupo operó a través de la revisión y el envío de los documentos elaborados, conversaciones por correo electrónico, y la participación en las sesiones, siguiendo el cronograma de actividades y consultas con otros actores. Durante este periodo, no todos los miembros del GTTM participaron de las reuniones, siendo una preocupación que se resolvió más adelante reemplazando a algunos de estos.

¹⁰⁰ Objetivo General: Formular una propuesta para avanzar en el reconocimiento de la medicina indígena en Chile, y el establecimiento de una estrategia nacional de mediano y largo plazo, que involucre la participación del mundo indígena en su elaboración.

Objetivos Específicos: a) Elaborar y consensuar propuestas con respecto a la relación de la medicina indígena como parte del patrimonio cultural indígena y la protección de la propiedad intelectual sobre esos conocimientos. b) Elaborar propuestas en relación a la medicina indígena y su relación con la protección de la diversidad biológica. c) Contribuir a fortalecer la práctica de la medicina indígena, a través de la formulación de propuestas que propendan la recuperación de las prácticas, sostenibilidad y reproducción del conocimiento indígena en salud. d) Establecer propuestas para definir el aporte de la medicina indígena a la provisión de servicios y a la promoción de salud. e) Definir una agenda de desarrollo de las propuestas de mediano plazo, en los planos técnicos, normativo y legal, según corresponda.

D.1. ENTONCES, ¿QUÉ RECONOCER?

Una de las discusiones iniciales que tuvo el GTTM fue la delimitación conceptual de lo que se buscaba reconocer. La Política de Nuevo Trato hablaba de un reglamento que fije un expedito procedimiento en el reconocimiento de los agentes de salud indígenas que trabajaban complementariamente con el personal de salud en el sistema público. Desde el MINSAL se planteó avanzar en el reconocimiento de la medicina indígena. Cada orientación se refería a diferentes aspectos dentro de lo que es la salud indígena: reconocer a los agentes de la salud indígena y, por otro lado, reconocer la medicina indígena. Ambos pronunciamientos dentro del paraguas de la interculturalidad o la complementariedad médica para operar en el sistema público. Los juristas del GTTM inmediatamente repararon en la implicancia del reconocimiento de la medicina indígena, señalando que esta se refiere a las atenciones de salud que realizan los agentes de salud indígenas, pero abriendo y/o restringiendo el ejercicio médico que hacen. De ahí la reflexión se orientó a preguntarse, ¿qué es lo que persigue una propuesta de reconocimiento de estas características?: reconocer y legitimar la medicina indígena, pero sin prescribir las prácticas médicas que realicen sus agentes de salud, impulsarla y fortalecerla en los módulos de atención con pertinencia cultural, interculturales o complementarios que ya hay existen el país, a fin que los agentes de salud desarrollen su medicina con tranquilidad dentro de sus territorios y sin que el Estado interfiera con mecanismos de fiscalización, vigilancia sanitaria o nuevas regulaciones. Más aún cuando, en aquel periodo, los agentes de salud indígenas temían ser sancionados por ejercer su medicina en las comunidades. Entonces, para efecto de la formulación de la propuesta de reconocimiento de la medicina indígena, señalaron los juristas que resultaba fundamental distinguir entre lo que se entenderá por medicina indígena de lo que son los Sistemas de Salud Indígenas. La explicación dada por estos es que un sistema de salud acepta y afronta la responsabilidad por mejorar la situación de salud de la población; en cambio, la atención de salud solo implica las acciones de promoción, estimuladoras o reparativas de la salud, que equivaldría a su medicina. Tras estos análisis, el primer consenso dentro de la discusión fue hablar del reconocimiento de los sistemas de salud de los pueblos indígenas o

de sistema de salud indígena, entendiendo que reconocer solo la medicina indígena se estaría reduciendo el reconocimiento a las atenciones de salud de tales agentes médicos.

Luego, la discusión derivó en el concepto de ciencia que se utilizaría en la definición de los sistemas de salud indígenas. En primera instancia, se redactó una enunciación del sistema de salud indígena como: “las ciencias y conocimientos propios de las costumbres”. Este punto generó reparos en las visiones científicas que manifestaron no relacionar el conocimiento propio de las culturas indígenas con las ciencias dado que, para ellos, una ciencia se adscribe propiamente al método científico occidental.

Otro punto analizado fue la importancia de respetar el statu quo de la medicina indígena como un todo cultural. Bajo esta conceptualización, jurídicamente no se puede controlar ni regular por ser aspecto sistémico, holístico y dinámico de la salud-enfermedad en los pueblos indígenas. También se propuso referirse a la existencia de una *lex artis* indígena, es decir, reconocer la existencia de sistemas y normas médicas propias de cada pueblo, el que se encarga de la validación de sus agentes de salud, fiscalización y vigilancia sanitaria (en caso de que lo hubiere), etc., sin un sistema gubernamental que interfiera en sus decisiones. Este concepto jurídico facilita el respeto a la autonomía de las culturas de los pueblos indígenas. Significa reconocer que los sistemas sanitarios de los pueblos indígenas funcionan de manera autónoma e independiente de la lógica del sistema oficial de salud.

Ambos elementos facilitaron la redacción de una propuesta que hiciera hincapié, bajo estos principios, sobre varios otros aspectos fundamentales: que los agentes de salud indígenas no requieren autorización previa de ninguna especie para ejercer su actividad, solo desde las deidades espirituales de las cuales dependen; que existe un control cultural sobre quienes son y pueden ejercer como agentes de salud indígena; que las acciones y las prácticas de salud propias de cada cultura, de promoción, preventivas, reparativas o curativas, se entienden y conceptualizan según lo que cada grupo indígena considera es su patrimonio cultural, y que los propios indígenas son quienes llevan a cabo el control y regulación, de acuerdo a sus propias formas tradicionales de convivencia, sus sistemas de salud, y las prácticas inherentes

a los mismos, tanto en sus aspectos preventivos como curativos y, que las acciones que realizan correspondan efectivamente al acervo cultural de su pueblo.

Un punto que generó importantes discusiones fue la referencia a las posibles correcciones o incorrecciones de las acciones de los agentes de salud. Inicialmente se propuso que estos fueran evaluados en el contexto de los conocimientos y el entendimiento que de ellas tuviera cada cultura indígena, apelando a los principios de la *lex artis* indígena. Las posturas más universalistas de los derechos humanos y de la ciencia médica occidental, frente a ese resguardo, manifestaron temer se vulnerase el derecho a la vida de una persona que pudiese encontrarse en riesgo de muerte si, en vez de recurrir a un médico especializado, accediera a una atención con un agente de salud indígena que no lograra salvarle la vida. En razón de lo anterior, y después de una extensa discusión, se propone insertar una redacción intermedia, vinculando lo que ampara la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y al mismo tiempo, dando la posibilidad que sean las personas y sus familiares los que tomen decisiones sobre la base de un consentimiento informado en la atención médica¹⁰¹.

Esta discusión gatilló entre los integrantes de la comisión ministerial la necesidad de dejar en claro que la propuesta de reconocimiento de la salud indígena no buscaba forzar una interrelación cultural entre sistemas médicos, sino respaldar su coexistencia dentro de los módulos públicos de atención intercultural. Se trataría además de una oportunidad para ampliar la oferta de atención y mejorar las coberturas de la población indígena y no indígena, como una medida que facilitaría superar resistencias culturales y disminuir las brechas en el acceso a la salud. En este sentido, se acordó que el trabajo se debía orientar a la elaboración de una propuesta que considerase todos aquellos aspectos necesarios que faciliten la relación entre los servicios de salud y de los pueblos indígenas.

Ante la complejidad de avanzar sobre estos derechos colectivos, se conversó la importancia de buscar fórmulas para desarrollar diferentes niveles de reconocimiento dentro de la

¹⁰¹ Lo anterior, es una clásica discusión que la disciplina antropológica ha sostenido durante años. Melville Herskovits, en la década del '40 del siglo XX, manifestó esta tensión en la declaratoria de los derechos humanos.

pirámide normativa del país, como el reconocimiento en la Constitución política, ratificaciones de tratados internacionales, generación de leyes especiales, decretos, reglamentos, resoluciones etc. Se asumió que, en esta tarea, el MINSAL, como una pequeña parte del Estado, debía promover el avance en la elaboración de decretos, reglamentos o normas particulares sobre el reconocimiento de los sistemas de salud indígenas. No obstante, el GTTM acordó sugerir dentro de la propuesta la realización de una modificación a la actual Ley Indígena 19.253 para que incluya el concepto de “salud intercultural” y la utilización de la categoría “pueblos indígenas y originarios”.

D.2. ¿ES POSIBLE EL EJERCICIO DE LA MEDICINA INDÍGENA?

Una inquietud manifiesta por algunos de los integrantes del GTTM era sobre la vigencia del Código Sanitario (sus artículos 112 y 113¹⁰²) que prohibía hasta entonces el ejercicio de las actividades propias de la medicina a quienes no poseyeran un título profesional, lo que se consideraba era un ejercicio ilegal de la profesión. La pregunta que se hacían era si, en el estado actual de la situación normativa del sector, se podría avanzar en una propuesta de reconocimiento de la salud indígena que legitimara, valorizara, respetara, ¿protegiere y fomentara su ejercicio o si para esto habría que modificar los artículos del Código Sanitario? Esto implicaría, además, poner fin a la persecución de los agentes de salud indígena al despenalizarse su práctica.

La existencia del Código Sanitario frente a la posibilidad de reconocer la salud indígena ha sido una fuente argumentativa que estructura el ejercicio legal de la salud pública. Este ha tenido una fuerza ética y moral en el quehacer institucional y en el resguardo del método

¹⁰² Artículo 112 Código Sanitario: Solo podrán desempeñar actividades propias de la medicina, odontología, química y farmacia u otras relacionadas con la conservación y restablecimiento de la salud quienes poseen el título respectivo otorgado por la Universidad de Chile u otra Universidad reconocida por el Estado y estén habilitados legalmente para el ejercicio de sus profesiones. Artículo 113 Código Sanitario: Se considera ejercicio ilegal de la profesión de médico cirujano todo acto realizado con el propósito de formular diagnóstico, pronóstico o tratamiento en pacientes o consultantes, en forma directa o indirecta, por personas que no están legalmente autorizadas para el ejercicio de la medicina. Recuperado de: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=5595>

científico de la medicina, imponiéndose de forma tal que es casi impensable plantear su modificación. En razón de lo anterior, y frente a los escenarios que se iban presentando, los juristas del GTTM nuevamente manifestaron que el camino de intentar modificar el Código Sanitario y sus artículos restrictivos podría convertirse en un elefante blanco, frente a la posibilidad de generar una nueva propuesta, decreto o norma, que suscribiera simplemente el reconocimiento de los sistemas de salud de los pueblos indígenas. De acuerdo con ellos, esta idea y su definición, desde otro camino, permitiría legitimar igualmente el ejercicio médico de los pueblos. En razón de lo anterior, señalaron que no era conveniente impulsar la modificación del actual Código Sanitario.

Otro de los planteamientos que surgió fue estudiar la posibilidad de desarrollar al interior de esta misma propuesta el reconocimiento de las “medicinas alternativas” para que también fueran despenalizadas. Esto tiene su explicación. Así como al interior del MINSAL existía una unidad de salud indígena e intercultural, también había otra sobre medicinas alternativas que venía insertándose dentro del sistema público de salud. Por esta razón, algunos de los integrantes del GTTM se preguntaron por la posibilidad de incorporar también en este mismo proceso, a las medicinas alternativas. La discusión que el planteamiento generó no fue menor. Quienes se opusieron, argumentaron que ha costado mucho avanzar en el país para alcanzar diferentes niveles jurídicos de reconocimiento de los derechos colectivos de los indígenas y más aún el de la interculturalidad. Se señaló que existe un Decreto de Ley del MINSAL, del año 1979 (el DL N° 2763, art. 4 N° 16), que indicaba que le correspondía al sector formular políticas que permitiesen incorporar el enfoque de salud intercultural en los programas de salud, en las comunas con alta concentración indígena, y que esto era justamente lo que se estaba tratando hacer.

[Esta información era poco conocida, y llamó mucho la atención, porque el decreto de Ley se pone en vigencia el año 1979, a pocos años de inicio de la dictadura militar de Pinochet. Gobierno que no destacó por el reconocimiento de los indígenas, más bien, sostuvo posturas asimilacionistas e integracionistas].

También se reflexionó sobre el riesgo que tenía el hecho que estos instrumentos jurídicos no quedaran bien redactados, confundiendo o siendo interpretados de cualquier forma, afectando su fuerza y aplicabilidad. Por último, se señaló que el tema indígena es un contenido especial dentro del programa del Gobierno de Lagos, que inclusive justamente, a este aspecto en particular, se le dio un énfasis especial en el documento de Política de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Por tanto, no era el escenario de incluir en esta propuesta a las medicinas alternativas. Con estos argumentos, se llegó al consenso final de la discusión, que fue no incorporar el reconocimiento de las medicinas alternativas.

D.3. ¿QUÉ REGULAR?

Varios de los temas a ser tratados en la propuesta de reconocimiento fueron largamente debatidos entre todos los interlocutores presentes, demostrando el enorme interés que suscitó el ámbito. Por ejemplo, se recalcó la conveniencia de elaborar un instrumento jurídico, que por, sobre todo, permitiese a los Servicios de Salud seguir desarrollando el trabajo de complementariedad y colaboración con agentes de la medicina indígena. También, respecto a que el mecanismo de control social que prescribiría a quienes son o no sus agentes de salud lo establecen las propias comunidades, tal como ha sido resuelto en otros países latinoamericanos, como Ecuador y Colombia, sin que haya necesidad de intromisión de parte del Estado.

En las discusiones se especificó también, que a nivel jurídico existe diferencia entre lo que es una “norma” a una “regulación”. Una regulación tiende a poner ciertas condiciones al tema en cuestión, existiendo algún grado de intromisión en los ámbitos que detalla. En cambio, la figura de la norma, solo reconoce, valoriza y legitima una realidad ya existente. Se llegó a consensuar que la figura jurídica de la propuesta, debería ser una norma en vez que una regulación.

Asimismo, se planteó la conveniencia de establecer en la propuesta la aplicabilidad de la norma a todos los territorios con presencia indígena, basándose en el marco de los derechos

colectivos, que señalan que toda persona por ser indígena sería sujeto de derecho, de manera tal, de no generar declaraciones restrictivas. No obstante, hasta la fecha la mayoría de los documentos públicos relativos a los pueblos indígenas, establecía su operatividad en zonas de “alta concentración indígena”, excluyendo a los sectores que no concentrasen más del 10% de población indígena. A pesar de la petición de derecho universal, no se introdujo este argumento, quedando establecido en el documento final, la idea de alta concentración indígena.

En la lógica de alcanzar un instrumento que permitiera a los Servicios de Salud seguir desarrollando un trabajo de complementariedad y colaboración con los agentes de la medicina indígena, se sostuvo la importancia que tenía manifestar expresamente en la propuesta, la necesidad de contar con “asesores” y “facilitadores interculturales”, para el trabajo intercultural y la atención de los usuarios indígenas. Cabe señalar, que este acuerdo fue ampliamente respaldado por los integrantes del GTTM y los directivos del MINSAL, lo que reflejó, una disposición y convicción de la importancia que tiene la pertinencia y relación cultural en la salud pública.

D.4. ¿CÓMO FINANCIAR LA SALUD INDÍGENA, INTERCULTURAL O SISTEMAS DE SALUD INDÍGENA?

El financiamiento de la medicina indígena fue uno de los temas más debatidos durante las jornadas del GTTM. Algunas de las preguntas formuladas fueron, ¿cómo y qué se financia de la medicina indígena? ¿Es posible financiar la salud indígena con los mismos parámetros que los de la medicina oficial? Para responder estas interrogantes primero se acotó qué es lo que se financiaría, ¿los sistemas de salud de los pueblos indígenas o las prácticas médicas que estos desempeñan en los espacios públicos de salud interculturales? Los técnicos de la materia al interior del GTTM, apuntaron que, en este caso, solo se financiaría las acciones de salud hechas por agentes de salud indígenas en espacios de salud interculturales, porque como antes se había señalado, los sistemas de salud indígenas son autónomos, no se pueden regular ni financiar, y seguirán operando, al igual como lo han hecho hasta entonces en sus

territorios. Para este contexto, el ejercicio de la salud intercultural se entiende como aquel que se desarrolla dentro de los establecimientos de salud oficial, coejecutando en un mismo establecimiento, acciones de salud indígenas y acciones de salud oficial. Además, se recalcó que en este caso no es competencia del MINSAL valorizar las acciones de salud que ejecuten los agentes de salud indígenas, por cuanto serían prácticas formuladas sobre la base de una particular visión de mundo, perteneciendo a un tipo específico de salud, diferente a la concepción que tiene la medicina oficial. Las acciones de salud indígenas, como la de los mapuche, van acompañadas de ceremonias espirituales, donde participa la familia, la comunidad o un territorio. Se utilizan elementos de la naturaleza u otros objetos desconocidos para la medicina alópata. Las enfermedades están relacionadas con desequilibrios espirituales, físicos o con transgresiones, de desobediencia a los dictámenes de la coexistencia en el Wall Mapu (mundo mapuche), que engloba todo lo que existe. Y esto, desde antes de nacer hasta la muerte.

Para resolver lo anterior, se les solicitó a los representantes del Fondo Nacional de Salud (FONASA) que integraron el GTTM, encabezar la búsqueda de una forma, en que se pudiera compatibilizar el financiamiento de la salud intercultural. Una de las medidas propuesta, fue que el financiamiento se diera a través de lo que dicta el “Decreto con Fuerza de Ley N° 36”, sobre las normas que se aplican a los convenios de los Servicios de Salud, por medio de un per cápita presunto. Este mecanismo ayudaría a determinar el aporte fiscal que cada año les corresponde a los establecimientos del nivel primario de salud, administrados en su mayoría por los municipios.

D.5. ¿QUÉ CATEGORÍA UTILIZAR: PUEBLOS, ETNIAS O CULTURAS?

La discusión sobre la categoría a utilizar en la redacción de la propuesta de reconocimiento, tuvo tres miradas para referirse a la realidad indígena. Primero en relación a como lo menciona la actual legalidad en materia indígena, luego cómo el gobierno lo promovía en entonces, y finalmente, qué generaría menos cuestionamientos en función de alcanzar el objetivo que buscaba la propuesta.

Se partió de la base que la Constitución Política del Estado de Chile, aún no reconoce a los pueblos indígenas. Se les reconoce en la Ley Indígena como etnias y culturas indígenas del país. Aspecto abordado en los capítulos anteriores a las etnografías. Sin embargo, varias políticas indígenas e instituciones sectorialistas, que ejecutan las políticas indígenas se nombran a sí mismas con el concepto de pueblos indígenas, tal cual sucede con la Unidad de Salud y Pueblos Indígenas del MINSAL. La mayoría de los integrantes del GTTM, fue de la opinión que se está bajo una realidad sociocultural de “pueblos y naciones originarias”, como poblaciones étnicas preexistentes al estado colonial español y luego a la instauración de la república chilena.

Si la Carta Magna del país reconociera a los indígenas como pueblos, no se produciría esta discusión, o sería más fácil ampararse en la supuesta oficialidad para zanjarla. Sin embargo, el GTTM comprendió que no es el MINSAL la institucionalidad a cargo de resolver esta deuda histórica. Aun cuando apoya y acepta el Reconocimiento Constitucional desde la categoría de pueblos indígenas, en la misma medida, que apoya y acepta las orientaciones emanadas del documento Política de Nuevo Trato. Como sector, solo puede manifestarse en el ámbito de su competencia, que es la construcción de espacios de salud interculturales en las diferentes realidades territoriales del país. En razón de lo anterior, se consensó usar el concepto de “culturas indígenas u originarias”, por ser jurídicamente compatible a la actual Ley Indígena.

D.6 ¿PROPUESTA DE RECONOCIMIENTO SIN PARTICIPACIÓN DE INDÍGENA?

Uno de los objetivos iniciales que debió tratar el GTTM consistió en ver de forma prioritaria, un mecanismo de participación de los pueblos indígenas en el proceso de formulación de la propuesta de salud intercultural. Este aspecto estuvo presente desde el inicio del diseño de las actividades de corto y mediano plazo en el desarrollo de la iniciativa. Por lo mismo, se les solicitó a los Servicios y Seremías de Salud, planificaran actividades anuales considerando espacios de reflexión y discusión territorial con los actores indígenas. Sin

embargo, desde un principio fue una preocupación para el GTTM iniciar un proceso sin estos, y avanzar en una propuesta que reflejara correctamente las preocupaciones y demandas de los pueblos, con sus representantes indígenas y en reuniones formalizadas concretamente.

Por lo mismo, durante la tercera reunión del GTTM, realizada en la ciudad de Temuco, se acordaron varios aspectos importantes con los asistentes, entre académicos, funcionarios de la salud, facilitadores, asesores interculturales y dirigentes mapuche. Empezar por ejecutar las siguientes reuniones en las regiones donde estuviese operando el PESPI, de manera de retroalimentar in situ lo revisado hasta entonces, y recoger las opiniones locales sobre el devenir de la propuesta. También y lo más importante, fue la urgencia de formalizar la participación indígena y constituir un Grupo de Trabajo de Pueblos Indígenas (GTPI) que trabajara de forma paralela al GTTM, y de manera independiente a las actividades que Servicios y Seremías de Salud tenían programado. La primera vez que ambos grupos de trabajo se encontrarían, fue en el marco del seminario nacional, que se realizaría en la ciudad de Santiago, donde se presentó la suma de contenidos identificados por el GTTM para el reconocimiento de la salud indígena (encuentro que se describirá más adelante en el documento).

Pese a todo, se manifestaron reiteradas molestias y desconfianzas hacia proceso que se estaba ejecutando. El trasfondo central de lo anterior, se debía al escepticismo e incredulidad hacia el Estado y su forma de funcionar en materia indígena. A esa altura de ejercicio democrático concertacionista (de tres gobiernos consecutivos pos dictadura militar), laxos avances jurídicos en materia de reconocimiento, y represión manifiesta ante las reivindicaciones territoriales mapuche (aplicación de Ley Antiterrorista), había generado un ambiente crítico hacia este. De otra manera, la tarea asumida por el MINSAL, inicialmente no se planteó con la claridad suficiente sobre la importancia de generar un proceso de este tipo, en el cual, desde sus inicios, debían haber participado los representantes territoriales de los pueblos indígenas. En el caso del MINSAL, desde hacía ya una década aproximadamente, había una interacción y diferentes modalidades de trabajo entre los responsables del nivel central del MINSAL, funcionarios públicos indígenas y no indígenas del PESPI y los dirigentes. Es decir, existía un bagaje, conocimiento y experiencias sobre cómo, con quiénes y cuánto

tiempo trabajar, pero al parecer no se consideró como opción para auscultar tempranamente las formas de llevar adelante este proceso. Tampoco se contó con una metodología clara de cómo operar, qué comunicar y qué recomendaciones seguir, como lo que señala el derecho internacional indígena. Se trasluce, que tras las decisiones de los directivos del MINSAL faltó conocimiento o cercanía al tema, y también cierto temor por los posibles rumbos o caminos que podría generar la participación indígena. Por lo mismo, al momento de abrir la participación a los representantes territoriales, no hubo conformidad sobre el proceso, repercutiendo, -como se verá más adelante-, en el resultado final de la propuesta, que termina con la validación de un solo sector, el GTTM.

D.7. APORTE DE LA MEDICINA INDÍGENA A LA SALUD PÚBLICA

Los sistemas de salud de los pueblos indígenas existían y operaban de manera autónoma hasta que se introduce el sistema de salud oficial. Desde antaño, los agentes de salud indígenas resguardaban el patrimonio cultural de la salud, a través de la prevención, promoción, diagnósticos y tratamientos.

“Entonces antes de eso nosotros no teníamos como la necesidad de utilizar el sistema de salud en este caso oficial que impone un gobierno, un Estado. Desde esa mirada también, nuestra propia gente de salud mapuche, a medida que nos fueron llegando algunas enfermedades, enfermedades que no eran habituales del pueblo mapuche, se empezaron a utilizar algunos medicamentos que no eran mapuche, como por ejemplo el bicarbonato que no existía, se ocupaba mucho para el estómago. Otro remedio que era propio de la farmacia del sistema de salud biomédico también se empezó a utilizar. Por lo tanto, ya desde esa mirada había un modelo de salud intercultural que era practicado en el pueblo mapuche con nuestros agentes de salud, *machi*, *lawentuchefe*, *puñeñelchefe*, *ngutamve vorro* y otros agentes de salud, que son los que resguardan todo el patrimonio de la salud mapuche” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

El contacto con el sistema de salud oficial fue presionando el ejercicio autónomo de la salud mapuche afectando en la disminución de agentes de salud en las comunidades. Como en el caso de los partos, que en algunos sectores solo se siguió practicando de forma clandestina.

Con el paso de los años, los agentes de salud mapuche comienzan a derivar a sus usuarios en los casos de enfermedades que no logran diagnosticar o solucionar. Desde ahí, el rol del asesor y facilitador intercultural se fue ampliando y adquiriendo mayor importancia al interior del trabajo interdisciplinar de la red de salud pública, orientando los procesos médicos a seguir y esclareciendo el funcionamiento y la lógica de la salud mapuche frente a la mirada técnica y epidemiológica. Del mismo modo, se convierten en las personas a cargo de transmitir, muchas veces críticamente, la opinión de las comunidades en los diversos territorios.

“Lo que nosotros hacíamos era eso: a nosotros nos pedían que pudiéramos proteger un poco la opinión de lo que nos decía la propia comunidad. Y por eso digo yo que había casi un doble discurso en esa postura de ir primero como funcionario y de repente, por ejemplo, al miedo que a uno lo pudieran vetar. Pero felizmente las personas que estaban a cargo de los programas en cada servicio, fueron también personas que nos comprendían. Por lo tanto, nunca nos dijeron que nosotros estábamos mal. Era como que cumplíamos nosotros un compromiso. Entonces nunca nos dijeron nada, aunque sí cuando uno hacía un análisis más de la institución, uno decía que en el momento podía pedir mucha opinión. Pero en el fondo también sirvió mucho porque la propia institución del MINSAL se fue dando cuenta que lo que nosotros le estábamos planteando, de acuerdo a lo que las comunidades nos pedían, también era válido desde ese punto de vista de que se fuera conversando y así mejorar su propia política [de salud intercultural]” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

Una de las razones que justifican el avance en la elaboración de una propuesta de reconocimiento de los sistemas de salud indígena es que, a partir de las dinámicas que se fueron dando en los territorios, se comienza a valorizar el aporte que hace la medicina indígena a la salud de la población en general que presenta múltiples necesidades. Por esto, el MINSAL buscó garantizar la continuidad de estas prácticas, velar y promover su existencia, sin pasar a llevar la autonomía de los sistemas de salud indígena.

D.8. NECESIDAD DE COORDINACIÓN INTERSECTORIAL

En la medida que fue avanzando el trabajo del GTTM surgieron subtemas vinculados a la salud intercultural y a los sistemas de salud indígena, que debían ser estudiados cuidadosamente para integrarlos correctamente en la propuesta de reconocimiento. El abordaje del conjunto de estos objetivos específicos debió realizarse con el apoyo de otras instituciones, como la Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI) y el Ministerio de Planificación y Cooperación (MIDEPLAN)¹⁰³. A cada cual se les pidió diferentes apoyos. A CONADI, que fuese un puente informativo entre las diversas representaciones indígenas y el MINSAL, para difundir y promover la participación indígena en el proceso de elaboración de la propuesta. A MIDEPLAN, como entidad a cargo de la coordinación de las políticas indígenas, se le planteó la posibilidad de organizar un trabajo con equipos interministeriales para desarrollar ejes temáticos más complejos como la importancia de la medicina indígena en el patrimonio cultural indígena; el patentamiento de plantas medicinales; la ley de acceso a recursos genéticos y la protección de la propiedad intelectual sobre conocimientos culturales indígenas: los sistemas de salud indígena y la protección de la diversidad biológica así como la formulación de propuestas que propendan a la recuperación de prácticas, reproducción y sostenibilidad del conocimiento indígena en salud. Estos temas eran preocupación de los representantes indígenas de los diferentes territorios y de los funcionarios del sistema público de salud imbuidos en el quehacer de la salud intercultural porque, dependiendo de cómo se fueran resolviendo, podían vulnerar los sistemas de salud indígena, los derechos culturales y el medio ambiente. En ese sentido, el GTTM resolvió que el marco jurídico a emplearse en la propuesta debía ampararse, por ejemplo, en lo suscrito por el Convenio sobre Diversidad Biológica de 1995 del Ministerio de Relaciones Exteriores, donde se señalaba, que se “respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará

¹⁰³ En la actualidad corresponde al Ministerio de Desarrollo Social (MIDESO).

que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente” (Gobierno de Chile, Minsal, Norma General Administrativa N° 16, 2006).

En el mismo sentido, el GTTM decidió emitir una opinión oficial sobre la elaboración de la Ley de Acceso a los Recursos Genéticos que entonces estaba en discusión, solicitando a la Oficina de Estudios y Políticas Agrarias (ODEPA) del Ministerio de Agricultura la incorporación de representantes del MINSAL, por vincularse en el resguardo del patrimonio cultural de la salud de los pueblos indígenas.

D.9. RECONOCIMIENTO DE LA SALUD INDÍGENA: EXPERIENCIAS INTERNACIONALES

Conocer las experiencias que han desarrollado países latinoamericanos y de otras partes del mundo, como Canadá, Nueva Zelanda y Australia, que son también constitutivos de pueblos indígenas, fue fundamental para dar respuesta a inquietudes que iban surgiendo tras las discusiones. En ese sentido, el estudio de legislación comparada en materia de medicina indígena fue muy importante.

Los juristas del GTTM señalaron que, en general, en el caso de los reconocimientos constitucionales demandados por los pueblos indígenas con frecuencia han llegado a ser respuestas tardías a las demandas manifiestas por tales pueblos y la sociedad. Se ha producido primero un cambio social de base cultural que después es interpretado e introducido en las reformas constitucionales. Algunos casos ejemplificadores son el modelo de atención desarrollado en Nueva Zelanda por el pueblo maorí, como también lo fue en Chile lo desarrollado por el pueblo aymara en Iquique. No obstante, se demuestra la factibilidad de contar con atenciones de salud sobre la base de la complementariedad médica.

D.10. DISCUSIÓN TERRITORIAL CON LOS REFERENTES INDÍGENAS

Ya se señaló anteriormente que, en las reuniones realizadas por el GTTM en las regiones, dirigentes y agentes de salud indígena manifestaron inquietudes y desconfianzas hacia la labor que estaba impulsando el gobierno a través del MINSAL. No solo hablaron de lo que son sus sistemas de salud y su rol como promotores en el reconocimiento de la medicina indígena, sino también sobre la violencia y contradicciones del gobierno de entonces en la aplicación de sus políticas indígenas. Uno de los mayores cuestionamientos fue al hecho de estar avanzando sectorialmente en un reconocimiento que debiera estar ampliamente garantizado en la Constitución política del país. Esto último, continúa un tema insoslayable para los dirigentes y agentes de salud a lo largo de toda esta discusión.

“Cuando se habló de reconocimiento, fue uno de los grandes escollos principalmente en los agentes de salud mapuche como los *machis*. Cuando se habló de poder, de que la figura institucional como Gobierno, como institución del Estado, en este caso el MINSAL, hablara de reconocimiento, a nosotros nos correspondió como Servicio de Salud hacer la consulta hacia los agentes de salud, que fueron en este caso *machi*.

Quienes se opusieron principalmente fueron machi. El argumento principal que dieron ellos, los *pu machi*, era que no debía en este caso ... no debía... un sistema, ni personas. En este caso, el sistema occidental tenía la facultad de reconocer un sistema que es mucho más profundo, que tiene que ver con lo espiritual. Por tanto, el argumento que la *machi* y los *lawentuchefe* entregaron fue que solamente ellos necesitan el reconocimiento desde lo espiritual, desde lo divino. O sea, quien mandata, quien ordena, a quien ellos de alguna manera articulan la conexión de la sanidad, de lo espiritual con la salud, es alguien que está más allá de lo terrenal, de lo físico, es algo espiritual, por lo tanto, ellos hablaban de lo *ngenemapun*. Los *ngenemapun* son los poseedores del espacio físico y espiritual en la tierra. Ellos son los que debían reconocer. Los *ngenemapun* son los dueños, cuidadores, poseedores de toda la parte espiritual de la tierra física y espiritual. Por lo tanto, son los que condicionan a la persona, condicionan a los espíritus, condicionan a las *machis*. Ellos son los poseedores de mantener ese equilibrio espiritual. Entonces cuando los *pu machi* escucharon el concepto de reconocimiento lo rechazaron de plano, diciendo que no había ningún otro sistema ni otra persona, ni una institución que tuviera la facultad de decir nosotros tenemos reconocerlo” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

Comentaron sentir temor a que la propuesta impulsada por el MINSAL se convirtiera en una legalización que reglamente la interculturalidad en salud con mecanismos restrictivos, en vez de expandir las prácticas médicas de los pueblos indígenas. Igualmente, que la complementariedad de los conocimientos médicos termine por asimilar el conocimiento indígena de la salud, porque hoy la interculturalidad que se promueve es desequilibrada, no está en el mismo plano de igualdad. Para estos, el mecanismo central del reconocimiento debe ser la Constitución y no el reconocimiento parcial que propone el MINSAL.

“Lo que sí existe son experiencias más locales que están orientadas en algunos Servicios de Salud que están orientadas en algunos programas que están trabajando en los Servicios de Salud, como en el caso de la derivación y contra derivación de un agente a un *machi*, de un *machi* a un médico y lawentuchefe, pero son intenciones que se están trabajando más localmente, pero que no están puestas inclusive dentro de una estructura que tiene el Gobierno. Como en este caso, el MINSAL es muy piramidal, lo que se dice de arriba es lo que se viene haciendo hacia abajo. Eso ha sido siempre hasta el día de hoy. El tema de la salud de los pueblos originarios no es así. Los pueblos originarios, lo que se hace es en relación a una forma que es más social y se refleja en los mismos procedimientos. Entonces, cuando hay una iniciativa, es muy local, en este caso hay personas que se han dedicado un poco más el tema y que han ido marcando cierta pauta, pero como MINSAL aún no existe, sí existen desde la otra mirada que son los pueblos originarios, que son en este caso los agentes de salud. Me imagino los *yatiri* [agentes de salud aymara], me imagino otros agentes, en el caso mapuche, la *machi* hace derivación hacia los especialistas. Ellos reconocen cuando una enfermedad o un diagnóstico ellos no lo van a poder recuperar o dar tratamiento: ellos lo derivan a médico, derivan a traumatólogo, derivan en este caso a los profesionales de la salud, pero sí es muy poco lo que se hace de la otra parte, de la visión institucional. Todavía está de que pasa en algunos casos con funcionarios muy antiguos y funcionarios nuevos, por desconocimiento y también por no querer conocer que existe otro sistema distinto” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

Se preguntaban por qué, así como el Gobierno tenía interés en avanzar en el reconocimiento de los sistemas de salud indígena, al mismo tiempo se recriminaba al pueblo mapuche en sus comunidades. Como, por ejemplo, el caso de un hombre *machi* de la comunidad de Rucañanco que fue amedrentado por fuerzas especiales del Estado, obligándole a dar antecedentes sobre el destino de algunos dirigentes del sector. Este tipo de situaciones, señalan, se presentaban continuamente sin que haya pronunciamiento institucional sobre lo

sucedido. Entonces, ¿qué garantías tenía este proceso para los pueblos indígenas? ¿Porque otros representantes del Estado les estaban acosando? ¿Cómo se garantizaría que no serían atropellados y que habría coordinación entre las instituciones?

Las respuestas que sostuvo el GTTM se orientaron a explicar que no avanzar en el reconocimiento de los sistemas de salud indígena sería una mala estrategia, porque un marco jurídico que abarcara estos asuntos entregaría un derecho que en la actualidad no existía, que es el reconocimiento de la existencia de los sistemas de salud indígena, y que en el caso que algún Gobierno pasase a llevar este derecho, debería ser confrontado por los pueblos indígenas.

[El GTTM enfrentó varios momentos tensos en las reuniones regionales. Fueron interpelados como representantes de la institucionalidad y del Estado. Lo cual iba causando en los integrantes cierto pesar, por el peso de la historia que el Estado ha tenido con los pueblos indígenas. Las narraciones de dirigentes, agentes de salud, funcionarios públicos indígenas y no indígenas, muchas veces críticamente presentaron sus dudas sobre el fin de la propuesta, sobre la forma de los mecanismos de participación y un conjunto de narrativas sobre violencia física y simbólica que se vivía a diario].

e. Caminos hacia la construcción de un marco jurídico de reconocimiento, legitimación, valoración y respeto de los sistemas de salud indígena

La propuesta de un marco jurídico de reconocimiento se debía construir con los insumos extraídos de encuentros, seminarios y reuniones de dirigentes y agentes de salud indígenas que debían promover los Servicios y Seremías de Salud de los territorios adscritos al PESPI, independientemente de las reuniones privadas que tendrían los pueblos indígenas en los ámbitos locales. Entre los meses de junio, julio y agosto del año 2005 se efectuaron tres encuentros significativos. El primero tuvo un carácter regional y se efectuó en la ciudad de Tomé de la región del Biobío, y segundo, con un carácter interregional, se desarrolló en la ciudad de Villarrica de la región de La Araucanía, participando referentes indígenas de las regiones de Biobío, La Araucanía y Los Lagos. Y, por último, el Seminario Taller, con un carácter nacional e internacional.

[Después de haber asistido a varias reuniones regionales del GTTM, uno comienza a repetirse los rostros de los dirigentes, agentes de la salud y asesores como facilitadores interculturales en estos lugares. Aquí es posible identificar los principales planteamientos que provienen desde los referentes indígenas, y a conocer, -dentro del conjunto de participantes-, quienes son los principales líderes.

Es posible observar cómo estos se articulan, debaten y comienzan a asumir posiciones para enfrentar a los funcionarios públicos del nivel central, -con quienes en general-, se produce una distancia mayor, que, con los funcionarios de sus territorios. El nivel central, en este caso del MINSAL, representa el centralismo, el peso de la jerarquía y las contradicciones en la toma de decisiones].

E.1. ENCUENTRO DE TOMÉ

El encuentro de Tomé fue una jornada de capacitación y reflexión. Desde enfoques históricos y jurídicos se expusieron temas referidos a la sociedad mapuche, los derechos colectivos y la salud intercultural. Los expositores¹⁰⁴ estuvieron representados principalmente por abogados que contextualizaron la forma en la cual la propuesta de reconocimiento de la salud de los pueblos indígenas se situaba en el marco de los derechos colectivos y la manera en que afectaba o no la práctica médica. También participó un reconocido historiador mapuche que, desde la perspectiva de la descolonización, se refirió a la sociedad mapuche como un nación cultural y política con instituciones propias.

Al igual que en los espacios de discusión territorial, en el encuentro de Tomé los dirigentes y agentes de salud cuestionaron varios aspectos del objetivo de la propuesta de reconocimiento de la salud indígena, del contexto en el cual se enmarcaba y de la relación que se ha sostenido con el Estado.

¹⁰⁴ Los expositores de la capacitación fueron Pablo Marimán Quemenedo (Historiador), Yénive Cavieres (Abogada), Rodrigo Lillo (Abogado), y Roberto Contreras (Abogado del Servicio de Salud Araucanía Sur, miembro del GTTM).

“Lo que pasa es que el MINSAL, más que ir a hacer reuniones, más que la gente que fuera a Santiago, empezó como a bajar a las regiones y por eso es que se hicieron encuentros regionales. El de Tomé fue un encuentro regional del Biobío donde los representantes, más las personas mapuche que trabajamos dentro del sistema de salud, nosotros... La idea era hacer un poco de plantear cuáles eran los requerimientos que estaban en ese momento, cómo se tenía que trabajar... Y, bueno, el de Tomé fue uno de los que también hubo muchos desacuerdos porque había algunos temas que no estaban saldados de conversaciones que se venían dando desde hace mucho tiempo. Y, como que era una reunión más donde se volvía a hablar del tema... entonces no había mucho avance. Y eso fue una postura concreta donde los dirigentes pusieron el tema frente al MINSAL” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

En este espacio, los representantes indígenas sugirieron revisar los acuerdos sobre el reconocimiento de la salud indígena inscritos en la definición del rol el facilitador y asesor intercultural, establecida en el documento de Política de Salud y Pueblos Indígenas. También, incorporar dentro de la descripción de sistema de salud indígena la protección al medio ambiente. Lo anterior porque se podría abrir un espacio para protección de los ecosistemas, que son fundamentales en la salud y para la cosmovisión de los pueblos indígenas. Del mismo modo, se propuso mencionar que es en el territorio dónde se produce la medicina mapuche lo principal a resguardar.

También se formularon preguntas que manifestaron inquietud y comentarios críticos de diverso orden, como lo siguiente: ¿por qué el Estado de Chile quiere reconocer ahora un elemento cultural que ha negado y desvalorizado durante tanto tiempo? ¿Por qué se promueve un reconocimiento parcial de una parte de la cultura de los pueblos indígenas? ¿Por qué recién se plantea la constitución de una contraparte de trabajo integrada por representantes de los pueblos indígenas y, en primer lugar, una comisión técnica conformada por expertos del MINSAL? Si es efectivo el interés por avanzar en la construcción participativa de este proceso, ¿cuándo tiempo se les daría para desarrollarlo? ¿Es necesario para los pueblos indígenas este tipo de reconocimiento o es el MINSAL quien más lo necesita? ¿No será que se está respondiendo a apuros y necesidades electorales, o será otra panacea de parte del Estado, otra migaja más del Estado (como el Programa Orígenes y sus políticas interculturales) para aquietar nuestras históricas demandas como pueblos indígenas? ¿A quién creerle, con quién trabajar? ¿Qué tan lejos se está del tiempo en que el país, el Estado

y sus Gobiernos reconozcan su origen mestizo y la existencia de los pueblos indígenas para participar realmente de las decisiones que se toman respecto de nuestros destinos? ¿Habría que pensar en un reconocimiento de los sistemas de salud que incluya mejorar el acceso a la salud, la legitimación de los sistemas de salud indígena y, a la vez, pronunciarse sobre la salud intercultural, aun cuando sabemos que se establecerá desde una desigualdad original?

E.2. ENCUENTRO DE VILLARRICA

Al encuentro de Villarrica asistieron alrededor de ochenta personas, invitados a discutir y reflexionar, desde la visión mapuche, los contenidos de la propuesta de reconocimiento. En esta oportunidad, al igual que en el encuentro anterior, se realizaron exposiciones que abordaron elementos de la sociedad mapuche y los contextos jurídicos nacional e internacional sobre reconocimiento y salud indígena.

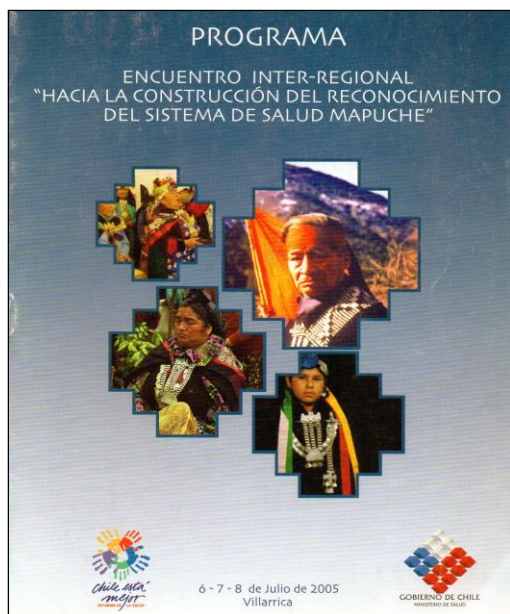


Ilustración 1 - Programa gubernamental en Villarrica.

Antes del inicio de la actividad se realizó un *llepipun*, ceremonia espiritual mapuche de conexión con las distintas deidades para mantener una relación de equilibrio ante un evento significativo. Luego de las exposiciones se formaron grupos de trabajo sobre la base de la siguiente pregunta: ¿debería existir un reconocimiento del sistema de salud mapuche? De ser así, ¿cómo debería abordarse este reconocimiento? Finalmente, cada uno de los grupos expondría los resultados de sus reflexiones.

Se desarrolló un intercambio espontáneo de opiniones, como la importancia de seguir trabajando en el fortalecimiento de la identidad cultural mapuche para robustecer aún más el espíritu de las personas y sus comunidades, así como, también, ampliar los espacios de participación de los diferentes referentes indígenas en la institucionalidad de salud, porque es un sector precursor de un trabajo mucho más directo con los pueblos originarios.

El representante del GTTM presentó el proceso hasta ahora desarrollado por el grupo ministerial desde su constitución, las orientaciones recibidas y las expectativas sobre lo que podría lograr esta propuesta. También comentó los esfuerzos que el MINSAL ha hecho desde un periodo prolongado para garantizar el ejercicio de la salud intercultural en el país. En este espacio, los asistentes nuevamente se preguntaron y reflexionaron sobre varios aspectos, tales como: ¿qué postura tenía el Estado sobre los pueblos indígenas? ¿Para qué se generan discusiones sobre este tema? ¿Se trata de una política del gobierno o son esfuerzos aislados que realiza el MINSAL? ¿Este reconocimiento resguardaría algún derecho ancestral, colectivo o territorial? ¿Qué pasará con los espacios donde están los recursos medicinales? ¿Por qué esto puede ser distinto ahora? ¿Cuál va a ser el trato del Estado hacia el pueblo mapuche después del reconocimiento?

Asimismo, señalaron que, como pueblos no quieren estancarse, saben que deben tratar de ser progresistas y legislar, porque necesitan marcos jurídicos para exigir equidad. Pero, al mismo tiempo, manifestaron que el mundo indígena requiere más tiempo y participación para discutir con todos los actores involucrados ante la toma de decisiones. Parece ser una decisión muy apresurada que puede terminar por perjudicarlos. Sienten no estar preparados para dar una respuesta que se requiere una mayor discusión, incorporar a especialistas, ampliar la discusión en cada *lof* (territorialidad comunitaria mapuche) y en cada región.

Además, primero es necesario contar con un reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, ratificar el Convenio 169 de OIT, hacer modificaciones a la actual Ley Indígena y al Código Sanitario, trabajar en el reconocimiento de derechos colectivos indígenas en todos los niveles de la pirámide normativa. No se puede reconocer una sola parte del todo. Por lo mismo, se debe hacer referencia a la protección de la biodiversidad, en tanto territorio,

ecosistema y espacios sagrados. Entre otras preocupaciones, mencionaron que los y las *machi* debe estar en su *lof* (territorio) y no atender en centros de salud u hospitales y reconocer a los *lawentuchefe* (especialistas en hierbas medicinales) como agentes de salud.

Se manifiesta otra vez desconfianza en el proceso, porque consideran que el Estado no tiene buena imagen acerca del pueblo mapuche. Históricamente le ha quitado sus derechos, ¿por qué ahora quería reconocerlos? Por lo demás, muchos de sus hermanos han dado la vida por más que un solo reconocimiento. El consenso final de los asistentes fue que se les debía garantizar una participación en todos los niveles de decisión.

E.3. SEMINARIO NACIONAL: ESTUDIO DE UN MARCO JURÍDICO DE RECONOCIMIENTO, LEGITIMACIÓN, VALORACIÓN Y RESPETO DE LOS SISTEMAS DE SALUD INDÍGENA

El seminario nacional fue una de las actividades programadas al inicio de todo el proceso. Se realizó a fines del mes de agosto del año 2005, en la ciudad de Santiago, y fue diseñado como un espacio para que se diera una reflexión mayor entre los diferentes actores involucrados en las políticas públicas de la salud intercultural. Se reunieron cerca de cien personas, representantes indígenas de todo el país, aymara, colla, lican antay, mapuche (pewenche, lafkenche, huilliche y warriache), rapa nui y kawascar, agentes de medicina indígena, funcionarios de los Servicios y Seremis de Salud, autoridades de la coordinación de políticas indígenas e invitados extranjeros de Nueva Zelanda, Canadá, Perú y Venezuela. Todos convocados con el propósito de aportar en la construcción de un marco jurídico institucional sobre salud indígena.

El seminario fue abierto con palabras del entonces Ministro de Salud, quien se refirió de este modo al proceso que se estaba realizando:

“Agradezco al equipo que ha estado trabajando en esto, sabemos que no es fácil, ustedes han de entender que el Ministerio de Salud es una institución enorme, son setenta mil funcionarios que trabajan en los hospitales, a los cuales hay que sumar veinticinco mil a treinta mil más que trabajan en la atención primaria, son cerca de 100 mil personas que están trabajando en muchísimas actividades y en donde, a veces, uno quisiera destinarle más tiempo a estas materias que son

muy importantes y trascendentes y no siempre se puede. Por eso, a Margarita Sáez, a su equipo de profesionales, ustedes le deben otorgar un especial reconocimiento, porque hay que decirlo claramente, están combatiendo en un ambiente adverso, porque la naturaleza de las cosas hace que no sea «lo más importante», y no es que uno quiera o no hacerlo, pero es así, y ella y su equipo han podido instalar esos temas, han podido hacer esta reunión, entre otras cosas, han podido convocar a estos expertos de otros países que nos van a ilustrar y nos van a iluminar con lo que ellos están haciendo en otras partes y eso también por Dios que ayuda. Porque aquí hay que vencer mitos, hay que vencer esos prejuicios, esos temores, no siempre los prejuicios son tan mal enfocados, sino que a veces están con la mejor de las voluntades, pero al final se convierten en barreras para poder reconocer estas cosas, y saber que sociedades tan diversas como la Nuevo Zelanda o en Canadá, en México, también está haciendo este esfuerzo” [Ministro de Salud, Seminario nacional].

“Acá ha pasado, lo que ha pasado con todos los gobiernos, todos los Ministros que han llegado acá, que no entienden nada y cuando ven una experiencia se les caen la cara, se sorprenden y les gusta. Sienten que hay de devolverles la mano a los indígenas o de encantarse, y eso es valorable. A todos los Ministros les ha pasado que cuando ven a los indígenas allí y lo que salud puede hacer con ellos. Hay algo que se mueve en las personas, en la mayoría de las personas. Son muy pocas las personas que se paran en una actitud racista” [Entrevista: Yénive Cavieres, abogado, asesora PESPI-MINSAL].

Luego, el *kimche* (sabio) Rosendo Huenuman, también ex diputado mapuche durante el Gobierno de Salvador Allende y Presidente del Consejo mapuche de Nueva Imperial, se dirigió al público:

“En este encuentro donde hay muy buena representatividad tenemos que aprovechar, ya que hay hartos jóvenes. Porque son los jóvenes los que van a seguir después. Ellos van a ser los conductores de nosotros. El que habla, está haciendo los descuentos ya. Quiero terminar entonces haciéndole un llamado a todos los *peñi* (hermanos), aquí tenemos que estrujar al *lonko* (cabeza), porque ahí tenemos mucha experiencia y ponerla en la mesa, para arribar a una buena conclusión, y esta conclusión tiene que aminorar. Y ojalá que una vez por todas nuestra medicina, nuestro conocimiento en este tema sea reconocido, aunque sea por un articulado. En fin, los abogados, los doctores en leyes sabrán cómo lo van a acomodar. Pero nosotros tenemos la idea de que hay que hacer todo lo posible, ya que el Estado, los legisladores, no han tenido la voluntad política para que nuestro pueblo sea reconocido legalmente” [Rosendo Huenuman. Seminario nacional].

Las exposiciones del seminario¹⁰⁵ fueron realizadas por funcionarios públicos indígenas de los Ministerios de Salud de Nueva Zelanda, Canadá, Perú y Venezuela, un académico de la Facultad de Medicina de la UNAM de México, los abogados asesores del GTTM y, finalmente, la encargada del PESPI del MINSAL-Chile. Las presentaciones extranjeras fueron muy bien recibidas por los asistentes, quienes dieron a conocer los fundamentos jurídicos utilizados en sus países para lograr el reconocimiento de los sistemas de salud indígena y el impacto que tuvo en sus sociedades estas transformaciones. Las de Chile se refirieron al proceso realizado por el GTTM, los estudios encargados y la importancia de avanzar en el respeto, valoración y legitimación institucional de los sistemas de salud indígena. En este último espacio se plantearon discrepancias sobre algunos contenidos de lo avanzado por el GTTM y, principalmente, sobre la forma que el MINSAL implementó la participación indígena, del mismo modo que fue presentado anteriormente en los encuentros de Tomé y Villarrica. Es lo que se presenta en lo que sigue del apartado.

Una vez finalizadas las presentaciones de los invitados internacionales, el dirigente Daniel Maribur, se dirige al público para plantear lo siguiente:

“En una reunión que tuvimos hace un momento atrás, los distintos representantes de los pueblos originarios que estamos aquí conversamos algunas cosas que nos parecen adecuadas compartirlas con ustedes. Es justamente esto de la participación que en algún momento los expositores aquí dijeron. En estos momentos, nosotros pensamos que no tenemos ninguna participación de este evento, nosotros solo somos agentes pasivos. Por lo tanto, logramos hacer una declaración donde enumeramos algunos puntos de qué nos parece este proceso de reconocimiento de los sistemas médicos

¹⁰⁵ Canadá. Ms. Shelagh Jane Woods- Directora General de Atención Primaria y Salud Pública, División de Salud de las Primeras Naciones e Inuit, Departamento de Salud de Canadá (Health Canadá). - Nueva Zelanda. Ms. Ria Earp. Directora de Salud Maori – Ministerio de Salud de Nueva Zelanda. - Venezuela. Dra. Noly Coromato Fernández. Coordinadora de Salud Indígena, Ministerio de Salud y Desarrollo Social de Venezuela. - Perú. Lic. Melvy Ormaeche Macassi. Coordinadora del Área Temática de Pueblos Indígenas Amazónicos. Oficina General de Epidemiología. Ministerio de Salud Perú. - México. Dr. Roberto Campos. Docente Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina, Universidad Autónoma de México (UNAM). - Chile. Jurista Yénive Cavieres. "Estudio de Legislación Comparada en materia de Reconocimiento de los Sistemas de Salud Indígena". Consultora MINSAL- Chile. Abogado Sr. Roberto Contreras Eddinger. Jefe Depto. Jurídico Servicio de Salud Araucanía Sur. GTTM- MINSAL. "Criterios a seguir en la formulación de un Marco Jurídico de legitimación, valoración y respeto de los sistemas de salud indígena". - Chile. Antropóloga, Margarita Sáez Salgado. Jefa Unidad de Salud y Pueblos Indígenas, MINSAL. "Estudio de un marco jurídico de legitimación, valoración y respeto de los sistemas de salud indígena".

indígenas acá en Chile. La declaración la va a leer mi *peñi*, Francisco Vera”
[Daniel Maribur, Seminario nacional].

Lectura de Francisco Vera, dirigente Huilliche de Llanquihue, región de Los Lagos:

Representantes de los pueblos originarios abajo firmantes.

“Somos pueblos con derechos inalienables, somos hombres y mujeres representantes, dirigentes, líderes, autoridades originarias, que luchamos por el respeto de nuestros derechos como pueblos y que bajo este principio nos manifestamos en este encuentro del Ministerio de Salud que trata respecto del reconocimiento, legitimación, valoración y respeto de los sistemas de salud indígenas, en el cual consideramos que debe estar presente nuestra voz como pueblos originarios.

Como sus representantes, hemos desarrollado procesos de debate y reflexión en innumerables oportunidades, en distintos territorios, regiones y comunidades, acerca de las implicancias de la política indigenista del Gobierno chileno y sobre todo hemos desarrollado un proceso de arduo debate acerca de las implicancias que tendrá para nuestro pueblo este reconocimiento de nuestro sistema de salud, sin ser reconocido como pueblos y sin ser ratificado en el convenio 169 de la OIT. Ante esto manifestamos:

- 1° El Estado chileno ha negado sistemáticamente los derechos individuales y colectivos del pueblo mapuche. Existe una permanente criminalización de la demanda por nuestros derechos, se nos aplican leyes de seguridad interior del Estado y antiterroristas, encarcelando nuestros dirigentes y autoridades mapuche que luchan por una demanda legítima de reivindicación territorial y derechos colectivos de pueblo.

La respuesta del Estado chileno ha sido la aplicación de políticas unilaterales en todos los planos, político, económico, ambiental, judicial, social, cultural y educacional, violentando nuestros derechos como pueblo. Estos hechos nos hacen cuestionar la democracia que ha planteado el gobierno chileno hacia los pueblos originarios y en especial al pueblo mapuche.

- 2° La constitución del GTTM para el reconocimiento de los sistemas de salud debió ser bipartita desde su génesis. El decreto ministerial que crea la comisión conformada por personalidades del ámbito ministerial, no consideró en sus definiciones ni lineamientos a representantes de los pueblos originarios de este país.

Como ejercicio de un país democrático, la comisión debió ser bipartita desde su origen, así como toda política pública, lo cual se ampara en el artículo 34 de la ley [indígena]19.253.

En consecuencia, dicha comisión ministerial no cumple con la normativa estipulada por las propias autoridades chilenas, por lo tanto, los firmantes no reconocemos la comisión ministerial, ya que no tiene la legitimidad ni transparencia, ya que ha pasado por sobre la opinión legítima de nuestros

representantes para llevar a cabo el trabajo del reconocimiento del sistema de salud de los pueblos originarios.

- 3° El Estado chileno debe despenalizar la práctica de la medicina indígena y de sus agentes. Antes de un decreto ministerial de reconocimiento de la medicina indígena, el Estado tiene la obligación de modificar el código sanitario en sus artículos 112 y 113.
Al respecto el relator de la ONU el señor Rodolfo Stavenhagen, recomendó modificar la legislación sectorial para adecuarla a la ley indígena 19.253. Habida cuenta de esta ley, el Estado no ha adecuado su política sectorial por lo cual existe argumento suficiente para modificar dicho código.
Proponemos que el Ministerio de Salud asuma un trabajo en función de la modificación del Código Sanitario y la despenalización de nuestras prácticas medicinales.
- 4° El Gobierno chileno tiene un anteproyecto de ley de libre acceso comercial a los recursos genéticos de los pueblos originarios de este país. El Gobierno chileno está dispuesto a vender nuestros recursos genéticos y propiedad intelectual a las transnacionales. Dicho proyecto de ley, una vez más, se presentó sin la participación de los pueblos originarios.
Este proyecto de ley liderado por la ODEPA del Ministerio de Agricultura, expone nuestros conocimientos colectivos como pueblo ante la avaricia del libre mercado y de las transnacionales farmacéuticas.
Proponemos que el Ministerio de Salud realice el lobby pertinente e integre a representantes mapuche para frenar la promulgación de dicha ley.
- 5° Antes de un reconocimiento de la medicina indígena deben proteger la propiedad intelectual de los pueblos mapuche, aymara, rapa nui, lican antay, quechua, coya, atacameño y kawaskar.
El plan de acción sobre biodiversidad diseñado y presentado por CONAMA¹⁰⁶ sin la participación de los pueblos originarios de este país, no menciona el artículo 8 letra J, que es la Ley de la República y que permitiría la protección de nuestro patrimonio intelectual, por lo tanto, nuestros conocimientos ancestrales y patrimonio genético quedan expuestos a la piratería comercial.
Proponemos que el Ministerio de Salud y en especial la Unidad de Salud y Pueblos Indígenas, presente una moción de queja ante CONAMA y que exija como estrategia aquellas acciones derivadas de la implementación del artículo 8 J del Convenio de Biodiversidad Biológica, cúmplase.
- 6° La premura del Gobierno de Lagos por decretar un reconocimiento de la medicina indígena es una medida política. Es posible tratar este tema con mayor detención y analizando objetivamente las implicancias de un reconocimiento de un sistema de salud de los pueblos originarios de este país, el que debe ser tratado con el equipo del nuevo Gobierno.

¹⁰⁶ Corporación Nacional de Medio Ambiente - Conama

- 7° A nivel del Ministerio de Salud, proponemos la promulgación de una ley de cuotas, donde el 50% de los médicos de las regiones VIII, IX y X, sean mapuche. La política oficial de salud hacia el pueblo mapuche no puede desconocer la pronta llegada de más de 50 profesionales médicos, de origen mapuche, formados en salud comunitaria y familiar en Cuba. Esta dotación, si se crean los espacios, cambiaría la situación de desequilibrio de poner en el Servicio de Salud regional y puede constituir un enorme aporte a la autoafirmación mapuche. Toda negativa de abordar esta realidad u obstáculo gremial es un manifiesto acto de discriminación. Invitar al Ministerio y a las OPS ¹⁰⁷ a abordar un plan sistemático de incorporación y empoderamiento mapuche en la salud, es la región en sus niveles primarios de salud municipalizada y consultorio, así como la formación de especialidades. Hasta ahí el comunicado que hemos redactado en conjunto y que ha sido suscrito por 32 de los dirigentes que tenemos acá en este momento y representan a todos los países”.

Después de la lectura del dirigente Francisco Vera, la encargada del PESPI llama a no sacar conclusiones apresuradas sin que todavía se termine de conocer el completo valor que tiene la jornada porque queda mucho por conversar aún. Señaló que este es el primer día y aún no es el momento de concluir nada. Este trabajo es parte de un largo camino que se está construyendo y, por lo tanto, no se ve como un espacio de toma de decisiones. Después de esas palabras, invitó a formular preguntas a los expositores extranjeros. Se levantan varias manos, generándose un espacio de intercambio de opiniones con los invitados internacionales. Enseguida, otro dirigente cuestiona la poca participación de representantes indígenas en el seminario y se pregunta a quiénes se extendió la invitación. A lo que la encargada del PESPI del nivel central responde recalando que las personas invitadas fueron quienes llevan a su cargo el tema técnico intercultural en los Servicios y Seremis de Salud, y que los representantes indígenas presentes fueron elegidos en sus territorios por lo que es una proporción equilibrada de invitados, siendo ese el espíritu y estilo de trabajo del MINSAL. Luego da paso a la presentación sobre legislación comparada en materia de reconocimiento de los sistemas de salud indígena, cerrando con esto el primer día del encuentro.

Al día siguiente, el seminario partió con la exposición de Roberto Contreras, abogado del Servicio de Salud Araucanía Sur y representante del GTTM, quien presentó las recomendaciones observadas por el GTTM sobre contenidos que podría tener la

¹⁰⁷ Organización Panamericana de Salud - OPS

propuesta de reconocimiento a través de un marco jurídico de legitimación, validación y respeto de los sistemas de salud indígenas.

Tras la presentación, Luis Tranamil, dirigente de Maquehue, expresó en alusión a la presentación del abogado que los mapuche autónomamente han autorregulado su sistema de salud, el que está íntimamente vinculado a la naturaleza, porque así es su cosmovisión. Enseguida, sostuvo que el artículo 28 de la Ley Indígena es hoy garante del respeto al patrimonio cultural y territorial de los pueblos indígenas, así como también lo es, a nivel internacional, el Convenio 169 de la OIT que Chile aún no ha ratificado¹⁰⁸. Incluso, señaló, la Constitución de 1980 se refiere al respeto de la diversidad, pensamientos e ideas. Además, planteó que estas discusiones se deben sostener en igualdad de condiciones con todos los pueblos originarios allí presentes:

“Entonces por tanto decimos, ¿cuál es la facultad que se da el Estado a través del MINSAL, para los efectos de decir y formar una comisión, que esta ajena a la condición y participación del mundo indígena aquí en Chile? Ningún mapuche fue llamado a la constitución de esta comisión. Cuando jurídicamente se discute estos temas, cuando jurídicamente nosotros los mapuche, no siendo grandes intelectuales para interactuar en nuestros propios medios, podemos ser capaces de incorporar elementos sustanciales para los efectos de decidir un acuerdo mancomunado y llegar, por qué no decir, a una salida viable y de carácter político y consensuado. En consecuencia, el Ministerio, a través de esta comisión, no lo ha hecho y por favor lo digo con respeto y con mucha humildad. Pero ¡por favor! ¡de qué interculturalidad nos van a hablar en Chile, cuando no existe reconocimiento constitucional, cuando el Convenio 169 no está ratificado por el Estado y el Gobierno de Chile. ¡Por favor! Con mucho orgullo escuchamos la exposición de la *lamguen* [hermana] venezolana en el día de ayer y en la cual el Gobierno venezolano ha asumido el criterio del reconocimiento constitucional de los pueblos de ese país, ha ratificado el Convenio 169, el cual, en función bajo ese efecto, desde el punto de vista legislativo y jurídicamente, la participación tal vez a lo mejor no ha sido de igual a igual pero ha habido condiciones mínimas sobre la base mínima para establecer la participación de los pueblos originarios de este país” [Luis Tranamil, Seminario nacional].

¹⁰⁸ Recién el año 2008 Chile ratifica este Convenio. No a esa fecha.

Francisco Tranamil, apuntó a la falta de participación y la igualdad de condiciones que se deben dar en estos procesos como, por ejemplo, considerar el hecho que sus autoridades ancestrales debieron estar sentadas adelante, junto a las demás autoridades, y no lo están. Al respecto se preguntó: “¿hasta cuándo el Estado va a seguir interviniendo en la definición y los conceptos de desarrollo de su propia existencia como pueblos indígenas?” Ellos son intelectuales dentro de su propio medio, por lo que, si se legisla o implementa una normativa interna, los que realmente tendrían que discutir estos asuntos son ellos. Sostuvo que, como dirigentes, han establecido con los Servicios de Salud una relación verdaderamente intercultural y, en ese sentido, el pueblo mapuche posee grandes elementos para aportar en el proceso de desarrollo de una verdadera democracia para el país. No es la primera vez que sucede. Así fue durante la dictadura militar:

“Hemos sido parte del proceso de la desestabilización del Gobierno del régimen militar de Pinochet. Encarcelados, torturados, y fuimos los mapuche los primeros que nos paramos aquí en la ciudad de Temuco, los que fuimos encarcelados, en el periodo de la dictadura militar en el momento más difícil, en el año 78. ¿Y por qué hoy día, de ser parte de ese proceso en aquellos tiempos, hoy día simplemente nos manejan al antojo de acuerdo a lo que el sistema decide?”. [Luis Tranamil, Seminario nacional].

[La interpelación del dirigente es dura contra el Estado y el MINSAL en este caso. El cuestionamiento a la falta de consideración de los agentes de salud mapuche que menciona como autoridades tradicionales fue un error de los organizadores del evento. Quienes integraban el equipo ministerial a cargo del área de salud intercultural, entre ellos antropólogos asesores como la narradora de esta tesis, no consideraron el protocolo mapuche. La molestia, por tanto, no solo es por la falta de reconocimiento jurídico, sino porque también la interculturalidad es un principio que los indígenas recrean en su diario vivir, pero no así quienes diseñan y operábamos las políticas públicas].

Finalmente, concluye señalando que igualmente hay que tratar de entenderse, pero que están cansados de la intervención. Por lo cual, propuso que la comisión ministerial sea modificada o que se cree otra solo con representantes de los pueblos indígenas.

La encargada del PESPI del MINSAL señaló que, como representante de la institución, se referiría a algunos aspectos sobre lo recién planteado. Al respecto, comentó, el PESPI lleva más de diez años tratando de establecer un diálogo diferente para ser un sector en el MINSAL y en los territorios donde los pueblos indígenas se puedan sentar de igual a igual. En ese tránsito se ha trabajado por cambiar muchas visiones de profesionales de la salud que antes ni siquiera sabían que existían pueblos indígenas en sus territorios. Pasaron primero por ver que existían, hasta después entender que tenían que tener respeto por millones de otras cosas. En la actualidad, el MINSAL está apoyando la creación de un hospital intercultural donde las organizaciones indígenas manejarán lo correspondiente a la salud mapuche. A veces, comenta, la presión indígena hace que el Estado dé respuestas sin piso financiero y sin saber cómo se va a operar después, sobre lo cual hay muchos ejemplos. Son cambios que se asumen de buena voluntad, pero que asustan. En estos momentos, la preocupación del MINSAL es que no exista un elemento de carácter legal jurídico que respalde lo que se está haciendo en salud intercultural: ni siquiera la Ley Indígena lo contempla, y no se debe olvidar que hay asesores interculturales que están trabajando en los Servicios de Salud. Cuestión que hace unos años era impensable en una institución que creía que lo único que valía era el saber occidental. Se han realizado muchos cambios en la institución, pero no se cuenta con ningún respaldo jurídico y esa es la preocupación. Efectivamente, este proceso se pensó con una comisión intercultural, pero un decreto ministerial sobrepasó lo inicialmente dispuesto. A pesar de la complejidad de lo que significaba, se pensó que en el camino se buscaría una manera de generar igualdad de condiciones. Es lo que se ha buscado. Lo central es que después de diez años de salud intercultural se debe contar con un reglamento institucional de carácter marco que le pueda decir a los médicos que tienen la obligación de respetar el mundo indígena. Es a lo que se está aspirando. Por esta razón se quiere crear una comisión indígena fuerte para que pueda cuidar cada palabra que va a quedar inscrita en el Ministerio. En estos momentos están las condiciones para hacerlo. Los directivos del MINSAL apoyan lo que se concluya de este proceso. Ese es el carácter del seminario: prepararse mejor para el proceso que se está discutiendo, sacar las mejores ideas para seguir adelante.

Luego, Rosendo Huenuman manifestó que lo que expresó el *peñi* (hermano) es lo que estaban sintiendo los mapuche que tienen cierto recorrido como dirigentes de los territorios. A veces son las autoridades quienes cometen errores, como cuando el Presidente Lagos suspendió la visita a los mapuche lafkenche. Se preguntó, “¿cómo no es indignante una situación así? ¿Cuántas veces les han faltado el respeto como pueblo?” Y en estos casos, ¿quiénes son los que realizan las planificaciones? Porque los proyectos son buenos, pero deben ir acompañados de recursos y eso es algo que se descuida.

Tras las intervenciones, la encargada ministerial recalca la importancia de discutir cómo avanzar en un respaldo para que esta experiencia cuente con un marco jurídico. Entonces el representante del pueblo colla pide se dé un espacio para que se reúnan todos los representantes de los pueblos indígenas en un solo común, analizar la normativa presentada por el abogado del MINSAL y tener una opinión fuerte como pueblos que sería compartido a todos durante la tarde.

E.4. CONSTITUCIÓN DE LA COMISIÓN NACIONAL DE PUEBLOS INDÍGENAS (CNPI)

Después que los representantes indígenas se reunieron, Oscar Pacho del pueblo colla hizo pasar adelante de la sala a las autoridades ancestrales allí presentes:

“Soy Oscar Pacho, del pueblo colla, que en mi lengua significa espíritu de la montaña, quien tiene, vamos a decir, el honor de darle la respuesta al Servicio de Salud. Pero antes como corresponde a nosotros los indígenas, quiero pedirle al *lonko*, que es una autoridad nuestra, que pase a sentarse acá. Quiero pedirle a usted *ñaña* con todo respeto que pase al lado de una autoridad y quiero pedirle a usted que pase a sentarse”.



Fotografía 12 - Autoridades tradicionales en seminario internacional.

Continúa:

“Yo creo que así debe ser en un encuentro indígena, aunque esté el servicio público, son nuestras autoridades y deben estar presente y con el respeto que merecen de nosotros. Posteriormente con el respeto que merecen porque tenemos que hacer como corresponde. Vamos hacer lo que nos corresponde a nosotros. El servicio público tuvo permiso, es decir estuvo todo el tiempo ayer y en la mañana, al hacer sus presentaciones, nosotros los respetamos. Primero voy a saludar a la *pacha*. He pedido permiso a la *pacha* y al *tataito* para que me permita hablar y hablar con ustedes con respeto. Así somos nosotros. Nosotros los pueblos indígenas originarios hemos formado una comisión, que mi hermana les va dar a conocer quien la conforma”.

La propuesta de la comisión de salud de los pueblos indígena se compuso por las siguientes personas: La primera región, Richard Fernández Chávez e Isabel Condori Flores. Segunda región, Tita Espindola y Sotero Armella Mamani. Tercera región, Oscar Pacho. Quinta región, Iván Coñuecar, Selfa Antimán y Adán Atan. Región Metropolitana, Walter Ñancuqueo, Beatriz Painequeo, Samuel Melinao, Margarita Callupil, José Painequeo y Laura Quiñelen. La octava región, Luis Nahuelqueo y Félix Tranamil. De la novena región sur, Rogelio Nahuel, Manuel Lincovil y Juan Painemal; novena región norte, Bernardo Melipil. Décima región, Alex Caicheo; desde Chiloé, Francisco Vera; de Osorno, Eberardo Lemus. De la décimo primera, Ana Llaipén y Luis Levipani. Décimo segunda, Kawaskar Patricia Messier y Sandra Jelves. Y del Pueblo Rapa Nui, Elena Rapo.

Los integrantes de comisión indígena recién constituida pidieron analizar la propuesta en las bases de sus regiones con las organizaciones, porque consideraron que se debe ser

responsables con las regiones. Además, que requieren tiempo y recursos para analizar la propuesta. Frente a esta petición, la encargada del MINSAL señaló que lo que se ha dicho, es coincidente con el plan de trabajo que se había imaginado inicialmente:

“Hermanos, yo creo que hemos hablado. El pueblo indígena de Chile ha hablado, ha hecho la propuesta, tenemos la respuesta. Seamos generosos de corazón. Vamos a nuestras regiones, pensemos, analicemos y retornemos. Porque la lucha indígena creo que es eterna, pero cada paso que lo logremos es válido” [Oscar Pachó, Seminario nacional].

Tras alcanzar este acuerdo, se le solicitó a la autoridad presente del MINSAL se pronuncie sobre el compromiso de gestión de envío de la documentación requerida y la disponibilidad de recursos para efectuar encuentros de análisis de la propuesta que presentó el abogado del MINSAL. La autoridad señaló que a partir de ese momento había un compromiso para que el proceso de reconocimiento de la salud indígena continúe con la comisión indígena. Además, manifestó que el rol que juegan todos los días los equipos de salud que han trabajado en este programa es muy difícil y las personas de los pueblos originarios entienden eso. Que existe una barrera cultural y mucha resistencia del sistema de salud para aceptar este tipo de relación, aceptar el trabajo horizontal, así como el trabajo conjunto en todas las áreas. Incluso que hay muchos profesionales de la salud que se oponen activamente a que esto ocurra. Razón por la cual es bueno se apoye a la gente que trabaja en esta tarea, para que se lleve a cabo con éxito y lograr lo que se está trabajando y lo que se quiere alcanzar.

La encargada del PESPI acotó que el sector salud es un pedacito del Estado, que a lo largo de los años ha logrado que este se vuelva más permeable. Y, quizás, lo que se va a realizar finalmente como comisión es contar con un reglamento interno que tenga que ver con los espacios de complementariedad. Ahora, lo que continúa es concordar una forma de trabajar según lo que sigue: a) constituir una comisión de representantes indígenas con un total de treinta integrantes nombrados en el seminario por los representantes indígenas presentes; b) La comisión indígena fue reconocida por el GTTM del MINSAL como referente para la revisión de la propuesta normativa de reconocimiento de los sistemas de salud indígena; c) La comisión indígena se comprometió a informar al MINSAL sobre las actividades que se proponen realizar para analizar y recoger nuevas propuestas del documento. En el plazo de

una semana se presentarían planes de visita por región validadas por sus mesas regionales; d) En el caso de requerir financiamiento para la ejecución de estos encuentros territoriales, debe ser solicitado a los respectivos Servicios de Salud; e) La comisión indígena se comprometió a compartir los aportes del proceso de consulta y reflexión de los pueblos indígenas en los respectivos territorios a fines del mes de octubre del año 2005, y concordar, si era factible, una propuesta conjunta de marco normativo para garantizar el reconocimiento, legitimación, valoración y respeto de los sistemas de salud indígena.

[Al término de la actividad y una vez resuelto que todos los asistentes regresasen bien a sus territorios, la tesista que integraba el equipo ministerial a cargo del área de salud intercultural y la coordinación de este proceso a nivel nacional, llegó a su hogar y lloró desconsoladamente mucho rato, por la frustración de ver como los derechos indígenas costaban tanto que se lograsen alcanzar, las descoordinaciones y resistencias institucionales, los esfuerzos no valorados por la desconfianza estatal acumulada, pero probablemente por sobre todo, por encontrarse ya con 7 meses de embarazo de su primer hijo].

E.5. TÉRMINO DEL PROCESO

A los pocos días del término del seminario nacional, se les envía a los dirigentes una carta con los contenidos de los acuerdos suscritos en éste, junto al borrador de la propuesta realizada por el GTTM que fue presentada en el seminario internacional por el representante del grupo. A contar de entonces, los Servicios de Salud receptionaron las diferentes propuestas de actividades regionales y comenzaron a gestionar los recursos en función de lo solicitado en el encuentro. El día 2 de noviembre del 2005, se envió una carta a la CNPI invitándoles a una sesión de trabajo el 15 de noviembre para conocer la información recopilada de las consultas territoriales. También se les solicitó enviar los documentos obtenidos para realizar copias a los demás integrantes de la comisión indígena. Se recibieron informes solo de nueve zonas: Antofagasta, Valparaíso, Viña del Mar, Quillota y Aconcagua, Chiloé, Aysén y Magallanes. La macro zona centro sur, correspondiente a las regiones de

Biobío, La Araucanía y Los Lagos, no presentó información. La sesión se aplazó hasta el 7 de diciembre.

En esta oportunidad se encontraron ambas comisiones, la ministerial y la indígena, participando todos sus integrantes (menos los representantes del pueblo rapa nui). Además, se integraron dos dirigentes más: Honorio Ayvire del pueblo lican antay y Berta Nahuelhuan del pueblo mapuche williche de la Isla Grande de Chiloé.

En la oportunidad, la comisión indígena solicitó le facilitaran condiciones para reunirse primero en forma privada, antes de sesionar con los integrantes de la comisión ministerial, para compartir la situación de cada región y concordar criterios comunes a seguir. Al inicio de la sesión conjunta, algunos de los planteamientos de los dirigentes se refirieron a las dificultades que tuvieron para organizar las reuniones con las organizaciones por el retraso de la transferencia de recursos. En una segunda ronda de intervenciones, señalaron no seguir avanzando en el análisis de la propuesta ministerial debido a que los procesos de consulta con las comunidades y organizaciones locales no se había completado en todas las regiones. Insistieron en que los tiempos occidentales no son los mismos que los de pueblos indígenas. Por tanto, plantearon dar continuidad a este trabajo el año 2006 y también que el Ministerio les apoyase en este nuevo proceso con más recursos económicos. La solicitud del CNPI no fue resuelta en esta oportunidad. Los encargados del Ministerio señalaron que esta solicitud tendría que realizarse a las próximas autoridades de Gobierno y, con ellos, buscar una forma de cómo seguir avanzando sobre la propuesta, porque se aproximaban las elecciones presidenciales y no se podía garantizar la continuidad de este mismo trabajo.

A pesar que la propuesta de reconocimiento de salud indígena no concluyó con los dos grupos de trabajo, la comisión Ministerial consideró los contenidos de las discusiones regionales que habían sido enviadas. Finalmente, este proceso concluyó con la redacción de una Norma Ministerial, hoy conocida como Norma Administrativa N° 16: Interculturalidad en los Servicios de Salud, abriéndose paso a la posibilidad del ejercicio de la salud intercultural en el marco de acción de los Servicios y Seremis de Salud del país. Por su parte, la comisión

indígena avanzó igualmente en la creación de una instancia propia de trabajo sobre reconocimiento de los sistemas de salud indígena.

“El Ministerio de Salud es uno de las primeras instituciones estatales en Chile que logró hacer un trabajo mucho más acercado a lo que los pueblos originarios necesitaban o pedían y que era tener un programa instalado que permitiera mejorar las relaciones y eliminar las brechas, que eran brechas culturales o divisiones donde un sistema era más que el otro. El fin que tuvo esta discusión, este análisis de la propuesta que saca el Ministerio, estaba relacionado con acercamiento de posturas, estaba relacionado con consensos por ambos lados, pero también fue un aprendizaje creo que a porrazos. El Ministerio tuvo que reconocer que sí había cosas que no se conocían, no se manejaban. Era importante que el Ministerio pudiera reconocer eso para poder decir que este programa, era un programa con relaciones interculturales.

Al final se terminó con un programa fortalecido, con una política de salud que refleja un poco los pueblos originarios pedían y finalmente la normativa 16 que se había llevado un poco que se tenía que hacer los servicios de salud o los establecimientos de salud en relación a los pueblos originarios. Creo que eso fueron los hitos más importantes del Ministerio de Salud y que también llevó mucho a discusiones profundas que tiene que ver con los sistemas de salud de cada pueblo originario, entre los sistemas de salud” [Entrevista: Pascual Levi Curriao, ex Asesor Intercultural Servicio de Salud Arauco].

3.3 FORESTAL MININCO Y POLÍTICA DE BUENA VECINDAD EN LUMACO TRICULTURAL

a. Introducción

El desarrollo de este caso se inició como tema de estudio el año 2007, cuando la gerencia pública de la empresa Forestal Mininco contactó a un grupo de profesionales de la Universidad del Bío-Bío para solicitar el acompañamiento metodológico en la elaboración de una propuesta de desarrollo local que se construiría entre funcionarios de la empresa y del Municipio de Lumaco. El objetivo era canalizar de otra forma la “ayuda” que la empresa realizaba como compensación a los impactos negativos que generaba la actividad forestal¹⁰⁹, en el medio ambiente y en vida de los habitantes de la comuna. La vinculación empresarial con las comunidades campesinas, en general, se establecía por medio de la gerencia de asuntos públicos, bajo la figura de las “políticas de buena vecindad” que se enmarcaban en la RSE (responsabilidad social empresarial) y la FSC (Forest Ste Wardship Council) de entonces. Labor bastante criticada por su carácter asistencialista y clientelista¹¹⁰. En esta oportunidad, buscaban construir con el Municipio de Lumaco una propuesta global de colaboración articulada al plan de desarrollo comunal (PLADECO 2006-2010) elaborado recientemente.

La primera reunión, donde se dio a conocer el tema, se realizó en una oficina de la empresa ubicada en la comuna de San Pedro de la Paz, del Gran Concepción (provincia de Concepción, región del Biobío). A esta asistió parte del equipo zonal de la gerencia de

¹⁰⁹ El porcentaje de superficie de explotaciones silvoagropecuarias al año 2007, correspondía al 62,8%- Reportajes estadísticos comunales. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Recuperado de:

[http://reportescomunales.bcn.cl/2012/index.php/Lumaco#Superficie de explotaciones silvoagropecuarias 2007 .28Has..29](http://reportescomunales.bcn.cl/2012/index.php/Lumaco#Superficie_de_explotaciones_silvoagropecuarias_2007_.28Has..29)

¹¹⁰ Asistencialista porque se ha convertido en una instancia de ayuda improvisada y sistemática, realizada en función de las diferentes solicitudes de los vecinos, que, según la empresa, en todos los territorios les hacen llegar un listado de petitorios, desde compras de pasajes en avión a subvenciones escolares, cualquier cosa, -generalmente, según señalan, beneficiándose los alcaldes y un puñado de personas. Lo que va generando un clientelismo porque en medio de las solicitudes realizadas, se van instalando compromisos entre las partes, que en algún momento deben ser compensados. Más aún si se considera que los niveles socioeconómicos son extremadamente desiguales, no tienen un punto de equiparación, la empresa es el vecino rico del territorio y la mayoría de sus habitantes son pobres y pobres marginales.

asuntos públicos y el encargado de la zona de Lumaco de la empresa Forestal Mininco. En la reunión se presentó el ámbito de acción de la política de buena vecindad que ha ejecutado la empresa y, en específico, una nueva forma de trabajo con comunidades campesinas mapuche conocido como Modelo Forestal Intercultural (MOFIN). En la ocasión, los funcionarios de Mininco hicieron referencia a que la empresa había identificado que un sector importante de los habitantes que integraban las comunas donde estaba desplegada su producción y las plantaciones forestales era población indígena mapuche¹¹¹. Lo singular de la presentación fue el énfasis dado por éstos al hecho de ser indígena y mapuche, explicándonos que se trataría de una realidad sociocultural diferente a la del campesino común o chileno. Los mapuche, para estos, son personas poseedoras de una cultura diferente, con una cosmovisión, religión, ritos, medicina, lengua y organización social distinta, como también lo son vascos en España y los escoceses en el Reino Unido. Se hizo hincapié en que los indígenas pueden poseer un modo de vida diferente y al mismo tiempo estar insertos en el mundo moderno. Luego, se extrapoló esta realidad a la situación que se vive en el escenario de la explotación forestal, en el sentido que los mapuche perciben de otra forma el impacto de la producción forestal, y que una de sus preocupaciones se vincula a la ocupación de sus espacios sagrados porque alteraba su “cosmovisión”. Por lo anterior, comentan, la empresa redireccionó las acciones de la política de buena vecindad, desarrollando un trabajo orientado al fortalecimiento de la identidad cultural mapuche, por ser esto una de las necesidades más sentidas de esta población. Por lo cual, señalaron, la contribución de la empresa apunta a fortalecer las “raíces” de la identidad cultural mapuche y, en este sentido, expresaron, el MOFIN podría ser una buena herramienta de vinculación forestal.

Dentro de la presentación, se criticó al Estado de Chile y sus Gobiernos. No desconocen encontrarse en medio de un conflicto con los mapuche pero, para tales, el origen de este se remonta a mucho tiempo atrás. Son de la opinión que nunca se había hecho algo a favor de los indígenas y de los campesinos pobres no indígenas de estos territorios y que Mininco está “pagando” el problema de la pobreza rural, haciéndose cargo de un conflicto causado por el

¹¹¹ En aquella oportunidad, se nos indicó que la extensión de las plantaciones forestales de la empresa, se ubicaba en alrededor de 73 comunas en el país, la mayoría de ellas rurales. Con 300.000 Hás. de plantaciones exóticas. Chile, se divide política y administrativamente en 17 regiones, cada una de las cuales, a su vez, está subdividida en provincias y comunas. El total hay 346 comunas a nivel nacional.

Estado¹¹². En razón de lo anterior, están invirtiendo en “conocimientos” para tratar de resolver los conflictos que se han generado en las comunas con plantaciones y producción forestal. Las medidas adoptadas no son por filantropía sino, apuntan, a dar sostenibilidad a la producción empresaria para disminuir los conflictos y recuperar las zonas tomadas (recuperadas) por los mapuche. Según comentaron, por ejemplo, en aquel momento había varios fundos en Lumaco a los que no se podía ingresar.

Mientras sosteníamos la reunión, uno de los ejecutivos recibió un llamado telefónico comunicándole que en la zona de Tirúa Sur (provincia de Arauco, región del Biobío) recién habían entrado tres camiones a un predio de la forestal y habían empezado a cortar los árboles. Al comentarnos esto en la reunión, aprovechamos de preguntar qué estaba sucediendo en Lumaco al respecto, respondiéndonos que habían 4.500 ha tomadas y que ni siquiera podían acercarse a la zona porque no contaban con garantías de seguridad.

Consideran que están atendiendo los problemas propios de la producción, pero que este caso tiene un carácter diferente, incluso que están dispuestos a revisar la situación de los predios cuestionados por los mapuche, por ser Títulos de Merced o tierras usurpadas de forma fraudulenta, como ya han hecho en otras oportunidades¹¹³. En estos momentos se sienten preparados para conversar con los municipios y revisar otras formas de “aportar” al desarrollo local.

La siguiente reunión se realizó en oficinas del municipio de Lumaco¹¹⁴, a la que asistieron el alcalde Manuel Painequeo¹¹⁵, su equipo de profesionales (la mayoría de ellos jóvenes y

¹¹² En esta mención, no se comenta en qué contexto, época, ni bajo qué incentivo se accedió a la compra de predios, ni cuando se inicia la empresa. Solo se señala que ellos fueron pioneros en el área y que empezaron con muy poco patrimonio.

¹¹³ Comentaron que anteriormente (cuando recién se produce la quema de los camiones forestales) no estaban dispuestos a vender los predios ocupados (tomados por mapuche), pero que en este periodo incluso era una materia a revisar.

¹¹⁴ Provincia de Malleco, región de La Araucanía.

¹¹⁵ Manuel Painequeo de profesión cientista político, de militancia socialista, después de varias décadas, es el primer alcalde origen mapuche electo Lumaco. Alcanzó a estar dos periodos. La primera etapa comienza a partir de las elecciones del 2004. Anteriormente, fue alcalde de la comuna Pedro Huircaleo (alrededor de la década del 50). También la comuna tuvo de regidores a José Luis Huilcamán y a Juan Raimán. Desde su punto de vista, la participación mapuche en el gobierno local de Lumaco ya tiene presencia desde la década del '30 (S. xx).

mapuche), un representante de Forestal Mininco (el encargado zonal de Lumaco) y los profesionales de la Universidad del Bío-Bío. En esta oportunidad, la municipalidad presentó una caracterización de la comuna de Lumaco recalcando la situación de pobreza que enfrentaban y el impacto y los daños causados por la actividad forestal que rutinariamente genera Mininco en el territorio. Uno de los principales problemas señalados es la escasez de agua y la erosión de los suelos lo que, según se indican, está avalado por informes técnicos de universidades de la región de La Araucanía.



Fotografía 13 - Visita a zonas donde la erosión del suelo no permite la absorción del agua a napas subterráneas, repercutiendo que los inviernos se generen inundaciones y en verano sequía.

Para el municipio de Lumaco, durante la gestión de Manuel Painequeo, gran parte del problema medioambiental lo ha causado el cultivo y la explotación forestal. En ese sentido, Painequeo es un convencido que la agudización de la crisis del agua la ocasionó el cultivo forestal. En menor medida, su actual alcalde, Alejandro Fuentes, aun cuando también ve en la instalación de las forestales la crisis de esta situación, cree que el problema es compartido también por otros factores, como el cambio climático y la mala utilización de las cuencas hidrográficas que realiza la propia población. Para Mininco, no hay en Chile “estudios objetivos y científicos” que puedan comprobar la acusación que se les hace. Creen que muchos de los cuestionamientos se tratan de prejuicios elaborados por parte de profesionales como sociólogos y antropólogos.

[Al menos en la comuna de Lumaco, y así lo sostiene Esteban Jara, (profesional de la municipalidad de la Unidad de Gestión Ambiental) la escasez de agua y la erosión de los suelos es un problema estructural y sistémico, bastante evidente, y muy

sentido por el conjunto de sus habitantes, que no se ha logrado resolver ni siquiera con la instalación de APR (agua potable rural) y otras medidas que se han tratado de implementar].

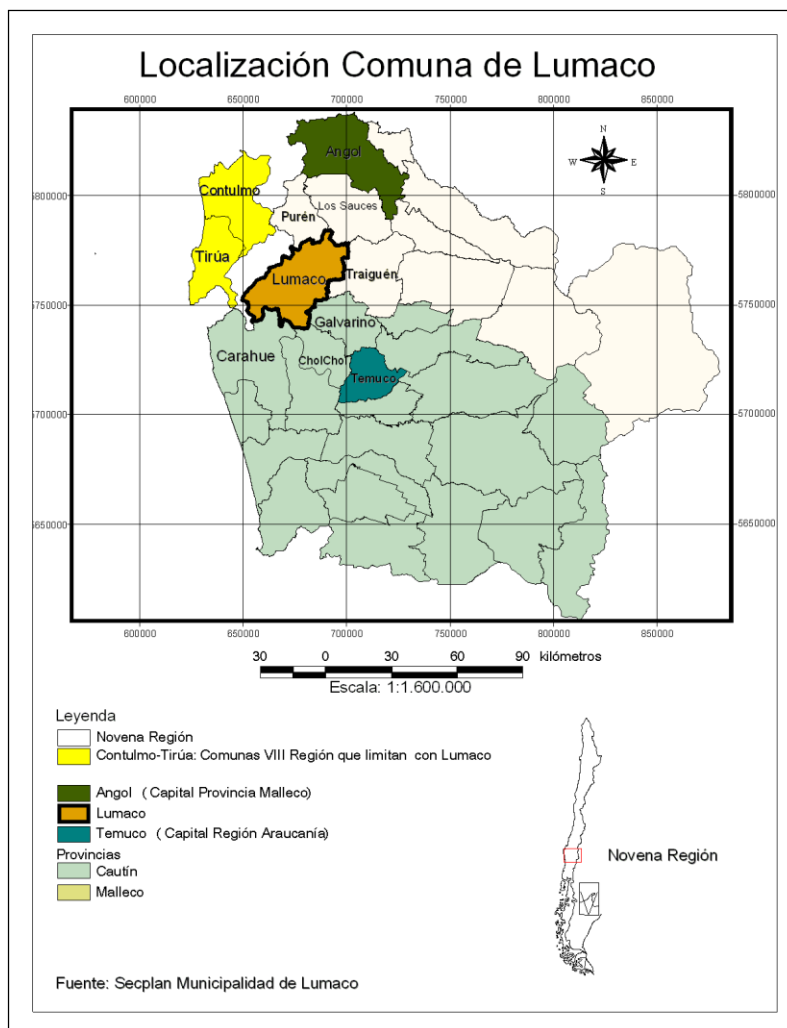
El municipio de Lumaco buscaba, a través de esta instancia, que la empresa se hiciera cargo a lo menos de los perjuicios que la actividad forestal estaba ocasionando en el territorio, pero de manera sostenida e integrada a las soluciones que el gobierno local ya había identificado. Por esta razón, accedió a dialogar con la empresa para poner en común perspectivas sobre la ocupación territorial de la empresa forestal Mininco en la comuna de Lumaco. En esta aproximación, los representantes de Forestal Mininco plantearon su intención de comenzar a generar una nueva manera de gestión pública empresarial más adecuada a la realidad sociocultural local, para disminuir los impactos medioambientales y culturales en los territorios, donde el “otro” es un “vecino campesino, pobre y mapuche”, en un territorio que conjuga, a lo menos con notoriedad, dos visiones de ocupación del espacio: la empresarial y la mapuche nagche¹¹⁶.

Cabe preguntarse, a partir de esta etnografía, ¿a qué responde esta nueva modalidad de vinculación de la empresa forestal? ¿acaso se trata de un reconocimiento del pueblo mapuche?, ¿Es una respuesta a un movimiento social y étnico que puede incidir incluso en la adecuación de la producción? ¿O son cálculos económicos los que están generando un discurso y un accionar en torno a lo étnico como un enfoque de responsabilidad empresarial forestal para Chile?

Esta etnografía buscó contextualizar empíricamente esta problemática, reuniendo datos generales de la comuna, recogiendo información sobre la situación de los habitantes de Lumaco y del desarrollo de la industria forestal. El trabajo se inició como hito a partir de la gestión municipal de Manuel Painequeo (2007), para ir avanzando en el tiempo hasta llegar a conocer la percepción y experiencia de la actual administración de Alejandro Fuentes, en contraposición a la postura de los directivos de la gran empresa Forestal Mininco.

¹¹⁶ Nagche es otras de las identidades territoriales mapuche, que en este caso se refiere al territorio intermedio entre la cordillera de Nahuelbuta y los llanos.

b. Caracterización de la comuna de Lumaco



Mapa 2 - Localización comuna de Lumaco.

Lumaco es una de las treinta y dos comunas que integra la región de La Araucanía. Se ubica en la provincia de Malleco, a 120 kilómetros al noroeste de Temuco, la capital regional. En *mapudungun*, Lumaco quiere decir “agua de luma¹¹⁷”. Posee una topografía bastante accidentada, ondulada, quebrada e irregular, particularmente hacia el sector poniente de la comuna donde limita con la Cordillera de Nahuelbuta y donde hay una gran cantidad de cerros (algunos de los cuales son: El Mirador, Relún, Las Lumas, Canelo, La Herradura, Chilco y Liberia).

¹¹⁷ La luma es un árbol del sur de Chile, parecido al arrayán.

[Manuel Painequeo, ex Alcalde, comenta que en general la provincia de Malleco está muy estigmatizada, por indígenas y no indígenas, como una zona peligrosa, la zona roja del conflicto mapuche. Desde su experiencia como funcionario que recorre todos esos territorios está muy lejos de ser así. Para él se trata de un estereotipo fuertemente influenciado por la imagen que construyen los medios de comunicación de la región y los medios nacionales. Cuestión que compartimos plenamente.]

Habitado ancestralmente por mapuche de denominación identitaria nagche, el actual territorio comunal se construyó en la época republicana y expansionista en torno al fuerte militar que fundó Cornelio Saavedra en 1869. Tras la ocupación militar de La Araucanía, se pobló con colonos chilenos¹¹⁸ (provenientes de la zona central del país) y, posteriormente, por colonos italianos (1904), con quienes y a través de los años se gestaron relaciones productivas y de vecindad, algunas de estas marcadas por situaciones de abuso y discriminación interétnica explícita y solapada, principalmente, hacia la población mapuche. Lo anterior es uno de los aspectos negativos de la convivencia territorial que, desde el año 2005, se intentó revertir con la propuesta del gobierno local del entonces alcalde Manuel Painequeo al buscar resaltar las particularidades del conjunto de habitantes de la comuna y la de sus territorios mediante la instalación de un discurso identitario común, el carácter tricultural de Lumaco.

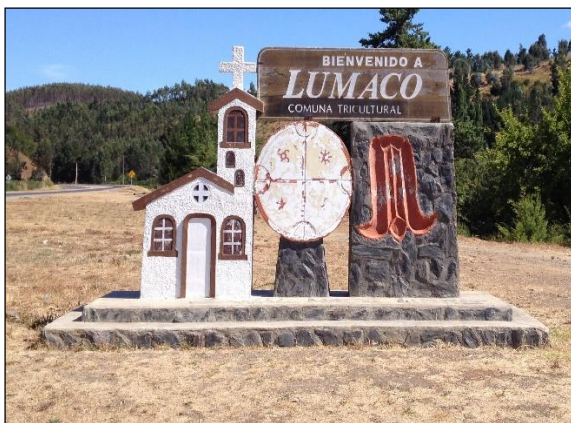
[Don Raúl Rain Huenuche, mapuche nagche del sector Chanco en Lumaco, recuerda la vida que tuvo en la zona junto a su abuelo, don José Rain Antiñir, quien nació el año 1899. Al igual se su mujer, doña Flora del Carmen Cañiupan, sus abuelos y bisabuelos fueron habitantes nagche oriundos de Lumaco.]

Dentro del contexto pluricultural del país, Lumaco es una comuna que posee una población diversa étnica y culturalmente, con tres identidades, (en este caso intencionadas): la mapuche nagche, la población con influencia cultural italiana¹¹⁹, y la población colona chilena. El

¹¹⁸ Alejandro Fuentes, Alcalde de Lumaco, comenta que una vez que llegaron los colonos chilenos a Pichipellahuén, fue la familia Vásquez quien fue a encontrar en carreta a los italianos recién llegados.

¹¹⁹ A principios de s. XX, se integran al actual territorio de Lumaco colonos italianos provenientes de la provincia de Módel, región de la Emilia Romagna, para trabajar las tierras que bordean la cordillera de Nahuelbuta y sus alrededores.

gobierno local buscaba la distinción respecto a otras comunas, la disminución de la discriminación mediante el desarrollo de proyectos articuladores y el uso de una iconografía y propuesta de desarrollo que resaltaba la triculturalidad como un valor singular del lugar.



Fotografía 14 - Iconografía municipal representativa de la comuna. Se destacan símbolos de las tres culturas predominantes en la comuna.

Lumaco posee una población de 9.548 habitantes (2017). El año 2015, la comuna poseía 11.405 habitantes (hoy el 16 % menos de población). La migración, principalmente femenina, y la descampenización son hechos evidentes en Lumaco que se asocian a la falta de oportunidades laborales, la erosión del suelo, la compra de tierras de CONADI a otras comunas de la región¹²⁰ y las secuelas de la impronta forestal por la insostenibilidad de la actividad económica de autosubsistencia por la falta del agua. La extensión comunal es de 111.900 ha, siendo la densidad poblacional de 8,53 habitantes por km².

¹²⁰ Esteban Jara, funcionario del municipio comenta que CONADI ha adquirido predios para mapuche en varias comunas fuera de Lumaco, como Victoria, Lonquimay, Padre de las Casas y Ercilla.

Tabla 8: Población total Censo 2015 y Censo 2017

Unidad Territorial	Censo 2002	Censo 2017	Variación (%)
Comuna de Lumaco	11.405	9.548	-16,28
Región de La Araucanía	869.535	957.224	10,08
País	15.116.435	17.574.003	16,26

Fuente: Censos de Población y Vivienda 2002 y 2017, INE.

El 67% de la población de Lumaco vive en los sectores rurales y el 33% restante en el sector urbano¹²¹. Los centros poblados de la comuna son: el pueblo de Lumaco, donde se encuentra la sede de gobierno local; Capitán Pastene distante a 12 km. al oeste de Lumaco y ubicado a los pies de la cordillera de Nahuelbuta; y, finalmente, Pichi Pellahuén situado a 34 km. al sur de Lumaco y que se identifica como una villa con avanzado nivel de urbanización. De los tres poblados, Lumaco siendo sede de gobierno local y posee una infraestructura pública notoriamente más moderna, con un liceo, un centro de salud y un estadio, entre otros equipamientos más. Pero las viviendas en general son pequeñas, sobre todo de madera, y aparentemente las familias poseen un nivel socioeconómico bajo. En Lumaco habitan mayoritariamente mapuche y chilenos. En Capitán Pastene, en cambio, aun cuando también posee infraestructura pública moderna, predomina una arquitectura de influencia italiana. En esta localidad, además se ha desarrollado, especialmente en los últimos diez años, un encadenamiento productivo, gastronómico y turístico orientado a este sector, complementado con otros activos identitarios mapuche nagche y de chilenos criollos que se han comenzado a visibilizar. Pichipellahuén, por su parte, es un sector bien distante de los otros centros, habitado principalmente por chilenos y unas pocas familias descendientes de colonos alemanes, quienes se han dedicado a la producción de carbón.

¹²¹ Censo nacional de 2002.



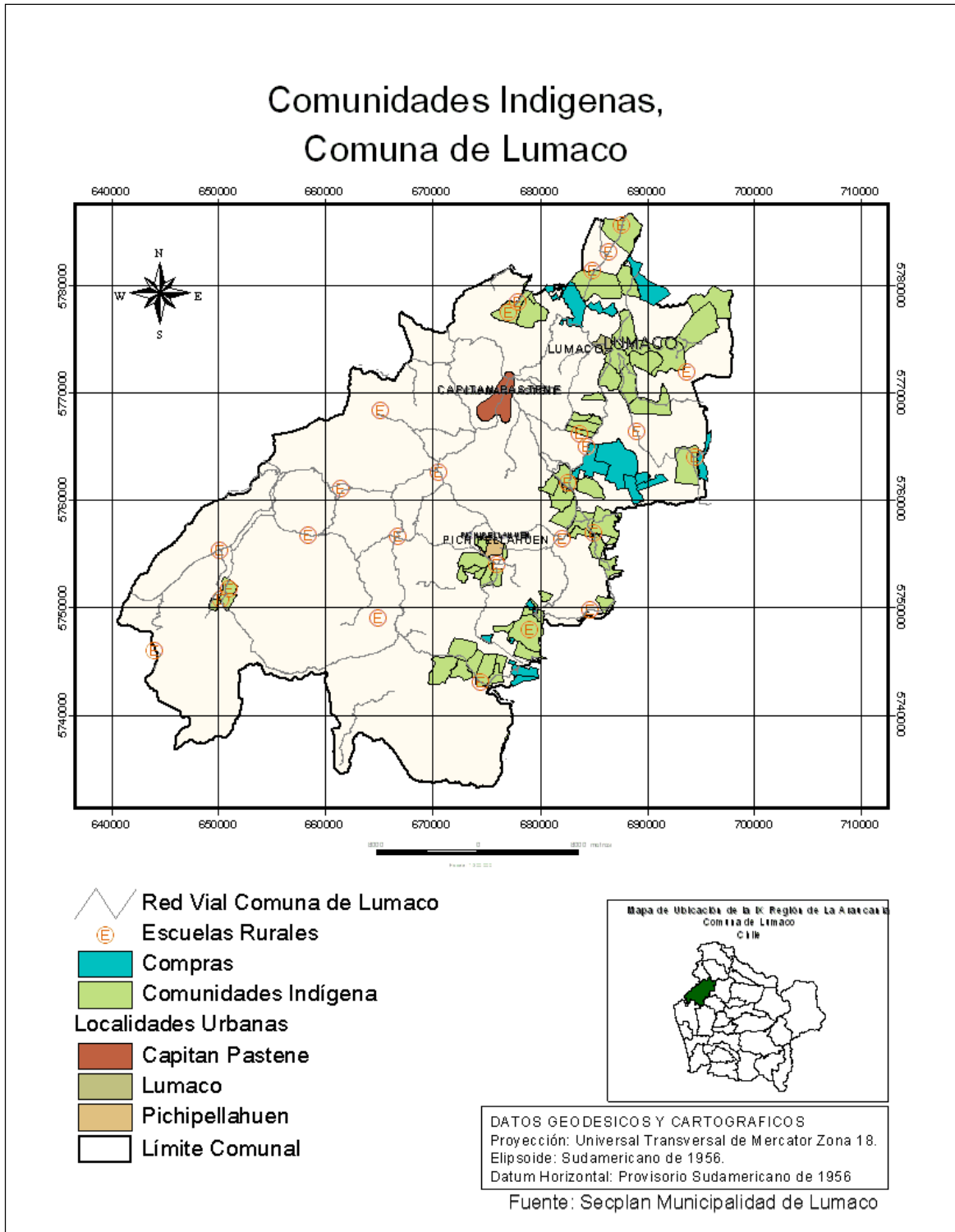
Fotografía 15 - Lumaco, Capitán Pastene y Pichipellahuén.

En términos de la administración local, la comuna fue subdividida en el primer mandato de Painequeo en siete zonas con los nombres de la toponimia local y las características de la población. Estos serían: Agua de Luma (Lumaco), Puel Mapu (oriente en la cultura mapuche), Nahuelbuta (cordillera de la costa), Cuna Tricultural, Los Copihues (flor nacional de Chile), Lof Cayu (espacio territorial de una familia extensa mapuche) y Lafkenche (identidad territorial mapuche de la zona de mar, ríos, lagos).

La información que arroja la ficha de caracterización socioeconómica (Casen) para los años 2015 y 2017 señala que el nivel de pobreza multidimensional aumentó un 17,5% respecto del año 2015, siendo la del año 2017 de 52,8%. Al comparar estos datos con los de la provincia de Malleco, Lumaco presenta una pobreza mayor, de 21,7% respecto de la provincial. Del total de la población comunal, el 46,29% declara ser indígena, es decir 4.351 personas, mientras que 5.048 se declaró no indígena (Censo, 2017).

Lumaco tiene actualmente 85 comunidades indígenas constituidas y reconocidas por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena-CONADI, (según establece la Ley Indígena N° 19.253, año 1993). Desde el año 2007 al 2015, se han constituido 22 nuevas comunidades. Del total de comunidades indígenas, cincuenta y uno son originarias de Títulos de Merced (o reducciones, asignadas a los “caciques” post ocupación y despojo territorial chileno). Las otras comunidades se constituyeron tras otros procesos de asignación de tierras. Territorialmente, la población indígena ocupa el 11% de la superficie comunal y se concentra en el sector oriente de la comuna.

[El Alcalde de Lumaco, Sr. Alejandro Fuentes, señala que actualmente las comunidades indígenas se pueden organizar con menos personas, se inscriben y luego se van de la comuna o se trasladan a otros sectores de la misma. En su opinión, no es que la gente quiera irse, porque ellos quisieran seguir manteniendo los predios en Lumaco. Muchas veces sucede, que se dividen las comunidades en dos partes para la asignación de tierras, unas quedando dentro de Lumaco y otras fuera. Todo lo cual afecta en la postulación de proyectos. Cree que esta modalidad soluciona un problema, pero genera otro].

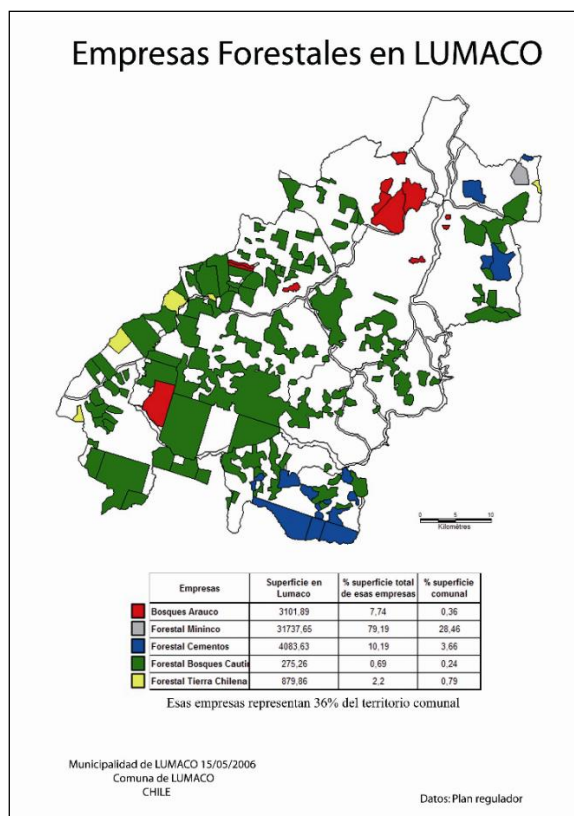


Mapa 3 - Comunidades indígenas de Lumaco.

La superficie comunal de Lumaco tiene tres usos predominantes: un área de bosque que ocupa un 60,48% del total; un área de praderas y matorrales (16,07%), y, por último, un área de uso agrícola (23,21%) (SUBDERE 2003). Según la información del Censo Agropecuario (2007), la superficie de explotaciones silvo agropecuarias es 37,92%, y 62,08% del territorio comunal es de superficie forestal (64.953,42 ha). Esta última, en su mayoría está ocupada por la empresa Forestal Mininco.



Fotografía 16 - Sectores rurales de la comuna de Lumaco.



Mapa 4 - Empresas Forestales en Lumaco.

El gobierno comunal de Lumaco está representado en la actualidad por el Sr. Alejandro Fuentes Inostroza (ex demócrata cristiano, actualmente independiente). Como se ha señalado, el foco de atención de la etnografía parte en el periodo de gobierno local del Sr. Manuel Painequeo Tragnolao¹²², por ser el momento en el que se establece el vínculo de colaboración con la empresa Forestal Mininco. Manuel Painequeo fue electo por primera vez el año 2005, presentándose como candidato del Partido Socialista, dentro del pacto Concertación de Partidos por la Democracia.

¹²² La elección del nuevo alcalde mapuche en Lumaco se contextualiza en el escenario de la re-emergencia indígena de las últimas décadas en el país, con el progresivo aumento de presencia mapuche e indígena en los cargos por elección de los municipios. Otros casos que podrían presentar similares características son: En la región del Biobío, Adolfo Millabur en Tirúa, Felix Vita Manquipi y Nivaldo Piñaleo de Alto Biobío; En la región de La Araucanía, Juan Carlos Reinao Marilao en Renaico, Abel Paine filo Barriga de Currarehue, Domingo Ñancupil, Ricardo Tripainao y Juan Paillafil de Pto. Saavedra, Luis Huirilef Barra de Cholchol y Francisco Huenchumilla en Temuco (ahora actual intendente). Para Claudio Espinoza, el actual alcalde de Tirúa, Adolfo Millabur, quien fuera electo por primera vez el año 1996, ha generado una notable influencia etnopolítica en el devenir de los gobiernos locales indígena a fines de s. XX. Ver interesante estudio del autor citado en (Espinoza, C. 2014).

En general, la el concejo municipal ha estado integrado por representantes de las diferentes identidades étnicas y culturales del territorio, mapuche: descendientes de colonos italianos y chilenos mestizos¹²³.



Fotografía 17 - Propaganda candidato Manuel Painequeo, en un muro de la ciudad de Lumaco.

c. Relaciones interétnicas en el Lumaco tricultural

Manuel Painequeo instaló en su gobierno el sello de la “triculturalidad” que estuvo representado, como ya se ha señalado, por la presencia de colonos chilenos, italianos y mapuche. A diferencia de otros municipios gobernados también por alcaldes mapuche, Painequeo rescata la diversidad cultural del territorio, el reconocimiento del pueblo mapuche y el realce de las potencialidades que ve en las identidades locales predominantes¹²⁴. Además, esto es una manera de abordar un problema histórico de convivencia interétnica que ha tenido evidentes manifestaciones de discriminación y abusos de diverso tipo y que desde décadas se arrastraba en la comuna, sin que se tomasen antes medidas de inclusión y propuestas de desarrollo conjunto.

¹²³ Por ejemplo, durante el periodo de alcaldía de Manuel Painequeo (2005-2008), los concejales electos fueron: Silvio Leonelli Lobos (UDI-INDP), Radomiro Flores Fernández (UDI-INDP), Agustín Lagos Cartes (UDI-INDP), Gabriel Belmar Ballotta (RN-INDP), Alejandro Fuentes Inostroza (DC), Eduardo Sebastián Callupe Raín (PS).

¹²⁴ Es menester señalar que en Lumaco, son mencionadas también otras identidades colectivas, como la de los inmigrantes alemanes y la de los árabes o turcos.

“Acuñamos el concepto de la triculturalidad en el primer momento de la alcaldía porque entendíamos que una sociedad que esconde sus raíces, sus valores, o donde no hay un diálogo entre ellas, es difícil que podamos avanzar en materia de desarrollo. Si cada cual va por su propia ruta sin dialogar con sus vecinos, con quienes se cohabita un mismo territorio.

Resulta que históricamente había una situación tensa en Lumaco. Llega primero el Estado con gente que viene de la zona central (Chillán), mucha gente a Pichipellahuén; en 1904-1905 llega la colonia italiana y de ahí se produce un fenómeno de mayor acentuación de discriminación social y racial. Al llegar a la alcaldía, la pretensión era la de limar esas asperezas, que muchas veces son solapadas (...) Inicialmente está este buen trato, pero cuando está la reunión entre ellos aparecen. “Estos chilenitos, tal por cual”, “estos indios, tal por cual”, que “son ignorantes, que no tienen inteligencia de nada”.

Se aprueba esa triculturalidad para darse conocer hacia afuera que tienen esa particularidad, colocarlo en escena” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

“Lumaco, es una comuna muy linda, pero con grandes problemas que han tenido relación a cómo se ha gestado la vinculación entre los chilenos, italianos y mapuche. Tres culturas que no han tenido buena relación, pero que comienza a cambiar con Manuel Painequeo, quien tenía conocimiento por sus estudios y experiencia.

Ahora Lumaco es una comuna que trabaja desde la hermandad. Tiene el sello de Manuel, que se traduce en el reconocimiento del pueblo mapuche, en un impulso de desarrollo y en el encuentro cultural.

Manuel trabaja fuertemente con el reconocimiento del pueblo mapuche. Él decía que era el alcalde mapuche de la comuna de Lumaco. Así empiezan a reconocerse. El 50% de los colegios rurales tiene un profesor que es bilingüe. La cultura mapuche está muy viva en Lumaco. Hay muchas *pu machi*, se hacen *guillatunes*, la gente habla el *mapudungun*” [Entrevista: Gloria Callupe, trabajadora social, oriunda de Lumaco].

“En el PLADECO (Plan de Desarrollo Comunal) intentamos que todas las localidades fueran identificadas con su territorio y su particularidad..., que formaron parte de la estructura de trabajo municipal para poder focalizar mejor los recursos y ser más eficientes en el desempeño de la municipalidad” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

Con el tiempo, el sello tricultural se vio reflejado en la aparición de muchas actividades comerciales, gastronómicas y turismo étnico cultural. La gastronomía italiana se ha convertido en un atractivo de Capitán Pastene, donde vive mayormente la población de descendientes italianos, los que han instalado restaurantes, cabañas y locales de venta de productos gastronómicos que estos elaboran, como las patas de jamón con merkén (ají mapuche

ahumado) y la harina tostada. Esto no es de sorprender si consideramos que la convivencia mapuche-italiana-chilena, se remonta a más de un siglo de presencia.



Fotografía 18 - Mural de la triculturalidad de la comuna de Lumaco. Frontis de un gimnasio de la ciudad de Capitán Pastene.

“Es una comuna que visiblemente tiene esos problemas y están los hermanos mapuche, chilenos e italianos. Si estamos conscientes de ese problema hay que hacer alguna acción que nos permita acercarnos entre los habitantes y que la municipalidad pueda tener una política que pudiera generar espacios de acercamiento” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco]

“La política que se venía trabajando era la de fortalecer las tres culturas. Estamos porque las tres culturas crezcan. Capitán Pastene avanzó en 14 años, y lo que se quiere hacer ahora es que Lumaco se desarrolle (...), instalar un museo de la cultura viva en Lumaco, con la cultura mapuche. Para esto se requiere capacitar y obtener fondos. Desarrollar un plan turístico integrado, vivo y con un relato. Izar las tres banderas, respetar las tres culturas. La región de La Araucanía es multicultural y Lumaco tiene tres culturas que marcan la diferencia” [Entrevista: Alcalde Alejandro Fuentes].

“Mostrar la historia, como que aquí se dio una de las batallas más importantes que dio el pueblo mapuche. La batalla de Curalaba, se dio acá, al lado del río Lumaco (...) Se deben replicar los hitos de este tipo” [Entrevista: Esteban Jara, funcionario Secplan y Unidad de Gestión Ambiental].

“Aún existe la discriminación solapada, pero al menos quedó en evidencia de acercar a estas partes que no conversaban en un plano más formal. Siempre conversaban en la informalidad. Mientras que, si la política es comunal, se plantean proyectos con identidades, con las particularidades de sus habitantes. Y eso va dejando un ejemplo en los jóvenes de un poco más de respeto. Ahora

los símbolos están presentes en todo evento más formal” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde de Lumaco].

“Yo visualizo que hay un cambio con Manuel. El pueblo mapuche estaba muy orgulloso, que hay un hermano nuestro, uno de los nuestros. Lo mismo sucede con los italianos: lo reconocen como figura política” [Entrevista: Gloria Callupe, trabajadora social, oriunda de Lumaco].

Las relaciones interétnicas en Lumaco están marcadas por una aparente mejor convivencia. Esto no quiere decir que la discriminación disminuya: está muy presente en los relatos sobre la comuna, que se plantean desde miradas cruzadas de lo que sucede y por qué sucede. En alguna medida, se responsabiliza principalmente a los italianos de ser discriminadores y de aprovecharse de los mapuche, en las alianzas de trabajo productivo que se establecen a través del sistema de mediería, en el que la distribución de las ganancias era muy dispareja.

“Los descendientes de italianos, ellos discriminan a los chilenos y a los mapuche también, pero más directamente a los chilenos, porque siempre se han considerado como superiores intelectualmente y los demás solo sirven como mano de obra y que ellos son los creativos y los que tienen iniciativa y que han avanzado. Y los chilenos criollos discriminan al mapuche en la escuela o cuando uno va a la ciudad lo escucha.

Con relación a los mapuche hubo un aprovechamiento, un abuso de parte de los primeros colonos y luego de los descendientes. La cosmovisión es distinta porque para los mapuche es un espacio que tenemos que utilizar porque es para todos, mientras que en la lógica de ellos es acaparar.

Ellos inicialmente tienen un muy buen trato, que son socios, pero su forma interna de trabajo es de utilizar al mapuche, porque los mapuche no tienen el interés de acaparar más” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

“Empezaron a traerle trago, vino, en 1939, en la división de las tierras” [Entrevista: Raúl Raín, Ciudadano mapuche de Lumaco].

“Así fue que pidieron muchas veces prestado una cantidad de espacio para cuidar a sus animales, en mediería. De esa forma entraron y finalmente, en el largo tiempo, los abuelos fallecieron. Ellos o sus hijos se iban quedando con las tierras apelando al uso de 15 o 20 años (...) Son de nosotros. Siempre fueron robando, pero entrando con una metodología distinta, entrando como mediero, como amigos llegaron a muchos lugares, quedándose con las tierras de los mapuche” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

Considerando estos relatos, se entrevé que las relaciones productivas entre mapuche y colonos italianos se daban sistemáticamente en el sector rural, generándose intercambios y préstamos culturales entre ambos grupos. Como la introducción en las familias mapuche de producción de patas de jamón ahumado, siendo esta una preparación típica de los descendientes italianos en Capitán Pastene. Lo que no quiere decir que se disipen las fronteras interétnicas por el hecho de ser “socios” en el cultivo de la tierra o la producción de ganado.

“Los gringos empezaron y mi padre aprendió a preparar chanco ahumado, chicharrón, queso, paté. Trabajaron con una «colonia», con los vecinos, con los italianos. Con los chilenos, nunca trabajamos, como ellos no tenían bueyes. El chileno andaba como uno, no tenían recursos. Los italianos tenían recursos, eran más inteligentes para trabajar. Si tenían oveja, trabajaban a media con uno. Y así les empezó a ir mejor a los italianos. No a todos eso sí, a algunos de ellos. Los nuevos de ahora tienen más plata que los viejos de antes. Casi todos los mapuche trabajan con los italianos. Eran buenos patrones, como patrón. Ellos tuvieron más tierras para criar” [Entrevista: Raúl Raín, Ciudadano mapuche de Lumaco].

La escuela es uno de los espacios de manifestación de la discriminación, principalmente, proveniente de los estudiantes más que de los profesores hacia los otros compañeros mapuche. Se les atribuía los típicos prejuicios y estereotipos asociados a la flojera, suciedad y borrachera. Para Gloria Callupe, ese tipo de comentarios, que ella misma dice haber sufrido varias veces, reflejaba más bien la visión que las familias de los estudiantes tenían hacia los mapuche, de la cual considera, en parte, se fue construyendo por el mal comportamiento que algunos mapuche tenían los días de pago. La discriminación manifiesta se daba por ser indígena, vivir en un sector rural y también por ser pobre.

[Más o menos respondía a la siguiente imagen: tomar la locomoción colectiva muy temprano por la mañana para ir al pueblo de Lumaco a recibir los recursos (subsidios) que una vez al mes entrega el Estado (pensión de vejez, alimentación, invalidez, etc.). Se aprovecha el viaje para comprar en el pueblo, y en las ferias que se instalan esos días, las mercaderías o las “faltas del mes”. Algunas personas también compraban alcohol o bebían en las cantinas de la ciudad, varios de los cuales se emborrachaban, al punto de perder la locomoción colectiva que los llevaba de regreso a sus hogares. En ese periodo, señala Gloria Callupe, la locomoción interurbana solo

pasaba dos veces al día por los sectores rurales. En general, se quedaban dormidos en cualquier parte de la ciudad, exponiéndose a robos, burlas y otro tipo de vejaciones.]

“Los pocos descendientes de italianos que había en el liceo te miraban un poco en menos porque ellos, como tenían más recursos, se iban a estudiar a Traiguén” [Entrevista: Gloria Callupe, ciudadana mapuche de Lumaco].

“Hoy la discriminación no está tan marcada, la lucha es más común por el acceso a los servicios” [Entrevista: Alejandro Fuentes, alcalde de Lumaco].

La muerte en Lumaco es un momento de encuentro social. Los vecinos del sector del difunto acuden al cementerio o *eltuwe*, al que asiste no solo la familia nuclear del difunto sino la familia extensa que viene de otros lugares. Las diferencias étnicas se evidencian claramente por distinciones fenotípicas, rasgos diacríticos asociados al vestuario, el lenguaje y el *adz*¹²⁵ mapuche. Como lo que sucedió en el caso de la muerte de un anciano mapuche del sector Chanco¹²⁶, ubicado en el área de la cuna tricultural. En esta ocasión, por ser un difunto mapuche, la mayoría de los presentes pertenecían a este grupo étnico, pero también había colonos italianos y en menor medida colonos chilenos. Las mujeres mapuche, muy bien arregladas, iban vestidas a la usanza tradicional, portando flores y paquetes con alimentos de todo tipo para compartir con sus familias y vecinos una vez que finalizara, literalmente, el entierro. Físicamente, y en especial en la zona nagche, la población mapuche es baja de estatura, si se compara con los colonos italianos y los chilenos. Más allá de lo anterior, lo singular del evento es como todos comparten el rito funerario.

Llega el féretro, la fosa estaba lista, los hombres bajan al difunto y luego lo tapan, turnándose para cubrir la sepultura. Rápidamente colocan una cruz de madera sobre la tierra y se depositan las flores. Es un encuentro en que los parientes más lejanos se reúnen, se ponen al día, comparten la comida y pronto se van. En ese espacio, lo común prevalece por sobre las diferencias étnicas manifiestas. Al respecto, comenta Gloria Callupe que el portón de reja del cementerio fue donado por el Sr. Leonelli (con quien su abuelo trabaja en mediería) y que su deseo era que al momento de morir fuese enterrado en ese mismo lugar, junto a sus vecinos.

¹²⁵ Adz: forma y la diferencia de cada una de las personas de acuerdo a cada territorio del wallmapu. Traducción de kimche Pascual Levi Curriao.

¹²⁶ Esta comunidad está compuesta por tres reducciones: Cayumán, Chanco Nahuelpán y Levimán.



Fotografía 19 - Cementerio rural, sector Chanco.

Pero la distinción no desaparece y se acentúa cuando se habla de la presencia forestal en la comuna porque, dentro del encadenamiento productivo de la gran industria forestal, en la cima se ubica la gran empresa forestal Mininco y, desde ahí hacia abajo, medianas y pequeñas empresas asociadas a la subcontratación de mano de obra temporal para el trabajo en las plantaciones y el traslado de los árboles cosechados. En esta última actividad se reconoce a personas que son parte de las familias de colonos italianos y chilenos que prestan servicios a Mininco, trasladando los trozos a aserraderos de las instalaciones procesadoras de maderas o plantas industriales, produciendo un conjunto de perjuicios que alteran la vida de los habitantes, poniendo en riesgo la seguridad de las personas, dañando la infraestructura vial y perturbando la tranquilidad por el continuo tránsito de inmensos camiones madereros.



Fotografía 20 - Camión forestal típico. Transporte de trozos hacia las plantas procesadoras de maderas.

“Demostrado está que hay un grupo de italianos que es una elite, que tienen bastante poder económico. Que es heredado por sus abuelos o sus padres” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

“Acá una familia de italianos tiene una empresa, la otra es la familia de chilenos, los Cartes. Son transportistas que prestan servicios a la forestal Mininco. Estas personas son bastante cercanas, dan trabajo acá. Los daños colaterales los produce más la empresa del rubro. Son buenas personas. Tienen a más de 400 trabajadores, que trabajan en las faenas forestales, conductores, motosierristas, en el raleo, en predios forestales y de ellos también. Son pequeños propietarios” [Entrevista: Alejandro Fuentes, Alcalde de Lumaco].

La triculturalidad en Lumaco es un proyecto de construcción de la identidad comunal adosado a una propuesta de desarrollo local inclusivo que busca atender las diferencias interétnicas y las vivencias históricas, y que tiende ir más allá de la desigualdad social que se produjo por los abusos cometidos y las actividades económicas que actualmente se desarrollan, sean estas o no vinculadas a la actividad forestal.

d. Conflicto forestal en la comuna de Lumaco y patrimonio de Mininco

Cuando se aplicó la política de Estado de apropiación del territorio mapuche, la sociedad mapuche de los siglos XVIII y XIX mantenía una solvente economía ganadera que se vio afectada por las incesantes irrupciones militares de fines de siglo XIX. La pobreza y posterior marginalidad se manifestó con la reducción del pueblo indígena a paños de tierra desproporcionadamente más pequeños con relación a la utilización del espacio territorial y ecológico que este pueblo mantenía¹²⁷.

“...al cacique le entregaron 102 hectáreas, Bartolo Nahuelpan recibe las tierras. Había 23 padres de familias. Fue como en 1939. De ahí para adelante, se entrega esa tierra al cacique” [Entrevista: Raúl Raín, ciudadano mapuche de Lumaco].

¹²⁷ “En 1885 fueron entregadas 356 hectáreas a Juan Cañuleo Pinoleo y otras 40 personas; así como 180 hectáreas en 1905 a Pedro Winka Pinoleo y otras 26 personas. En el primer caso, el promedio hectárea persona correspondió a 8.9; y en el segundo a 6.9. Actualmente, y dado la natural expansión demográfica de los mapuche de Lumaco así como la reubicación de población mapuche que perdió sus tierras en otros procesos expropiatorios (reubicación en la reducción Pichiloncoyan), el promedio de hectáreas por persona ha decrecido a 3.5 en las reducciones mencionadas”, Marimán J. (1998).

José Marimán (1998) señala que, con el proceso reduccional, en Lumaco se entregaron tierras que:

“Correspondieron a estribaciones de la cordillera del Nawelbuta (cerros), ellas debieron ser taladas y limpiadas para habilitar campos de cultivo. La tala del bosque nativo se incrementó según la necesidad de nuevos espacios para cultivo, así como debido a la fundación de nuevas familias con necesidad de tierra y fuentes energéticas (leña). Desde entonces y por casi un siglo la combinación de factores: uso constante e intensivo del recurso suelo para la producción de alimentos y el lavado del suelo por las lluvias, ha terminado agotando a las mismas y haciéndolas improductivas. Al haber sido prácticamente eliminada la vegetación natural, la retención de la capa orgánica de esas tierras (suelo) se ha visto desfavorecido. Con ello, la agricultura de subsistencia y la crianza de animales menores han ido colapsando” (Marimán, J. 1998).

Lo anterior, es un origen claro de la erosión y la sobre forestación que actualmente sufre este territorio de población nagche. Además, señala Marimán, que desde la década de 1970:

“Los fundos alrededor de esas reducciones (cuando no los mismos mapuche durante la reforma agraria) han incorporado plantaciones masivas de pino, que han terminado secando los pequeños arroyos. El pino, además, consume el agua subterránea, por lo que las reducciones han quedado desprovistas de agua. Consecuentemente, en la actualidad las 3.5 hectáreas en promedio por persona, no significan nada ni aportan mucho a la producción de alimentos para una familia mapuche en Lumaco. Dado que la erosión de los suelos ha sido catalogada como severa en esas reducciones mapuche, se estima que en promedio solo 10% de las 3.5 hectáreas por persona, son útiles de alguna forma. Las familias mapuche están sobreviviendo en una situación difícil y crítica” (Ídem).

Esta situación estuvo motivada por el daño ecológico que se inicia, el aumento de las familias en aquella época y la consecuente crisis de la economía de autosubsistencia.

“Cuando empezaron a haber familias se achicó la comunidad. La vida era muy triste, no se tenía tierra. Mi abuelo tuvo siete hectáreas de tierra y después tuvo más hijos. Él tenía que salir a trabajar de obrero, al día. En ese tiempo la tierra ya era toda fiscal. Después vinieron las divisiones, pero 80-100 hectáreas, pero de pura montaña. Llegaron las colonias italianas, luego se formó el fundo del alemán, eran unas siete mil hectáreas, hasta cuando en 1966 hubo pelea con las fuerzas armadas y carabineros para que nos

entregaran el fundo, pero un diputado de Concepción nos ayudaba. Más de doscientas personas fuimos, entre chicos, mujeres y guaguas. Las mujeres también trabajaban, llegaron a tomarse el fundo” [Entrevista: Raúl Raín, ciudadano mapuche de Lumaco].



Fotografía 21 - C. I. de José Antiñir, inscrito en 1899. Abuelo de don Raúl Raín Huenuche.

“El año 1968 se entrega definitivamente el fundo. Luego entró INDAP [Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario] y se formó la cooperativa. Funcionaba bien, había harto trabajo, predios sembrados, tres tractores equipados, dados por el Estado. Una máquina cosechera, fardería, chanchería, vacuno, cosecha, artesanía de telar, huerta lisa. Las mujeres hacían urdididos y chombas, artesanía a telar.

Aquí se sembraba trigo, avena, cebada. Ahora la semilla se terminó. Las máquinas trilladoras están escasas, máquinas trilladoras no hay. Hay pedacitos de tierras plantados, es poca la gente que trabaja aquí la agricultura.

La misma cooperativa plantaba pinos. Estas tierras no eran parejas. Otras tierras eran bien para la siembra. En ese tiempo ya empezaron a plantar varias instituciones, Cautín, la CORA (Corporación de Reforma Agraria).

Ese año cuando se pelea la cooperativa a mi padre le tocó algo de setenta hectáreas. De ahí tengo como diez ha. Pero están como reserva, porque CONAF (Corporación Nacional Forestal) no permitió que se forestara y se quedó como reserva.

De la casa se salía a trabajar a las cinco de la mañana con echona, no había locomoción, pero a veces pasaba un tren chico hasta Ranquilco. Todos trabajábamos juntos. De regreso nuevamente a pie. Nos demorábamos tres horas a la ida y tres a la vuelta.

La cooperativa aguantó hasta el golpe de Estado, luego la intervinieron, el Estado se llevó todo, donde estábamos unas 100 personas trabajando.

Después entró la empresa grande, de ahí jodieron todos, las empresas empezaron a comprar tierras fiscales, en Pellahuén había un lote de tierra

fiscal, los mismos ricos de aquí, Juan Balocchi¹²⁸ tenía más de 8 mil hectáreas. Yo también anduve con mi abuelo trabajando en ese fundo¹²⁹.

Ahora ese fundo lo compró la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena” [Entrevista: Raúl Raín, ciudadano mapuche de Lumaco].

Además de los problemas originados por la mala calidad de las tierras y la temprana explotación forestal en Lumaco, se suma un conflicto de carácter político, que según Jacques Cholchol, ex Ministro de Agricultura de Allende, se produce con posterioridad a la reforma agraria, cuando ya en la dictadura militar y tras el impulso de la contrarreforma, “las 300 mil Hás. que se les había entregado a las comunidades como reparación histórica fueron usurpadas y sacadas a remate bajo operaciones fraudulentas y las compañías forestales las compraron a precios muy bajos” (Mella, 2001, p. 172).

“Esto partió mal en su génesis con la norma 701 que le permite a las forestales comprar en su momento, fue el oro verde para la zona. Algunos vendieron, otros se vieron en la obligación de vender, la plata les duró un par de años. Luego se compraron un terreno en la parte urbana y después se quedaron sin un espacio para trabajar. Por otro lado, se estaba acostumbrado a una vida de crianza de animales, de cerdos, gallinas y eso no lo tienen en el pueblo, transformándose en una pobreza urbana que luego llega al municipio” [Entrevista: Alejandro Fuentes, Alcalde de Lumaco].

“... las plantaciones empezaron del ‘70 en adelante...” [Entrevista: Raúl Raín, Ciudadano mapuche de Lumaco].

“...nosotros venimos al territorio, lo tomamos, plantamos especies exóticas que ya les complican, donde ellos tenían bosques antes, donde había superficies donde ellos vivieron, convivieron con el colono original, el colono aprendió finalmente y nosotros ahora somos sus vecinos, entonces somos vecinos, vuelvo a decir, ricos dentro de tanta pobreza, y eso genera violencia” [Entrevista: Francisco Rebeco, Profesional de Forestal Mininco].

Esta situación estuvo acompañada de un incesante hostigamiento por el gobierno militar para cerrar, rematar y subdividir las tierras de la cooperativa¹³⁰. La emblemática “Cooperativa de

¹²⁸ En el libro, La Reforma agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975, de los autores, Correa, M; Molina, R. y Yáñez, N., aparece el registro del fundo de Juan Balocchi Verdardi en Lumaco, limitando con Traiguén.

¹²⁹ Se demoraban cerca de 12 horas a pie para ir a trabajar al fundo de mediero. En invierno sobre todo era muy difícil ir.

¹³⁰ Esta cooperativa se había constituido legalmente desde el año 1968. El año 1976 se anunció la venta de los fundos Pilin Mapu, Divulco y Reñico, fondos de la cooperativa. Los habitantes mapuche de la

Lautaro, Limitada de Lumaco”¹³¹, contaba con una propiedad de 5.500 Hás. y una importante producción agropecuaria, por lo que fue defendida en tres oportunidades en los tribunales y las notarías públicas para impedir el remate de los fundos Hueico y San Gerardo (años 1982, 1983 y 1984), pero el resultado final fue en vano.

“En 1973, el Estado formó el sueldo mínimo y permitía trabajar. Así se pasaron los años. Ahora no hay cooperativa” [Entrevista: Raúl Raín, ciudadano mapuche de Lumaco].

La compleja realidad económica y medioambiental que sufren intensamente las familias mapuche de Lumaco, se incrementó con la instalación de las plantaciones forestales en el territorio, afectando un conjunto de dimensiones sociales y culturales para los mapuche y los demás habitantes del territorio. Este escenario fue incubando un conflicto intercultural de mayores proporciones que comenzó a percibirse mediáticamente desde el año 1990, pero que revienta el año 1997 con la quema, por primera vez en Chile, de tres camiones forestales en Lumaco (Mella, 2001).

El año 1989 comienzan a originarse en el país las primeras recuperaciones de tierras mapuche a empresas forestales, y en menor medida, a propiedades particulares. En Lumaco concretamente, se reactivaron estas ocupaciones, “participando cerca de 500 personas de las comunidades Collinque, Quetrahue, Reñico, Pantano, Tomén, Laguna Guindo Grande y la comunidad de Catrio Ñancul del sector de Huatripio. En este hecho detuvieron a Federico Carilao, Hernán Millamán, Alfonso Reimán y Caferino Huenchunir” (Mella, 2001, p. 173).

El año 1991, el Estado de Chile recupera a través de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) el fundo Hueico de la Cooperativa Lumaco¹³². Luego pasan varios años

zona, iniciaron movilizaciones desde entonces hasta aproximadamente 1986 para impedir la liquidación de estos fundos.

¹³¹ “Desde su formación, los socios de la Cooperativa, lograron en base a su propio trabajo cooperativo un sin número de adelantos, como: Animales vacunos y de crianza, maquinarias e implementos agrícolas, insumos y mercaderías; además de herramientas varias. El esfuerzo de este trabajo llegó a tal grado de desarrollo que en 1974 se cosecharon 6.400 quintales de trigo de primavera”. Boletín que publica la organización Ad Mapu el año 1983, donde se expone el caso de la Cooperativa Lautaro (Mella, 2001, p. 172)

¹³² En la ocasión su director, Víctor Hugo Painemal, señaló a los medios lo siguiente: “El Fundo Hueico se está entregando a la Cooperativa. En el fondo se están devolviendo tierras a mapuche que habían

hasta que en 1997 se reactivan las recuperaciones de predios forestales, cuando ciudadanos mapuche de Pichiloncoyán y Pilinmapu, ocupan el fundo Pidenco de Forestal Mininco, resultando detenidos 37 mapuche y 2 carabineros heridos. A pocos días de esa toma, la comunidad Reñico Grande ocupa otro fundo de la Forestal, generándose una evidente tensión que explota con la quema de los camiones madereros de la empresa, siendo este el primer “atentado”¹³³ que se desarrolla en el marco del movimiento mapuche de la década del ‘90, causando gran revuelo en todos los sectores del país. Desde entonces y hasta la fecha, se comenzaron a producir continuamente recuperaciones de tierras, cada vez con mayores hechos de fuerza.

“...lo que te puedo contar como historia de empresa es que hacia atrás es una historia de conflictos. El año ‘98, ‘99, 2000, fue un año de mucho conflicto con el pueblo mapuche, conflicto muy duro, mucho ataque, de errores por ambas partes, de muy poca comunicación” [Entrevista: Francisco Rebeco, profesional de Forestal Mininco].

Al principio, el conflicto fue relacionado a un problema exclusivamente de las empresas forestales con los mapuche. Más tarde, se comienza a asumir como un problema del Estado y la sociedad con el pueblo mapuche. A partir de entonces, y por medio de CONADI, el año 1998 se intenta comprar fundos de propiedad de las empresas forestales¹³⁴ que los mapuche reclamaban como suyos. Para las empresas afectadas, la actitud que asumió el gobierno fue considerada como “paternalista”, indicando que no venderían tierras que antes hubiesen sido tomadas por los mapuche (Mella, 2001). El gobierno, por medio del director de CONADI, Domingo Namuncura, advirtió a los dirigentes mapuche que, desde ahora en adelante, todas

sido usurpadas. Pero no son obsequiadas, sino que esto se está haciendo a través de un crédito a determinado plazo a través de un convenio”. Ídem.

¹³³ La prensa escrita del periodo desarrolla varias hipótesis explicativas de lo sucedido, atribuyéndole el acto a agentes extremistas infiltrados. Algunos titulares de la época del Diario El Mercurio: “Gobierno presentó requerimiento: Alarma en sector forestal por atentados indígenas” (03.12.1997). “Del Ejército Guerrillero Popular y Mir: Investigan Acción Extremista Tras Ataques de Indígenas.” (4.12.1997). “Violencia: Mapuche Reconocen Posible Infiltración” (05.12.1997). “Gobierno Estudia Eventual Aplicación: Ley Antiterrorista para indígenas Subversivos” (06.12.1997).

¹³⁴ Los conflictos se desataron principalmente con las empresas CMPC del grupo Matte: Forestal Mininco S.A., Forestal Crecex, quienes son propietarios de 609 mil Hás de bosques de uso industrial. Pero también sufrieron conflicto el grupo Arauco del Holding Copec (Angelini): Forestal Arauco S.A., Bosques Arauco S.A, Forestal Valdivia S.A., Forestal Celco S.A., Forestal Cholguán, celulosa Arauco y Constitución. El grupo Arauco posee 766.000 Hás.: 498.000 son plantaciones y 123.000 de bosque nativo. Diario La Tercera. Sección reportajes, del día 4 de marzo del 2001.

aquellas personas que se tomaran las tierras de las empresas forestales o de particulares, serían excluidos de la lista del fondo de tierras que manejaba la entidad, pero las recuperaciones de tierras continuaron. Las empresas, como algunos particulares, con molestia expresaron, “por la «incapacidad» demostrada por el gobierno, le advierten a éste que, si no se podían frenar «las tomas», ellos se armarían y se movilizarían en camionetas con escopetas para detener a los mapuche radicalizados” (Ídem, p. 175).

Del conjunto de empresas forestales, Forestal Mininco fue una de las más afectadas por las recuperaciones de tierras. Mediante esta acción, los fundos fueron recuperados, ocupados productivamente y las plantaciones quemadas gradualmente. Durante este tiempo, las recuperaciones derivaron en enfrentamientos con guardias y trabajadores, siendo estos advertidos antes por las organizaciones mapuche¹³⁵.

“Nosotros somos vecinos de alrededor de 300 comunidades mapuche, o sea un número bastante grande. Como empresa forestal... (...) las comunidades mapuche parten en la zona de Collipulli, Ercilla, después ya es más hacia Lumaco, Tirúa, Cañete, bueno y todas las zonas atrás, ya hacia Capitán Pastene y finalmente Cautín, Loncoche, que también hay otro grupo ahí en Lastarria pero son menos, bastante menos de conflictos también. Pero esta es nuestra principal zona. Si tú me preguntas, es donde están las ADI [Áreas de Desarrollo Indígena], las dos ADI más grandes, el Área de Desarrollo Indígena mapuche, que una es la Lleu-Lleu, que tenemos, y la de Nahuelbuta. Nahuelbuta es la más grande, donde tenemos más comunidades. Nahuelbuta y Lleu-Lleu son nuestras ADI más..., donde hay más comunidades” [Entrevista: Francisco Rebeco, profesional de Forestal Mininco].

El conflicto intercultural estaba latente desde antes del año 1997, que es cuando explota con la quema de camiones forestales que se dirigían a Purén. La desconfianza se manifestaba en situaciones puntuales, pero no con la “dureza” que con posterioridad se desencadena contra la empresa y desde la empresa. Antes de esto, no se había visto una situación similar.

“Desde ahí nace, como te digo, el año ‘98 y ‘99 con todo lo que fue lo duro del conflicto, ya desde el año 2000 empieza un acercamiento con las

¹³⁵ Las organizaciones mapuche vinculadas a las recuperaciones de tierras, como el Consejo de Todas las Tierras y la Coordinadora Arauco Malleco, señalaron al gobierno que no seguirían recuperando los predios, siempre y cuando las empresas forestales dejaran de talar los bosques; de lo contrario iniciarán nuevas movilizaciones descartando de plano toda posibilidad de diálogo (Ídem, p. 176).

comunidades” [Entrevista: Francisco Rebeco, profesional de Forestal Mininco].

Antes la empresa estaba centrada principalmente en las plantaciones de los bosques, solo en la productividad. Las iniciativas de vinculación con el entorno se daban con iniciativas de todo tipo, pero no orientadas a buscar objetivos comunes y tampoco desde un enfoque cultural o étnico.

“...entré el año ‘95 a Mininco, el ‘95, ‘96 y ‘97 yo estaba en la zona de Capitán Pastene, para el lado de Tirúa también y para el lado de Lumaco, y ahí ya definitivamente yo empecé a tener más contacto con comunidades indígenas y me empezó también a hacer eco de que la mejor manera, porque en esa época no habían problemas, pero así habían... los mapuche desconfianza, de repente problemas de algún tipo y me empecé a dar cuenta que era fácil relacionarme mejor con ellos más en términos de su cultura digamos, saludos, su lengua...” En esos años nosotros estábamos más centrados también en las plantaciones, en los bosques, en la productividad de los terrenos, y había un tiempo sí que nosotros obviamente dedicábamos para los vecinos, pero eso siempre a pesar de que cuando estalló el conflicto por decirlo así, como que estructuró el plan de buena vecindad, ¿Cierto? Pero antes igual siempre hubo iniciativa” [Entrevista: Juan Carlos Navia, profesional de Forestal Mininco].

Para Juan Escobar, -ex profesional de Forestal Mininco-, había un divorcio entre la Forestal Mininco y el pueblo mapuche. En esa distancia, las primeras acciones que realizó la empresa fueron de corto plazo, de reacción frente a un conflicto más profundo, llevándolos a ejecutar programas que no se acercaban a la raíz de los problemas. Escobar indica, que este conflicto tiene fundamentalmente dos manifestaciones; las que produce un acotado grupo de mapuche movilizados, y, por otro lado, lo integran un conjunto de actores, entre los cuales está la forestal, por no asumir el rol que deben tener en el desarrollo local de los territorios y en el reconocimiento de la interculturalidad.

Desde entonces, el desencuentro y los nudos críticos que debe destrabar la empresa se vinculan a problemáticas medioambientales, sociales e interétnicas en el territorio. Pero también son nudos que involucran a otros actores, como universidades, empresas privadas, la clase política y las comunicaciones. Por este motivo, señala Juan Escobar, se molestó cuando leyó que el ex Presidente de la república, Eduardo Frei Ruiz Tagle, le atribuía

exclusivamente a las forestales la responsabilidad del conflicto. Considera que, a raíz de estas declaraciones, explotó el real problema con las forestales.

“¿Cuál es el conflicto? Entonces para mí hay dos manifestaciones del conflicto. El conflicto que se va por las demandas, transgrediendo las disposiciones legales del país, por grupos pequeños, qué sé yo... que representan a una parte del mundo mapuche, principalmente. Pero otro conflicto nuestro, es asumir el rol que tenemos en el desarrollo, en reconocer la interculturalidad y en aportar al desarrollo de los territorios, entonces...

Pero obviamente que acá hay una historia de desencuentro de la industria forestal con comunidades. Este desencuentro está muy bien apuntado, digamos, en términos académicos, en un trabajo de la Universidad de Concepción, de la escuela de Economía... En que hace un análisis de la industria forestal, completo. Y obviamente que no hemos tenido las mejores prácticas como industria forestal, en materias ambientales, en materias sociales, en materias étnicas, digamos. Ha habido desencuentros. Esos son nudos que hay que desatar.

El resto de los actores, el resto de los agentes de desarrollo... Estamos hablando de las universidades, estamos hablando de empresas privadas, estamos hablando de clase política, estamos hablando del referente, qué sé yo... que con las mejores intenciones hoy día, estamos haciendo las cosas mal. ¿Qué significa mal? Significa que en la novena región (La Araucanía), en los últimos 5 años, 6 años, no se han invertido más que 80 millones de dólares. Donde el empresariado de la novena región no invierte en su región, porque tiene miedo de que en un minuto le quemen, le tomen y generen conflicto estas disposiciones.

En un minuto leí yo que el Presidente Frei dijo que el tema de las forestales con las comunidades, era un problema entre las forestales y las comunidades, no era la sociedad chilena. Y eso gatilló la explosión, ¿no cierto? de demandas, de tomas, etcétera. Que era un problema de la forestal.

...estamos con el circuito virtuoso al revés, en negativo, caminando para atrás. Entonces, obviamente que los medios también tienen un conflicto, porque hay una asociación directa entre impacto comunicacional, ¿no cierto?, y renta de por medio. Por tanto, cualquier cosa se va a multiplicar por 4 o por 5” [Entrevista: Juan Escobar, ex Gerente de Forestal Mininco].

Después de una década de la quema de los camiones forestales en Lumaco, al año 2007 estaban en disputa los fundos de Pichilincoyan, Pilinmapu, Millalemu (de 3.000 Hás), Reñiko Grande (2.500 Hás) y Juan Marka (440 Hás) y Pidenco (3.000 Hás) de Forestal Mininco y Bosques Arauco, correspondiente a alrededor de 9.000 Hás. Y la expresión del conflicto se acrecienta.

“...y en quince años se ha tratado, en el caso de la empresa, como te decía recién, de hacer iniciativas que permitan encontrarse con ese mundo mapuche, de relacionarse con ellos, de conocer su cultura, respetar su cultura. ...empezó una reivindicación de tierras. Empezó un reclamo hacia el Estado, en este caso como a las empresas forestales que estaban vecinas, empezó un reclamo hacia las forestales, que en algún minuto fueron pacíficas, pero después empezó a cambiar y hasta el día de hoy ya no paró el tema, los incendios forestales... todas esas cosas que en esos años, y hoy día también pasa que te das cuenta que hay gente externa haciendo esas cosas, no era gente necesariamente de esas comunidades, no era un movimiento que partió en las mismas comunidades, también había movimiento externo... y cuando digo externo te hablo de políticos, o también extranjeros, hubieron muchos en esos lugares, en Tirúa o en Lumaco” [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional de Forestal Mininco].

“Nuestras operaciones se hacían con mucho resguardo policial, con muchas fuerzas especiales, la empresa tenía contratados guardias particulares en ese tiempo, que cuidaban nuestro fundo en una zona de conflicto mapuche. Y eso termina, como te digo, con ataques por ambos lados. De hecho, a nuestros guardias les... algunos fueron quemados, mucha represión policial también. Fue una época muy dura, de poca comunicación, vuelvo a decir, que es lo fundamental. Pero bajo esa etapa comienza un trabajo...ya la empresa hace 12 años, 13 años, que comenzó un proceso de trabajar este plan de buena vecindad, que en un principio te dije que estaba enfocado en un 100% hacia el tema mapuche, hacia el pueblo mapuche” [Entrevista: Francisco Rebeco, Profesional de Forestal Mininco].

La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) adquirió 27.939,7 ha, a través del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas (FTAI Art. 20 b), invirtiendo 36.780.319,364 de pesos desde el año 1994 hasta el año 2006 (Fuente: CONADI). En la actualidad, en Lumaco no se observan mayores disputas de predios con las empresas forestales, a excepción de un solo caso que corresponde a un litigio con la empresa Forestal Arauco, por el acceso a un territorio ceremonial para un grupo de comunidades.

“En general, en Lumaco son muy pasivos. Ha habido hechos muy aislados, las recuperaciones de tierra se han hecho por una vía muy pacífica, pasan por las compras que realiza CONADI. Lo que los lleva a esperar muchos años sin conseguir algo más concreto. Boyeco ha tenido un avance, pero las otras zonas no han tenido un avance. Ellos han ido más a la pelea” [Entrevista: Gloria Callupe, Ciudadana mapuche de Lumaco].

“Es un tema puntual por el tema de la cosecha, porque ellos pasan con sus camiones por dentro de la comunidad Pilin Mapu...” [Entrevista: Esteban Jara, Profesional de Municipio de Lumaco].

“Es la conducta de presión y compra, lo que cumple con su objetivo, en cambio la gente que quiere paz social y que quiere respetar los procesos no logra mucho” [Entrevista: Alejandro Fuentes Alcalde de Lumaco].

“Es una iniciativa de tres comunidades donde está Pilin Mapu, Raimán Punelef y San Gerardo, que entraron en un proceso de diálogo tenso, pero con Forestal Arauco por un predio que estaba entre Lumaco y Capitán Pastene. Es una faja que cubre el trayecto de 10 km. Es un predio de muchas comunidades mapuche que partieron hablando con ellos, en el interés de querer pedirles a la empresa que les devolviera un espacio en el que ancestralmente las comunidades tenían un espacio ceremonial al interior de las plantaciones. Fue un proceso lento, pero que la empresa cedió” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

Al agudizarse el conflicto intercultural, se genera una violencia cruzada, proveniente de ambos lados. Desde la mirada de los profesionales de Mininco, la violencia mapuche busca bajo presión obtener la venta de las tierras ocupadas por las forestales y así recuperarlas. Frente a lo cual, las forestales se cubren de guardias y responden con represión policial. Principalmente esto sucede en verano, con participación de jóvenes universitarios, cuando más incendios a plantaciones y fundos se producen. Según manifiestan, es una violencia desencadenada. De un total de quinientos incendios, comentan que al menos, la mitad son producidos por mapuche.

“Nosotros sabemos que nuestros grandes problemas son en el verano. La violencia más fuerte es en el verano, cuando los jóvenes universitarios salen de las clases y son enrolados por estos líderes. Más que enrolados, están viviendo toda esta energía de la juventud donde hay inequidad, injusticia que existe en el país y ellos ven bajo su prisma con el pueblo mapuche. Es tan incendiaria, es la época de tu vida en que tú estás dispuesto a dar la vida por un ideal como el que el pueblo mapuche tenga reconocimientos y lo que merece digamos como pueblo. Se da entonces un grupo de líderes que van por esa línea, que son muy pocos pero que sí enrolan a muchos jóvenes que ese canto, ese verso de justicia, tomémoslo por nuestras manos. Es muy fácil de vender y de comprar por parte de este joven. Por lo tanto, esa es la ecuación que se da para que haya estos focos de violencia. Es la injusticia, entre ricos y pobres. Es el sentir que cada vez que hay un hecho delictual se les culpa, que cuando van los carabineros lo golpean porque hay resistencia, por diferentes razones. Entonces porque el carabinero que entra no entiende esta cultura

mapuche de las comunidades, del respeto, y entra a buscar a alguien y pasa por encima y pasa por todo lo que es las costumbres del pueblo mapuche y obviamente se resisten. Entonces hay una serie de situaciones que se van dando, que una violencia lleva a otra digamos. Y eso por más que uno trate de conversar, de comunicarse, de lograr acuerdos de todos estos proyectos que yo te he contado, es algo que va a seguir viviendo porque este país sigue existiendo, un no reconocimiento...

Lo que ocurre ahí es que te toman el fundo, te queman el fundo. Principalmente el incendio es una forma de decir, «¿sabes qué...?», yo me imagino bajo su prisma, es «¿cómo le hago daño a este tipo que no le puedo entrar por ningún lado? Que no me quiere vender su tierra, que no me quiere entregar, no me quiere regalar, no me quiere pasar, no me quiere cualquier cosa. ¿Qué hago?, tengo un bosque, lo quemo», y le prende fuego. Y sabe que causa mucho daño. Y es lo que pasó en Carahue, ¿no cierto?, que llevaban varios días quemándonos los bosques cuando ocurrió el hecho que finalmente termina con los siete muertos. Nosotros este año llevamos quinientos incendios ponte tú. Y de esos quinientos, fácil deben ser doscientos iniciados cerca de comunidades mapuche. La gran mayoría...

La forma que tienen de vengarse de esta injusticia con las empresas forestales es a través de incendios, así de «cómo te hago daño», digamos” [Entrevista: Francisco Rebeco, Profesional de Forestal Mininco].

e. Visión local del impacto de las plantaciones forestales

En general, los habitantes de Lumaco, sean mapuche o no, se refieren críticamente a los efectos medioambientales, sociales y culturales que ha generado la expansión forestal en sus vidas y en su territorio. El paisaje local de hace treinta años atrás cambió drásticamente por la deforestación nativa y el grave problema de escasez de agua y erosión de la tierra (el que inicialmente era solo rural, ahora también es un problema presente en los sectores urbanos, por la migración y descampenización, por la contaminación ambiental (el polvo y ruido de los inmensos camiones que circulan incesantemente por los caminos rurales y urbanos, además de los accidentes que provocan), por el efecto de los plaguicidas utilizados en las faenas forestales. Por el daño a la infraestructura vial, que en algunos sectores se ha vuelto intransitable, y, claramente por el choque cultural con el pueblo mapuche nagche, quienes fueron los primeros en responder a esta irrupción, como suponiendo que Lumaco en el futuro llegaría a convertirse en otra zona de sacrificio, una comuna no apta para la vida.

Todas estas problemáticas asociadas a la actividad forestal se manifiestan sistemáticamente desde hace más de una década. Ya en el año 2000, los habitantes mapuche del sector de Chanco no tenían agua y estaban enfrentando la decadencia de la economía campesina de autosubsistencia, generando la emigración de mujeres en búsqueda de mejores oportunidades de vida (Mella, 2000). Los colonos y los mapuche del sector, que en entonces compartían vecindad predial con los fundos de las forestales, estaban presionados “evidentemente, no violentamente aún” (Espinoza, 2000).

“El cambio de la comuna de Lumaco es brutal, en veinte, treinta años máximo, las tierras eran bien productivas, al menos en Chanco. Era todo muy verde, las maquilas¹³⁶ eran muy presentes, el mingaco era un ciclo permanente. Hoy solo se tiene una huerta, ya no se vive de la agricultura, se debe trabajar en otra cosa para subsistir. Antes se vivía de la cosecha y crianza de animales y eso ahora ya no se puede.

Hoy la gente trabaja de temporero en el norte. De mi familia quedan pocos, se han ido a Santiago, Curicó y Rancagua. Esto es lo que pasa con los jóvenes que se van y ni siquiera se quedan en la región, porque la cuestión forestal está a la vista de todos.

De hecho, en verano, las mujeres son solteras de verano y Curicó es el centro de encuentro en la cosecha de la fruta. La misma gente de acá se encuentra allá, se casan, hacen familia, lo mismo que aquí pero allá. Es la realidad de la comuna, la gente vuelve, pero por periodos” [Entrevista: Gloria Callupe, Ciudadana mapuche de Lumaco].

“El camino de Los Sauces es infernal, está lleno de hoyos. Nosotros logramos con la Forestal Mininco hace un tiempo que hicieran el diseño de veinticinco kilómetros hacia Lumaco, por Los Sauces y Las Rosas. Eso es importante” [Entrevista: Alejandro Fuentes, Alcalde de Lumaco].

¹³⁶ El hecho de contar con maquilas, máquinas trilladoras, es un signo de agricultura local. El mingaco, hace referencia al trabajo de cosecha compartido entre vecinos, que una vez concluido se celebraba con abundante comida, como una forma de agradecimiento.



Fotografía 22 - Camino de los Sauces a Lumaco.

“Por la estrechez de sus tierras la gente se va. Los factores que incidían en la economía mapuche se fueron deteriorando. La misma tierra, el agua, se fue valorando más el pino que otra cosa. No ya trigo, no hay alimentación. Antes la economía era autosustentable pero ahora ya no. Entonces los jóvenes han tenido que salir a buscar trabajo para poder alimentarse. Es una política que se ha ido generando, que un joven tenga que irse para buscar otros horizontes” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

“Ahora la gente que se queda ya no le queda otra que trabajar para las forestales. Es la única forma de ganar dinero. La barraca donde mi papá trabajó durante veinte años, también va a pasar a las forestales. Pichipellahuén es uno de los sectores que más ha tenido avance, si se hace una comparación. Ahora es casi completamente distinto. Se urbanizó, pero también con eso llegaron las instalaciones forestales. Casi todo el camino de Pichipellahuén a Chanco y Capitán Pastene es forestal. Chanco está rodeado de forestales, y ese predio nativo ya no se ve. Hoy es todo forestal, hasta los esteros están secos” [Entrevista: Gloria Callupe, Ciudadana mapuche de Lumaco].

“Lamentablemente, el déficit hídrico ha creado conflicto entre las mismas comunidades. Porque una comunidad no quiere entregar derechos de agua, por tener temor a quedar sin agua, también yo lo puedo entender” [Entrevista: Esteban Jara, Profesional de Municipalidad de Lumaco].

“Esa es una situación grave que se vive en los centros urbanos, el ruido permanente. Es más, el daño que el beneficio que nos están dejando en la región. Por lo tanto, se apuesta a que ellos hagan una inversión mayor y permanente. Se está ideando la construcción de un by pass en Lumaco. Se saca de Carlos Condell, pasaría por las canchas Carreras.

Ellos [los vecinos] se dan cuenta que es una situación insostenible, nos han paralizado el tráfico de camiones. Nos han pedido que se aplique una norma que hay que aprobarla en el concejo municipal, que nos dice horarios de paso de los camiones. Hay cuatro horas en que los camiones no debieran pasar por la noche. Y ellos (forestales) nos dicen que esas cuatro horas que no pasan en la noche se deben aumentar en el día... lo que genera atochamiento en el día. Y ellos tienen que cumplir con sus metas también para los barcos. Esa es la mirada de ellos, pero uno debe estar al lado de la comunidad” [Entrevista: Alejandro Fuentes, Alcalde de Lumaco].

Dentro de las diferentes problemáticas que vive la población, uno de las más agudas en la actualidad es el déficit de agua. Su actual alcalde habla del “grito desesperado de Lumaco” por el agua. Era un problema que se presentaba desde hace bastantes años en el sector rural, pero hoy se ha incrementado y trasladado también al sector urbano, aumentando la dotación de los camiones repartidores de este recurso en la comuna. Como se verá, es un tema que tiene muchas implicancias al mismo tiempo y que no solo afecta en la actualidad a Lumaco, sino que también lo viven otras comunas que comparten el territorio con empresas forestales, como Purén, Los Sauces y Traiguén. Esta situación ha llevado a la creación de la Asociación de Municipalidades de Nahuelbuta y La Araucanía para mejorar los estándares ambientales, socioculturales y económicos de estos territorios, frente a una situación grave, algo descontrolada y sin mayor injerencia del Estado.

“Todos compartimos que tenemos un problema mundial con el tema del agua, pero acá se acelera evidentemente con las plantaciones de eucalipto y pino. Está demostrado en Lumaco que los canales superficiales que había hace veinte años o menos se borraron, no existen. En el sector rural de Lumaco, todas las viviendas que se edificaban en su momento se ubicaron en un punto donde llegaba un curso de agua, un canal, una acequia o algo similar. Y en estos momentos a todas esas casas que son de un par de décadas, a ninguna de ellas les llega agua. Pareciera que el que construyó su casa, la instaló en un lugar donde no se interesó si había o no había agua” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

“Cuando ellos hablan dicen: “Nosotros somos buena vecindad y estamos cuidando el ambiente”. Pero su ambiente es cosechar y luego plantar más a la orilla. Por qué se está perdiendo el agua..., al menos la de aquí. Antes íbamos a bañar a los animales de a caballo, se nos perdían los animales, pero ahora no hay... ni el río de Lumaco hay un pozo más o menos para poder bañar a los animales” [Entrevista: Raúl Raín, ciudadano mapuche de Lumaco].

“El problema del agua es una realidad que hace quince, veinte años atrás no existía. En mi casa hay un pozo de vertiente de toda la vida. Ese pozo abastecía agua a mi casa, la de mi tío, la de mis abuelos, la escuela y la posta. Y hoy con suerte alcanza para la familia y a veces se seca” [Entrevista: Gloria Callupe, Ciudadana mapuche de Lumaco].

“En Lumaco ha ido aumentando el déficit hídrico. Se trasladó al interior del sector rural y al interior del sector urbano. Porque antes con un camión aljibe abastecíamos todo, y hoy vamos en seis camiones aljibes, alguno de ellos lo facilita la ONEMI [Oficina Nacional de Emergencia]. A nivel país, Lumaco es la comuna más afectada. Estamos viviendo un grito desesperado. La madera como polo de desarrollo ha afectado...

Lo urbano es un tema nuevo para nosotros, pero lo veíamos venir, que la cota iba a bajar. Donde tiene la captación en Pastene está lleno de pinos y eucaliptus. Eso es una realidad.

Tenemos otro problema grave: la gente que se viene a los sectores urbanos no tiene opción de postular a las viviendas por falta de agua. Aguas Araucanía hoy día no nos da la factibilidad para construir, debido a que no tenemos agua. Por tanto, tenemos más de cuatrocientas familias sin viviendas y que viven con sus papás, familiares, o arrendando. Es una cuestión muy compleja. En ese sentido, necesitamos que el Estado nos apoye a los municipios de Nahuelbuta del cual yo soy Presidente. Están Los sauces, Purén, Traiguén y Lumaco, son comunas con realidades muy similares y con una falta de agua tremenda” [Entrevista: Alejandro Fuentes, Alcalde de Lumaco].

“Ahora son los camiones aljibes los que reparten el agua, hay una dependencia casi del 100% del agua (...) La mayoría de las comunas que están en el territorio nagche, como Galvarino, Chol Chol, Los Sauces y Lumaco, son comunas que están cerca de las plantaciones. Ahí es más intenso. No digo que sea la única comuna, porque en la Región [La Araucanía] tenemos un problema de falta de abastecimiento de agua. De este año La Araucanía tiene 188 camiones aljibe funcionando, distribuidos en distintas comunas” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

“También lo veo como una negación a la inversión. Porque la empresa sanitaria tiene una inversión por treinta años y ellos no quieren invertir, no quiere ampliar. Ellos podrían producir más agua. Es un negociado porque están pidiendo dotación, que la empresa que construya las viviendas se haga cargo de la red de agua. Aquí hay una responsabilidad del Estado. El Estado debiera hacerse cargo de esto, porque se están restringiendo a las ciudades como Capitán Pastene, que está siendo auge con el turismo a través de su cultura.

Cada proyecto de APR [agua potable rural] demora dos años desde que se levanta el derecho de agua. Los APR son lentos” [Entrevista: Esteban Jara, Profesional de la Municipalidad de Lumaco].

Se asocia también al problema del agua la falta de personas para generar proyectos que les permitan postular al mecanismo de Agua Potable Rural (APR) y abastos de agua. Esto es un requerimiento de urgencia, que afecta gravemente la calidad de vida y salud de las personas. Ha disminuido la producción doméstica de alimentos, obligando a pasar comprar algunos como las verduras propias de la huerta. La falta de circulación del agua produce que esta se descomponga en los estanques. No se cuenta con una tecnología masiva que la filtre para mantenerla potable. Esto, a su vez, choca en algunos casos con el valor de pureza que desde la visión mapuche se le atribuye al agua. Las personas de los sectores rurales optan por alejarse de este problema yéndose a la ciudad, y en la ciudad ya no hay donde vivir.

El municipio asume este problema como estructural. Hace diez años atrás se hallaba casi exclusivamente focalizado en las zonas rurales de la comuna, pero ahora se trasladó a las ciudades. Sienten falta de control del Estado, de apoyo del Gobierno y respuesta de las empresas. Lamentablemente estas últimas, mientras no obtengan beneficios económicos, no invierten en soluciones sociales. En este mismo sentido, se considera que el Estado debe tomar el control para proteger, las cuencas hidrográficas, no permitiendo por ejemplo que las personas planten árboles artificiales en cualquier parte, que a veces se realiza incluso al lado de las napas subterráneas. Frente a estas situaciones, se preguntan dónde está Corporación Nacional Forestal (CONAF) fiscalizando y multando, cuando no se respetan las reservas de agua y los bosques nativos.

“Aquí falta una fiscalización más exigente del Estado. Aquí hay un trabajo de conciencia de todos, de la comunidad. El tema hídrico uno podría decir que bueno..., se debe al cambio climático en un 0,5%, cuánto ha hecho de esto las forestales y cuánto los seres humanos. La inconsciencia de nosotros de lo que ha provocado la escasez de agua, la inconsciencia está en la gerencia de una empresa, y en el vecino que vive en el sector rural que tampoco lo respeta. Y que también el pueblo mapuche, siendo defensor del tema del agua se ha visto en la obligación de plantar” [Entrevista: Alcalde, Alejandro Fuentes].

“Como se van a la ciudad y no van a trabajar los predios, los plantas. Lo que hemos conversado con las forestales es que aquí no hubo una concientización sobre la cuenca, porque si se protege la cuenca se puede tener aportación a las partes más bajas.

Nosotros tenemos una geografía que dependemos de un 80% de la cordillera de Nahuelbuta. Si yo tengo toda la cordillera plantada y es cultivo no es algo

natural. Porque el bosque nativo se comporta de una forma diferente. El bosque nativo absorbe agua, tiene sotobosque y un bosque, una parte alta y una parte baja, tiene arbusto, una filtración mayor en el suelo. El bosque exótico es como un cultivo es como sembrar trigo. La cantidad de aportación si tengo siete u ocho mil plantas en una hectárea, y si tengo un año seco, esas plantas van a extraer más plantas del suelo, sin dejar las partes bajas con aportación de agua. Las microcuencas, las cuencas hidrográficas se fueron secando. Las partes más bajas que eran más pantanosas, ya no tienen esa cantidad de agua” [Entrevista: Esteban Jara, Profesional de Municipalidad de Lumaco].

La escasez de agua en Lumaco ha sido materia de diversos estudios que buscan explicaciones y formas de reparación a este grave problema en la comuna. Las investigaciones inicialmente responsabilizaron casi exclusivamente a las forestales, como uno de los impactos de la producción y expansión forestal¹³⁷. Ahora se observa como un problema de carácter más global, de responsabilidades compartidas, que se explicaría por lo siguiente: los efectos del cambio climático, la acción de las empresas forestales, sanitarias, de aguas, los usos de la comunidad y la acción y no acción del Estado. Ahora estos trabajos comienzan a enfocarse en buscar formas de socializar el problema al conjunto de la sociedad, para generar redes sociales y mayor gobernabilidad en torno a este recurso, así como también mejorar el quehacer de la responsabilidad social empresarial de las empresas forestales involucradas, aumentando las exigencias en las certificaciones de estas empresas. Lo anterior no le quita la responsabilidad a la industria y la producción forestal porque, además de la escasez de agua, ha generado otros impactos muy sentidos para los habitantes.

“Hace un año se creó la mesa del agua potable comunal. Hemos hecho ya dos o tres reuniones, y por primera vez vinieron de la gerencia pública los

¹³⁷ Algunos de los trabajos que abordan este problema son: Cornejo, J (2003). La Invasión Forestal de las Plantaciones Forestales en Chile. Efectos de la actividad forestal en la población indígena mapuche. OLCA. Montalva, R.; Carrasco, N. & Araya, J. (2006). Contexto económico y social de las plantaciones en Chile. El caso de la comuna de Lumaco, región de La Araucanía. Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales, OLCA-Chile. Montalva, R. (2014) Diapositivas de Power Point. Escasez hídrica, cambio climático y gobernanza sustentable del agua en contextos interculturales. Proyecto GOTEA, Gobernanza, territorio, agua. Instituto del Medio Ambiente y Sustentabilidad, Universidad de la Frontera, Temuco. Fuente: Municipio de Lumaco. Específicamente la Antropóloga Noelia Carrasco ha realizado investigaciones etnográficas orientadas a la ocupación forestal en contextos territoriales mapuche, y nuevos requerimientos como exigencias a las certificaciones ambientales y culturales de estas empresas.

encargados de asuntos públicos y otros jefes zonales. Fue cuando logré juntarme con la mayor cantidad de personas de Mininco, cuando fue la paralización del camino al ingreso de Lumaco, cuando lo paralizó la comunidad [vecinos de las calles Condell, en Lumaco] por el ruido de los camiones. Ahí nos recibieron al tiro, vino la gerencia, encendieron las luces...” [Entrevista: Alejandro Fuentes, Alcalde de Lumaco].

“Por los ruidos molestos y la inseguridad de la calle, porque tiene doble vía con un bandejón en el medio. Al tener población hay muchos niños que cruzan y los camiones no respetaban la velocidad.

Hemos logrado juntar a todas las forestales, pero qué hace la forestal, es que mitiga con la familia x y genera un conflicto dentro de la comunidad. En Pilinmapu hay familias que están de acuerdo con que estén sacando la madera y hay familias que no están de acuerdo con que saquen la madera” [Entrevista: Esteban Jara, Profesional de Municipio de Lumaco].

Desde un punto de vista mapuche, la expansión forestal sería el último eslabón de las injusticias que se han venido produciendo desde hace por lo menos un siglo atrás en el territorio ancestral. Iniciándose con la ocupación militar, la introducción del Evangelio e idea civilizatoria, la inserción del alcoholismo, la discriminación generalizada, el engaño, la sensación de abandono, el empobrecimiento extremo y la marginalización, para finalmente terminar con la irrupción de un modelo económico e idea de negocio de visión neoliberal, en un contexto que culturalmente concibe el equilibrio con la naturaleza en su sistema de vida. Desde ese punto de vista, la falta de agua es una alteración profunda en el equilibrio del itro vill mongüen (la biodiversidad).

Otros impactos tienen relación con la alteración de las pautas de alimentación, la percepción de aparición de nuevas enfermedades, la migración, la falta de contratación de mano de obra local, la descomposición familiar, el abandono de la medicina mapuche, el debilitamiento de las creencias y de las relaciones establecidas con el mundo espiritual.

f. Política, programas y proyectos de buena vecindad

Mininco y Lumaco representan un claro ejemplo de la distancia cultural que pueden poseer pueblos indígenas y empresas privadas que conviven un mismo territorio. Para unos, se trata

de un negocio de producción intensiva; para otros, su cotidiana y particular forma de vida. El punto de encuentro es tratar generar relaciones que claramente han estado marcadas por un conflicto interétnico, en este caso particular ligado al impacto de las plantaciones e industria forestal en un territorio de ocupación de siglos. De ahí que lo que se presenta en este caso es el inicio del cruce de miradas, partiendo por la visión de la empresa sobre su producción y la convivencia que se traduce, supuestamente, en una nueva forma de operar frente al llamado de reconocimiento local.

Forestal Mininco posee en Lumaco una superficie de 34.000 hectáreas, distribuidas en 338 predios. Esta empresa se instala en la comuna el año 1974, con adquisiciones de tierras y forestaciones efectuadas con plantas que provenían de viveros *in situ*. En los últimos 35 años, la actividad se incrementó para formar un patrimonio forestal orientado a plantaciones de pinos y eucaliptos concentradas principalmente en la parte occidental de la comuna que se caracteriza por poseer una geografía predominantemente montañosa y carente de suelos planos (la cordillera de Nahuelbuta).

En opinión de la empresa, anteriormente al proceso de forestación las tierras se encontraban en distintos grados erosivos. Según quienes, no se forestó mayormente en las zonas que hoy en día están ocupadas por las comunidades indígenas de Lumaco. Además de esta gran empresa forestal, existe un número importante de pequeños propietarios que se dedican al cultivo de bosques de pinos y eucaliptos que también se concentran en el área occidental de la comuna.

El número aproximado de trabajadores de Forestal Mininco (año 2007) era de 250 personas/mes, distribuidos en faenas de plantaciones, raleo y cosecha. Además, la forestal también trabaja con otras empresas prestadoras de servicios en la comuna, como Forestal Cerda y César Covili¹³⁸, dedicadas a las faenas de cosecha, raleo, manejo y establecimiento.

¹³⁸ Ya se ha mencionado como uno de los descendientes de colonos italianos que está vinculado a la actividad forestal.

Una de las orientaciones de Mininco es contratar a una parte de sus trabajadores del lugar. Cuentan con diez profesionales en Lumaco, desempeñándose de manera permanente en la comuna, entre administradores patrimoniales, guardabosques y jefes de área de patrimonio. Poseen tres canchas de acopio, ubicadas en Calcoy, Capitán Pastene y Santo Domingo, además de un campamento emplazado en el fundo San Oscar. Este campamento proveía de hotelería completa a trescientos trabajadores¹³⁹.

Trabajan con personas que provienen de comunidades mapuche, con algunos de ellos por más de diez años. Señalan no tener la capacidad para contratar tanto empleo como para cubrir las necesidades laborales de toda una comuna, además de ser un trabajo de riesgo porque se requiere contar con fuerza física y conocimientos técnicos. De un tiempo a esta parte, se puso especial atención en darle empleo a mapuche de las comunidades como acción afirmativa. No obstante, comentan siempre haber contado con trabajadores de origen mapuche. La diferencia es que ahora está más normado.



Fotografía 23 - Cancha de acopio, Capitán Pastene.

“Nosotros damos trabajo en la parte forestal, y hartas. De hecho, hay comunidades que son en zonas complejas nuestras que han trabajado diez años con nosotros. Hay mapuche que yo conozco desde que tenían dieciocho años, después de quince años hoy día tienen treinta y tanto, y han trabajado todo este periodo con nosotros. Nos ubican y nos llaman. A veces nos reclaman

¹³⁹ Este campamento fue incendiado el 3 de diciembre de 2007. Así lo indicó la prensa escrita del momento: “en Lumaco un grupo de "encapuchados vestidos con ropas militares entraron en el campamento de los trabajadores de la forestal Mininco incendiándolo completamente”. Recuperado de: <http://www.emol.com/noticias/nacional/2007/12/04/284119/encapuchados-lanzan-ataque-armado-a-campamentos-forestales.html>

cuestiones, pero se ha producido un conocimiento ya de tiempo. Entonces, el trabajo forestal, terminas, cosechas. A los mapuche les gusta la cosecha del bosque, les gusta más que plantar o hacer otras faenas, como que les gusta la faena de cosechas, les gusta más. Pero tampoco la empresa tiene capacidad de generar miles de puestos de trabajo o de abastecer las necesidades de no sé, de una comuna, es un trabajo riesgoso. Es un trabajo que requiere capacitación y también aptitud física cierto, en muchos casos, conocer tecnologías también en otros casos. Que también ha habido iniciativas en ese aspecto, de formar operadores de máquinas, de llevarlos a otros pasos, pero no puedes satisfacer la demanda laboral de todos...

También. Pero sí se ha tenido un especial énfasis en darle trabajo a las comunidades, una discriminación positiva, porque también, bueno, siempre han trabajado. Lo que pasa es que se hizo más estructurado no más. Porque mapuche he visto desde siempre en las faenas nuestras” [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional de Forestal Mininco].

Para los funcionarios de la empresa, los factores críticos que se dan entre la empresa Forestal Mininco y los habitantes de la comuna están relacionados con el malogrado estado de los caminos públicos y vecinales, la pobreza, la escasez de agua y la percepción de que la mayor parte del trabajo local es efectuado por personal externo a la comuna, además de la ocupación de los predios por mapuche.

[Llama la atención que se señale que la pobreza de los habitantes sea parte de un factor crítico que estos deben asumir. Como ratificando que la pobreza es un costo que ellos deben ocuparse como empresa. Según quienes, ese sería la principal preocupación de la población, la subsistencia].

Forestal Mininco considera que, desde que se agudiza el conflicto con el pueblo mapuche, han establecido mejores vínculos con las localidades rurales, lo que ha ido mejorando con el tiempo. Este aspecto es muy importante si se piensa que la forestal tiene una proyección productiva de largo plazo en esos territorios, donde es vital resguardar la continuidad de sus actividades económicas. Por tanto, con la política de buena vecindad se buscó fortalecer y establecer nuevas y mejores relaciones de cooperación con las comunas en las que la forestal es su vecino, aun cuando los conflictos persistan. En este sentido, para Mininco estos problemas se podrían subsanar en la medida que reorienten el aporte comunitario hacia un desarrollo local, focalizando las necesidades de la población, realizando contribuciones (compensaciones) enmarcadas dentro de los objetivos de desarrollo de los municipios. Desde

esa lógica, se plantea el apoyo a proyectos que fortalezcan los territorios, considerando las diferentes realidades sociales y culturales presentes en la población rural indígena y no indígena que viven en condiciones de pobreza y extrema pobreza. Para llevar a cabo lo anterior, conocieron experiencias de otras empresas extranjeras que solucionaron problemáticas similares¹⁴⁰.

El año 1999, Forestal Mininco implementó el Plan de Buena Vecindad. Este plan se compuso inicialmente de tres líneas de acción en las siguientes áreas: empleo, emprendimiento y educación. El área de empleo consistió en la contratación de mano de obra local, principalmente vecinos, con alrededor del 10% del total. El emprendimiento persiguió contribuir en el incremento de los ingresos, a través de la realización de cursos impartidos por profesionales especializados coordinados por Mininco y desarrollados directamente en las comunidades rurales. Algunos de los cursos realizados fueron de apicultura, tejido en lana y telar, conservas de productos del lugar, ganadería y sanidad animal, cultivo de flores, lombricultura, viveros comunitarios, invernaderos de distinto tipo y repostería. Finalmente, el área de educación consistió en el apoyo educativo en matemáticas y lenguaje a establecimientos uni y polidocentes, además, de entregar becas de estudio y desarrollo en institutos especializados (como El Vergel).

“Trabajó en tres pilares. Empleo, en educación enfocada a niños, el empleo muy enfocado hacia los hombres y en emprendimiento que fue a través de cursos de capacitación muy enfocados hacia las mujeres mapuche. (...) Muy en la línea de... a lo que se hizo en el país y en todos lados, digamos, en el gobierno y en la visión de la empresa, o en la visión lógica de cómo aplicar en estas tres áreas, digamos. Tanto el empleo, como la educación, como el emprendimiento, con una visión muy nuestra, digamos, no tomando en cuenta la visión mapuche” [Entrevista: Francisco Rebeco, Profesional de Forestal Mininco].

“Ellos nos hacen cursos para hombres y mujeres. De empanadas, queques, tejido a palillos, hacer telar, ganadería para saber inyectar los animales, castrar, conserverías. El vínculo se hace por medio de la directiva...” [Entrevista: Raúl Raín, Ciudadano mapuche de Lumaco].

¹⁴⁰ Sistema de Gestión Social. Grupo CERCOM-COMACO

“Por ahí entregan alguna ayuda asistencial. Llegan en esos momentos con bolsas de harina cruda, con algunos cuadernos en la época del colegio, algún contenedor que está en desuso para ellos, y dicen, “ya aquí tienen un espacio para que los habiliten como sede social” (...). Los demás vecinos [los no mapuche] los conforman con algún trabajo donde pagan el mínimo, algún curso de esos que se extienden durante un año, o que les regalen unas pocas leñas que son desechos que quedan dentro de los predios” [Entrevista: Manuel Painequeo, Ex alcalde mapuche de Lumaco].

Juan Escobar se incorporó a Mininco el año 2007 para ocuparse de los asuntos de la Responsabilidad Social Empresarial (RSE) vinculados a las temáticas étnicas e interculturales de los territorios. Desde ese espacio, trató de insertar el enfoque de desarrollo con identidad cultural para favorecer el fortalecimiento de una economía mapuche con base en la interculturalidad. Desde su punto de vista, el desarrollo no tiene que ver con asistir al otro en sus carencias sino en generar nuevas oportunidades en los territorios, asumiendo el rol que la empresa debe cumplir en estos.

“Si la responsabilidad social orientó de que había que hacerse cargo de ciertos temas sociales y que las primeras manifestaciones fueron de asistencia que a lo mejor eran necesarias porque había muchas carencias, perfecto. Pero el tema del desarrollo no es un tema de asistir a las carencias. El tema del desarrollo es un tema que ha generado a la creación de oportunidades, apostando al rol que a uno le han asignado en un territorio y lo que estima de acuerdo a sus valores que uno debiese asumir. Pero, después, el resto son los propios sujetos digamos, que tienen que generar sus procesos y avanzar... A todos les reparten gorros y cuadernos... por decirlo así... (...) Claro, en esa perspectiva, tú dices “claro, fue una oferta más puh”. Y era una oferta de asistencia, y la gente era objeto de asistencia de un buen vecino. ¿Qué se define por buen vecino? Visto así, ya en su esencia, eso no podía sostenerse en el tiempo. Y de hecho hubo distintos tipos de manifestaciones, que la gente no quería más esa cosa, sino que querían oportunidades. Ellos no quieren un gorro, ellos no quieren un cuaderno que lo pueden comprar, “yo quiero oportunidades para emprender” [Entrevista: Juan Escobar, ex Gerente de Forestal Mininco].

Según Escobar, hubo que asumir la complejidad de los asuntos indígenas en Chile, por lo que la empresa comenzó a tomar decisiones de otro orden, como el hecho de acceder a la venta de predios que estuviesen sobre un Títulos de Merced mapuche y, con mayor razón, si estos hubiesen sido mal habidos, es decir conseguidos tras engaños, usurpación o estafa. Dentro de todo el patrimonio de la forestal se buscaron zonas adecuadas para implementar una

gestión pública con foco en la cultura y la participación local, y Cholchol fue la comuna identificada como una potencial área para desarrollar el innovador proyecto de Modelo Forestal Intercultural (MOFIN). Cabe detenerse en el origen de este proyecto.

El proyecto MOFIM fue diseñado por el Estado de Chile a través de la Corporación Nacional Forestal (CONAF) durante la primera fase del Programa Orígenes (2002-2005). La idea original fue planteada el año 2003 por Domingo Colicoy, coordinador del Programa Orígenes en la región de La Araucanía. Luego, Ricardo Vargas, jefe de estudios y proyectos de CONAF, realizó un esquema preliminar del modelo. Durante los años 2004 y 2005, la propuesta del modelo fue trabajada conceptualmente por Desiderio Millanao, Ingeniero Forestal y Coordinador Técnico Zonal de CONAF en el Programa Orígenes de la región del Biobío. Así como también, por Miguel Díaz, Coordinador Nacional del Programa Orígenes en la CONAF. El proyecto MOFIN buscaba “contribuir al desarrollo mapuche mejorando la biodiversidad, productividad y los conocimientos asociados a los recursos naturales de sus territorios, mediante inversiones públicas y privadas, incorporando el conocimiento ancestral mapuche de la naturaleza” (CONAF-Orígenes. 2005). El inicio experimental del modelo por parte de CONAF se realizó en dos comunidades de la provincia de Arauco de la región del Biobío, y recibió aportes sobre cosmovisión mapuche, por parte de importantes referentes de la cultura, como Desiderio Millanao, Armando Marileo y otros *kimche* (sabios).

“La forestal Mininco dio a conocer un plan que ellos llamaron MOFIN, que viene del *mapudungun* que quiere decir *mollfin*, que es de la raíz de la sangre. En ese MOFIN ellos hablaban de una cosmovisión del pueblo mapuche, y para eso habían contratado a un ingeniero forestal mapuche” [Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

“Él es un gran estudioso de la cultura mapuche, del pueblo mapuche. Yo aprendí mucho con Desiderio, mucho, mucho de la lógica, del entendimiento. Él siempre nos habló de algo que te voy a contar después, que me hace mucha lógica, que él dice “nuestros ancianos, nuestros ancestros que más marcaron al pueblo mapuche, lo que lograron hacer fue...”. Porque siempre se habla del pueblo mapuche, que su eje, su cultura tiene que ver..., su relación con el medio ambiente, su relación con la naturaleza, ¿no es cierto? El equilibrio hombre-naturaleza. Y efectivamente, lo que me dice Desiderio es “lo que hicieron nuestros sabios, nuestros ancestros, fue estudiar la naturaleza, entenderla e intelectualizarla”. Intelectualizar la naturaleza. Y eso tú lo ves...,

y yo lo transmito siempre en temas...” [Entrevista: Francisco Rebeco, Profesional de la Forestal Mininco].

[Cuando se inicia este estudio, uno se sorprende encontrar como en estas empresas, que están tan desprestigiadas en el movimiento mapuche, logran contar con personas destacadas del pueblo mapuche, profesionales y sabios, quienes les acompañan y asesoran. Aspecto interesante a conocer desde la visión de los mismos.]

La asesoría que realizaron estos sabios, no solo contribuyó al diseño de un proyecto que se aplicó en instituciones públicas y privadas como las forestales, sino también impactó a los profesionales de las empresas forestales al conocer la historia y situación del pueblo mapuche en el país, lo que facilitó la comprensión de su cultura en los territorios donde operaba la forestal y la innovación de programas, que antes se ejecutaban desde una lógica monocultural, readecuándose desde un prisma más intercultural.

“Y esto un poco, mirándolo desde hoy día... y uno mira los proyectos como el MOFIN, como la cestería en ñocho, los proyectos que han tenido más éxito son aquellos que, cuando logramos darnos cuenta digamos en un principio, muy de forma natural, los programas que han tenido realmente éxito con el pueblo mapuche han sido aquellos que han nacido desde el pueblo mapuche o son tomando como base su cultura, su ancestralidad en los proyectos. La visión, de lo que ellos llaman la cosmovisión o la visión desde el área mapuche.

Pero yo he aprendido mucho, como te digo, me ha gustado mucho el tema mapuche. Y siempre les digo, la verdad que este país... Ya voy a llegar a eso, a contarte un poco más. Pero la gran... para mí, la gran deuda de este país con sus pueblos originarios tiene que ver con que no sentimos ningún orgullo con nuestros pueblos originarios. Y no solo los mapuche. Hablo de los nueve, diez que van quedando” [Entrevista: Francisco Rebeco, Profesional Forestal Mininco].

El modelo se enfocó en una visión de desarrollo en el que, “las comunidades mejoran su calidad de vida, mediante acciones e inversiones basadas en el conocimiento ancestral mapuche y la modernidad” (CONAF-Orígenes, 2005). MOFIN buscó resolver la carencia de un modelo e instrumento de acción culturalmente adecuados para el desarrollo forestal y mejoramiento de la biodiversidad en las tierras mapuche, con el propósito de mejorar el *itro fil mongüen* (biodiversidad), preservar espacios ecoculturales (religiosos, medicina y

herbolaria mapuche, entre otros), generar bienes, servicios e ingresos, mejorar la salud y la educación, ordenar el territorio comunitario; contribuir al manejo sostenible, recuperar el *kimün* (conocimiento) sobre la naturaleza, enriquecer la política e instrumentos de apoyo forestal, y finalmente, enriquecer la ingeniería forestal.

La recuperación de los espacios ecoculturales y los bosques nativos que instaló MOFIN tuvo un fuerte componente de recuperación y fortalecimiento de la identidad. Se trabajó con el *kimün* (conocimiento) sobre la naturaleza en la cultura mapuche, en el que existen determinadas concepciones y valoraciones sobre la naturaleza, con normas específicas sobre la relación que se debe dar entre la persona y la naturaleza. El *kimün* también se orientó a la comprensión de una salud entendida desde una concepción holística entre las personas y el ecosistema. En este sistema, los vegetales son un puente entre las fuerzas espirituales y la comunidad. Son, a la vez, los responsables de la limpieza del aire y el agua.

A partir de MOFIN, los encargados de gerencia pública de Mininco señalaron haber identificado que una necesidad muy sentida del pueblo mapuche, al menos con quienes estos se han vinculado, es la pérdida de la cultura. En este sentido, el proyecto MOFIN pudo contribuir a recuperar los territorios mapuche bajo la figura de un modelo forestal intercultural y, de paso, colaborar al fortalecimiento de la identidad cultural. Para lograr lo anterior, contaron con profesionales mapuche en CONAF y la forestal.

“Juan Escobar, en realidad, cuando tomó la gerencia de asuntos públicos dio mucha fuerza a la comunicación y a entender un poco más el concepto de la visión del pueblo mapuche. Y de ahí nace..., renace. (...) el MOFIN era un proyecto que ya existía en el país, que se aplicó con la CONAF y que no tuvo éxito. Y ahí hubo un profesional forestal mapuche que lideró este tema, que se llama Desiderio Millanao. Desiderio actualmente está en la CONADI como asesor y hoy día está dentro de CONADI para la implementación del 169 por parte del Estado” [Entrevista: Francisco Rebeco, Profesional de Forestal Mininco].

“Sí, a pesar de que el modelo del MOFIN es un modelo que desarrolló la CONAF y en algún minuto nosotros tratamos de replicarlo cuando estaba Juan Escobar, pero también nos dimos cuenta, en el caso personal mío, yo puedo dar fe de eso, de que en el fondo lo que el mapuche valora es la cultura. Pero también hay una necesidad imperiosa de primero, antes que les den la cultura,

también en forma paralela tener desarrollo productivo...” [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional de Forestal Mininco].

Al cabo de un tiempo, MOFIN se dejó de implementar en la forestal. Algunas de las razones esgrimidas fueron que se trató de un modelo de difícil funcionamiento en las comunidades porque requería de mayor espacio para su ejecución, además de la dificultad de lograr renovar los lugares deforestados con bosques nativos, dado que se requería de mucho conocimiento sobre el crecimiento de los bosques nativos y más recursos para sostener las economías de autosubsistencia durante el periodo de su implementación.

“Es bien personal lo que te voy a decir, pero es más utópico. Lo otro es más real, tú puedes rescatar la cultura, la interculturalidad, valorar eso, pero además tener proyectos productivos que la gente puede desarrollar...”

Sí, siempre nos plantean cosas, ¿ah? Y cosas que a veces estamos de acuerdo, sí, y otras veces no. Pero normalmente vienen del punto de vista, más que cultural, vienen más del lado productivo.

Hay mucho interés en la cultura, en el respeto, en conocer, en rescatar. Pero hay una necesidad social, económica, que va más allá de eso. Es difícil que puedas implementar un MOFIN, ¿cierto?, si no tienes el terreno, si no tienes las condiciones. Y de repente no tienes el trabajo para hacerlo, la capacitación o las ganas. Si tú no estás empujando, la cuestión muere también, por un tema de idiosincrasia, a lo mejor hasta de cultura [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional de Forestal Mininco].

Otros proyectos impulsados en el marco de la política de buena vecindad, fueron la cestería de ñocha, enseñanza del telar mapuche y la producción frutícola. El primero de estos se orientó al fortalecimiento productivo de la artesanía, con el cultivo de la planta en cobertizos que antes se recolectaba en los montes y acantilados, y que cada vez era más escasa hallar en la recolección. De esta planta se extrae la fibra que, luego de un proceso de secado y limpieza, se utiliza en el diseño de cestas y nuevos objetos. Para los funcionarios de la forestal, este trabajo logró reconocer las necesidades locales que luego derivaron en proyectos de identidad cultural, participativos y con alto impacto en los habitantes. Inicialmente, nunca se imaginaron la posibilidad que esta planta silvestre pudiese ser cultivada en cobertizos y cercanos a las viviendas de las personas que la utilizaban.

“El año 2005 empezamos con la ñocha de la montaña, el proyecto de cultivo de la ñocha. En esa época salía más a terreno también, empecé ir a Huentelolén

y me di cuenta que todos los artesanos vendían sus cesterías... “oiga, ¿y de dónde saca la fibra?”, “tenemos que ir al fundo de usted, allá arriba nos metemos, por entremedio del monte para allá, nos caemos y vamos a sacar la poca ñocha que queda”. Había otros que acarreaban montones e iban a sacar las barreras y se las vendían a los artesanos. Entonces había una necesidad que era también propia de la cultura y nosotros a través del plan de buena vecindad, se agregó el tema mapuche digamos, dentro de las líneas de la empresa el desarrollo productivo.

Yo apoyo el cultivo de la planta y estoy desarrollando productivamente, en este caso a cien artesanos que viven de eso. Los mapuche, en ese sentido, no miraban que se podía rentar, decían “no, esta cuestión no crece, no va a resultar”. Nunca se habían planteado la idea si era de cultivar la planta en sus casas. Entonces, hoy día te das cuenta que en Huentelolén hay cien artesanos y todos los años nos llegan requerimientos por escrito..., “no se olvide de nosotros. Este año queremos participar”. Y ya lleva el proyecto siete años al 2012, y tenemos como cien artesanos con su huerto o sus cultivos de ñocha. Entonces, por el lado productivo nuestro, el plan de buena vecindad, pero con la identidad cultural, ¿te das cuenta? Entonces, la gente conoce ese proyecto y le gusta, el mapuche lo valora” [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional de Forestal Mininco].

Un trabajo parecido es el realizado en el proyecto de telar mapuche, la enseñanza y el rescate de técnicas de tejido tradicionales. Según se señala, las mismas mujeres mapuche que aprendieron estas técnicas más tarde son las que imparten los cursos en otras en zonas dentro del área de influencia de la empresa, incluso también a población no mapuche.

Finalmente, dentro de los proyectos destacados por ser concebidos como generadores de valor, son los frutícolas, con el cultivo de frambuesas (berris) y arándanos. A diferencia del MOFIN, no responden a un uso cultural, pero señalan, tienen la virtud que se trabaja de manera cooperativa y ocupa poca superficie de tierra. Debido al éxito que han tenido estos emprendimientos, se replicó en otros lugares dentro del área patrimonial de la forestal.

“Si te dan la posibilidad de tener harta mano de obra, porque eso te genera y también genera valor y les generan valor a ellos en poca superficie.

Lo estamos haciendo a través de Rehue, que es la asociación que domina el tema, que son mapuche de Chol-Chol que tienen el tema, tienen la coordinación del negocio, de las plantaciones, saben plantar, tienen los contactos para vender la frambuesa a nivel asociativo. Entonces a ellos les pedimos de las comunidades que a nosotros nos interesa, vecinos nuestros, seleccionan a la gente, porque también tienen que tener ciertas características, tienen que tener interés, disciplina, tienen que cumplir con cosas, porque van

a ser parte de una cooperativa, entonces la idea nuestra es este año si se puede, formar, partir con cinco hectáreas. Porque con un huerto de media hectárea o una hectárea, tu produces varias toneladas de frambuesa, y eso tiene un súper buen precio. Más encima, como han tenido contactos internacionales, esta asociación tiene la posibilidad de colocar sus tercios como productos con identidad mapuche, que son de una comunidad, que son orgánicos, y eso tiene otro valor. Entonces por ese lado va un poco la apuesta de hoy día, en la parte productiva” [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional de Forestal Mininco].

F.1 EL FUNDO SANTA ROSA DE COLPI

Ya se señaló que uno de los desafíos de la empresa era acceder a vender tierras de origen mapuche que estuviesen sobre algún Título de Merced mapuche o hubiesen sido mal habidos. En ese sentido, le correspondió a Juan Escobar, gestionar lo que él llama un proceso de paz, con el *lonko* Pascual Pichún y Aniceto Norín, principales referentes de las comunidades mapuche de Temulemu, del suroeste de la comuna de Traiguén. Estos encabezaron recuperaciones de sus tierras que, en aquellos años, estaban en manos de Forestal Mininco. Cabe señalar que Pichún y Norín fueron presos durante cinco años por el Estado de Chile tras ser acusados de incitación al terrorismo, convirtiéndose desde entonces en importantes referentes del movimiento mapuche en el país e internacionalmente¹⁴¹.

“Bueno, en esos años era Santa Rosa de Colpi, lejos el caso más difícil, digamos. Por acá, en esta zona de acá, la zona de Tirúa Sur. Hasta el día de hoy hay fundos que no... que la empresa compró y nunca pudo plantar” [Entrevista: Francisco Rebeco, Profesional de Forestal Mininco].

“Así que bueno, construir la paz significa también buscar el acercamiento. Y yo tuve suerte porque conocí a personas que me vincularon después con las comunidades y tuvimos estas reuniones y terminamos trabajando (...) con el Banco Interamericano de Desarrollo con un plan de vida que siguió hasta el día de hoy, y que finalmente, digamos, la demanda por toda la tierra se logró. Que, entre paréntesis, nunca fue la intención de ellos la demanda de todo el campo. Lo de ellos eran 56 hectáreas y oportunidad de trabajo. Pero cuando ellos caen presos y cuando habían quemado oportunidades de poder haber

¹⁴¹ Referencias destacadas sobre este caso se pueden encontrar en los siguientes links: Recuperado de: <http://www.theclinic.cl/2012/01/02/la-porfia-del-lonko-pichun/> Programa Chile se moviliza, capítulo Temulemu: Recuperado de: <https://www.cntv.cl/chile-se-moviliza-primera-temporada/cntv/2016-03-11/144630.html>

llegado a acuerdos con la empresa, y no lo llegaron, se revelan ahí por un hecho muy puntual que fue el pedirle a Mininco en ese minuto unos restos de campamentos que habían quedado y unas plantaciones donde ellos no le habían dado trabajo a una viuda, y van para Temuco y el gerente le dice “no tengo por qué darlos”. Y ahí vuelven, y dicen: “O morimos de hambre o morimos luchando”. Y había setecientas personas, “morimos luchando”. Y pasó lo que pasó, digamos, y ahí ahora vamos por todo, ahora vamos por todo el campo y vamos por todo el campo. Ese fue el origen del tema” [Entrevista: Juan Escobar, Ex Gerente de Asuntos Públicos, Forestal Mininco].

El fundo Santa Rosa de Colpi se conoce como uno de los casos más difíciles para la forestal. Después de la movilización de recuperación de tierras que las comunidades colindantes efectuaron, fueron desalojados un emblemático 19 de febrero de 1999 por más de quinientos policías, generándose en el país una imagen brutal del conflicto que, por lo demás, recién comenzaba agudizarse. Desde entonces, y tras muchas negociaciones, la forestal resuelve vender estas tierras al Estado. La gerencia de asuntos públicos señaló su intención de comenzar a buscar acercamientos con las comunidades vecinas hasta que, finalmente, logran contactarse. Incluso señalaron, avanzaron en las negociaciones, llegando a formular un Plan de Vida para las comunidades beneficiarias, con financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo. No obstante, la venta de las tierras por parte de la forestal estuvo condicionada por su dueño mayoritario, Sr. Eliodoro Matte, a que las comunidades desarrollaran proyectos productivos en estas.

“Yo vi en una exposición del señor Pichún con gente del FSC [Forest Social Council], con gerentes antiguos que hoy están jubilados de Mininco, se les caían las lágrimas cuando escuchaban a esta gente.

Y en el caso de Don Pascual, que también era un adversario de la empresa. Tuvimos una reunión que yo no medí la consecuencia simbólica que tenía, porque no había vivido el problema acá. Y llegamos a Traiguén y, bueno, había toda una expectativa y llegaron como catorce o quince personas. Nos reunimos en la municipalidad porque no había confianza, porque yo fui a la comunidad y yo partí pidiendo disculpas, por acción o por omisión, por los daños que nosotros pudimos haber causado. “Yo me hago cargo de eso y yo quiero partir planteándoles, pidiéndoles disculpas”. Y que le agradecí la presencia y luego seguir conversando. Y los *peñis* [hermanos] quedaron descolocados (...) que de la forestal y que les dijera eso los descolocó. Tampoco podían salir para afuera a decir “bueno, y qué le decimos”, porque obviamente venían. Pero, con algún grado de disposición, pero resguardándose con qué anda la forestal.

¿Por qué era tan profundo esto? Porque cuando ellos crecieron, estaba creciendo un bosque, y siempre se les enseñó a cuidar ese bosque, porque les iba a dar trabajo algún día, y cuando se cortó ese bosque no les dimos trabajo. Y cuando se plantó ese bosque no les dimos trabajo. Y cuando se aplicaron productos químicos en las plantaciones nuevas para los conejos, el conejo es un depredador chanco, se lo come todo. Y cuando se aplicó producto químico, también derivó y les mató los pocos cultivos y el agua que tenían... ¿Y cuando van finalmente, de allá se vienen marchando, entonces qué voy a defender yo?" [Entrevista: Juan Escobar, Ex Gerente de Asuntos Públicos, Forestal Mininco].

Juan Escobar señala haber comenzado a superar las desconfianzas con Pichún, Norín y otros dirigentes de las comunidades el día que se reunió por primera vez con ellos pidiéndoles perdón por el daño ocasionado, lo que para él era muy difícil de defender. A la vez, reflexiona sobre la importancia que tiene generar símbolos como estos, para desde ahí iniciar la superación de relaciones interétnicas que considera dañadas entre chilenos y mapuche, aspecto no muy común se dé en este tipo de relaciones.

F.2. LA FOREST SOCIAL COUNCIL (FSC) Y LA CUESTIÓN DEL RECONOCIMIENTO

Lo que realmente incidió en el cambio que adoptara la empresa en los vínculos con el entorno fueron las exigencias de certificación de la FSC, que presiona al mundo empresarial para acreditar el manejo sostenible de los bosques en toda su etapa productiva (del bosque hasta la venta). Estos cambios, indica Escobar, trató de impulsarlos mientras estuvo en la empresa, planteándole al gerente general de la CMPC (Compañía Manufacturera de Papeles y Cartones, La Papelera), que las llamadas relaciones con el entorno debían dejar de ser asistencialistas y enfocarse mejor en una contribución orientada a conocer la diversidad de realidades locales y, desde ahí, aportar en el desarrollo territorial. Según Escobar, trató de expresar la complejidad de la situación indígena y sobre otras formas de vinculación con el entorno, pero no fue comprendido, significándole su desvinculación. La propuesta de Escobar buscaba generar en este tipo de contextos respuestas proactivas y no reactivas a los conflictos interculturales, anticipándose e innovando en nuevas formas de relación.

“Y si hoy día hablan bonito es porque esta cuestión los apretó. Y no los apretó porque ellos quisieron, los apretó porque el mercado que compra celulosa les dijo “viejo, yo te la compro”.

La mente a mí me dice que no se entendía, que no se aceptaba y, segundo, aunque se aceptaba, no se entendía la manera de vincularse que, hasta el día de hoy, siguen todavía cosas que no han salido desde lo proactivo, si no que han salido de lo reactivo. El cambio de vecindad es de lo reactivo y la certificación de procesos como el FSC es reactivo, independiente del origen del FSC y de las acciones también equivocadas que tuvieron contra la industria forestal” [Entrevista: Juan Escobar, Ex Gerente de Asuntos Públicos, Forestal Mininco].

Pero no lo entendieron y, como él mismo dice, lo “mandaron a la cresta”. Para Escobar, los actuales desafíos de la conciencia mayor, colectiva y global exigen sustentar las distintas formas de vida poniendo en valor los conceptos desarrollados, basados en principios de la economía intercultural. Desde este enfoque, señala son las personas, la comunidad quienes definen lo que quieren hacer. Así se avanza y se toma posición de una forma transparente.

“Las personas sencillamente querían que les acompañaran, que les respetaran...” [Entrevista: Juan Escobar, Ex Gerente de Asuntos Públicos, Forestal Mininco].

En el vínculo con las comunidades se basó en estrategias de desarrollo indígena para darle, según señala, un uso cultural al suelo, asumiendo que la economía tradicional indígena es de reciprocidad y no de acumulación (también le llama el modelo económico ambiental). Escobar cree que recién en Chile se están dando las confianzas para asumir un trabajo intercultural. En cambio, observa que, en países como México (Chiapas) y Colombia (Cauca), se han hecho muchas cosas en este sentido, incluso en contextos sociales y políticos más complejos. Para lograr lo anterior, se requiere contar con nuevas capacidades al interior de la empresa. Capacidades políticas, capacidades comunicacionales y capacidades negociadoras.

“Si tú dices que el plan ha disminuido el conflicto, si tú dices qué es lo que nosotros hemos hecho, sí ha servido, sí ha servido” [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional de Forestal Mininco].

“El tema es la cultura en la empresa más que en la gerencia. (...) Tiene que tener estas capacidades que te hablaba yo, tiene que provenir de ciertas

competencias de los profesionales, que es la sensibilidad de los temas sociales, no porque andes regalando cosas, sino porque te tienes que hacer cargo también de algo en tu rol, que la realidad hace que tengas que asumirla entonces tú... Tienes que ser capaz de mirar cuál es tu rol y que es lo que te digo al final, es para hacer estos vínculos con ellos de que se aplicara algo que de hecho el Estado como el MOFIN no razonan...

Creo yo de que las que están en responsabilidad social, o como le llamen a la gerencia de asuntos públicos, son personas que puede tener voluntad pero que no cortan ni pinchan digamos en las cosas de fondo. De hecho, la gerencia que yo tenía se dividió en cuatro y los chicos que están en los temas públicos, digamos, ellos son muy buenas personas” [Entrevista: Juan Escobar, Ex Gerente de Asuntos Públicos, Forestal Mininco].

F.3. EL PLAN SOCIAL

La política de buena vecindad, conocida inicialmente como el “Plan de las tres E” en alusión al trabajo de vinculación con el medio en los ámbitos del Emprendimiento, la Educación y la Empleabilidad, una vez gatillado el conflicto incorporó la cuarta “E”, en referencia a la realidad indígena, para convertirse, en otro de los ejes de acción dentro de trabajo institucional. Y, como se ha señalado, fue retomado en un momento por un Gerente de Asuntos Públicos que observó críticamente que la empresa debía asumir su responsabilidad social de forma proactiva, con participación y vinculación territorial para generar reales proyectos de desarrollo de más largo plazo, tal como se ha realizado en otros países desde el enfoque de la economía intercultural. El mismo gerente asumió también algunas de las responsabilidades en el conflicto, para resolver tensiones territoriales históricas y de mayor simbolismo social, como lo sucedido con el fundo Santa Rosa de Colpi y el sector de Temulemu. No obstante, se impuso una cultura empresarial carente de la voluntad y la comprensión necesaria, para superar una dinámica de vinculación asistencialista, lo que se tradujo en la paralización de las obras de más largo plazo y volver al trabajo territorial, con cierta perspectiva étnica pero carente de vinculación prolongada y con carácter estratégico para el desarrollo. De esta forma, es que el llamado plan de buena vecindad, ahora conocido como Plan Social, se dedica a establecer relaciones de vecindad enfocadas a todos los habitantes de los territorios.

“Lo que pasa es que a nosotros... Mira, sí, nosotros tenemos presupuesto asignado todos los años para extensión, también para el tema de capacitaciones. Ahí normalmente nos llegan programas del año, nos llega un programa de verano y un programa de invierno, como para tener el año de actividades. Entonces nosotros vamos distribuyendo en base al interés. Nos llegan cartas, nos llegan solicitudes incluso de las comunidades, que necesitan capacitación en tal materia, o cartas que necesitan apoyo, no sé puh, para el agua potable de la comunidad o para la sede, o para la iglesia. Y todas esas cartas nosotros las recibimos, las evaluamos y tratamos, en la medida de nuestras posibilidades también, de responder positivo en muchos casos, en otras decimos directamente que no, ¿cierto? Pero en el fondo, es como la relación que hay con cualquier persona, digamos. No solamente llegan comunidades mapuche aquí, llega de todo. En una zona donde hay comunidades mapuche, donde hay también religiosos, iglesias católicas, evangélicas, bomberos. En el fondo es la sociedad la que está alrededor también de los fundos” [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional de Forestal Mininco].

Específicamente en la comuna de Lumaco, los vínculos predominantes que se han dado son con los vecinos colindantes a los predios forestales, señalando los funcionarios forestales que no pueden llegar en forma generalizada a todas las comunidades mapuche. En estas relaciones, no solamente se vinculan con los mapuche, sino que con todos quienes se encuentran alrededor de los fundos. Sin embargo, igualmente se observa que se tiene una especial consideración con las familias mapuche, sobre todo en aquellos lugares donde han ocurrido conflictos.

“Solamente con el sector rural y cercano a los predios, pero hoy día tampoco uno puede no abrirse. Estás en una sociedad que es global, digamos, y que los mapuche urbanos también tienen contacto con sus pares o son mapuche urbanos pero son originarios de comunidades. El mapuche siempre vuelve a sus comunidades, pero en general, yo diría que con la mayoría tenemos muy buena relación, cordiales, respetuosas, de contacto, de apoyo mutuo. La sociedad hoy día opina mucho más. Entonces, las empresas obviamente que tienen que irse adaptando a esas situaciones, estar atento y no puedes tú... por ejemplo decir “se acabaron los problemas con los mapuche, ¿cortamos los planes con los mapuche?”. No, yo creo que en eso no hay vuelta atrás, ¿ah? Porque la misma sociedad en general, mapuche o no mapuche, los ecologistas, que sé yo, todos hoy día opinan mucho y están muy pendientes de lo que tú haces” [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional de Forestal Mininco].

Los vecinos cuestionan el principio de la política que apela a la “buena vecindad” porque solo establece vínculos con unos cuantos vecinos que reciben una ayuda acotada, en compensación al impacto que produce esta actividad en sus espacios cotidianos. Especialmente se ha orientado a las familias más afectadas y a la población mapuche. Lo mismo ha ido creando conflictos y desconfianzas entre vecinos, por ser solo algunos los favorecidos en desmedro de otros, quienes indirectamente también reciben perjuicios de esta dinámica económica avasalladora.

“El trabajo de buena vecindad se transforma en un apoyo familiar, pero no un apoyo integral a la comunidad. Les llegan apoyos concretos a algunas familias que viven en contornos cercanos a sus predios, pero el daño colateral pasa más allá de los cinco kilómetros. Sobre todo, hoy día en los centros urbanos hay mucha complicación, que a propósito del riesgo... Se soltó un camión y rompió toda una casa.

El plan de buena vecindad que ustedes conocen no tiene una compensación al daño que se está produciendo” [Entrevista: Alejandro Fuentes, Alcalde de Lumaco].

“Ellos no hacen una mitigación objetiva de la comunidad, sino que puntuales y eso genera conflicto al interior de la comunidad. Si por aquí donde la señora Juanita va a pasar mi camión, yo a la señora Juanita le voy a apoyar, le voy a arreglar el camino, le voy a arreglar la casa. Yo hablo con los jefes zonales y les digo que llevarle computadores a las sedes sociales no es ninguna ayuda” [Entrevista: Esteban Jara, Profesional Municipalidad de Lumaco].

“Para el mapuche, el trato es de respuesta rápida cuando ellos ven una posible acción de las comunidades. Ahí el trato es distinto, porque tienen la imagen que los mapuche son más decididos para generar una toma del predio. Y, en esos casos, ellos tienen cuidado y actúan más rápidamente que con los demás vecinos” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

“Cuando el compromiso de buena vecindad no lo cumplen, con los jefes se conversa. Con Juan Carlos Navia y se les dice: “son ustedes los que empiezan a hacer los conflictos”. Se quedan callados” [Entrevista: Raúl Raín, Ciudadano mapuche Lumaco].

Algunas de las maneras de relacionarse que han implementado los funcionarios de la empresa es a través del manejo de la lengua mapuche, la demostración de respeto y el conocimiento por esta cultura. Aunque el *mapudungun* no es un idioma de dominio masivo en los funcionarios de Mininco, tienen conciencia de la importancia que tiene para este pueblo. Por

lo mismo, promueven su estudio para facilitar los vínculos territoriales con las comunidades. El *ngenpin* (orador mapuche) Manuel Manquepi Cayul fue uno de los profesores contratados para capacitar a los funcionarios de la empresa, siendo este hito clave en la comprensión de la importancia de la interculturalidad en las relaciones interétnicas y en la generación de los proyectos que más tarde se desarrollaron en Mininco.

“En Mininco yo hice cursos en la UFRO (Universidad de la Frontera) de lengua mapuche, o sea conozco la estructura de la lengua, conozco cierto vocabulario, puedo entender una conversación. Aunque no la entienda completa, sé de qué te están hablando. Entonces eso me ha servido mucho. Pero también ha sido un interés personal y que la empresa también me apoyó en algún minuto.

Yo tuve la suerte, porque eso en realidad fue una suerte, no sé si tu conociste a Don Manuel Manquepi Cayul. Era un sabio, él era un nieto de un *ngenpin*, Era de la zona de allá de Chol-Chol. Ya tenía su edad cuando yo lo conocí. Tenía sobre ochenta años. Pero él había nacido en una comunidad indígena. Dominaba el lenguaje, dominaba la cultura indígena, la conocía porque era propia de él. Además, él fue profesor normalista y después fue profesor de inglés y después fue profesor universitario. Hacía clases en la católica y también lo tuve de profesor en la Frontera, en la Universidad de la Frontera. Me dijeron el equipo que yo iba a tener, en esa época seis o siete supervisores, más el guardabosque. Yo lo primero que hice, fue primero decirles: “oye, nosotros, para que nos vaya bien, sabemos plantar, sabemos podar, sabemos hacer todas las actividades de fertilizaciones o controles de maleza, todo eso lo sabemos, somos forestales, para que nosotros nos vaya bien, nosotros tenemos que...que los vecinos de los barrios, las comunidades, no digo que nos aprecien, pero sí nos respeten y nos conozcan y sepan quién somos y que podemos colaborar con ellos en el plan de buena vecindad que la empresa tiene, y la mejor manera es un poco, conociendo su cultura, y que nos vean que respetamos su cultura”. Al mapuche les gusta mucho eso. Tú te das cuenta, cuando tú conoces, de que pueden no ubicarte. Pero si tú empiezas a hablar un poquito con ellos su lengua, lo que sea, el tipo cambia...” [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional Forestal Mininco].

Desde esta experiencia, algunos funcionarios de la empresa desarrollaron intereses personales por conocer la cultura e incluso cierta identificación con el pueblo mapuche, vinculado a la historia y el mestizaje con la sociedad chilena. Se trataría de intereses particulares, independiente de las directrices empresariales, se trata de un reconocimiento personal a la cultura e historia mapuche que se vuelve hacia sí mismos.

“No es un tema que esté arraigado en la sociedad nuestra, a pesar de que nosotros somos mapuche. Si nuestra mezcla racial, dentro del territorio... Los mapuche llegaban hasta Limarí. Entonces hay una mezcla racial que nosotros también tenemos esa pertenencia, que no la reconocemos es otro cuento, pero está...” [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional Forestal Mininco].

Sin embargo, los funcionarios que están inmersos en todo este contexto saben que deben poner atención a los asuntos de la diversidad cultural de la población vecina. Es uno de los aprendizajes introducidos desde que se iniciaron en los noventa los procesos de recuperación de tierras mapuche, pero también porque en la actualidad es una exigencia de la FSC que estableció estándares cada vez más altos para la certificación de los procesos productivos forestales en su vinculación con los territorios.

“Se podían hacer cosas distintas, y podías cambiar también la percepción de la gente. Porque en realidad, no sé, tú misma a lo mejor decías de las forestales, que sé yo, “lejos de las comunidades” o “son mundos distintos”. Posiblemente haya mundos distintos, pero esos mundos se han encontrado. Siempre ha habido puntos de encuentro también, ha habido conflictos, ha habido problemas. Pero siempre con la mayoría de ellos ha habido relaciones respetuosas, de contacto mutuo, de apoyo. O sea... no sé, en el pasado yo creo que se arreglarían las cosas, porque los mapuche peleaban con los inca, pero también hubo intercambio, el tupu, que sé yo. Hubo cruzamiento cultural igual. Si en la sociedad nuestra puede ser que los mapuche, y sobre todo en esta zona, la sociedad mapuche no es tan dura y está mezclada con la sociedad chilena, digamos” [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional de Forestal Mininco].

Para Juan Carlos Navia, las personas en general creen que las empresas forestales están muy alejadas de las comunidades. Considera que claramente se trata de mundos distintos, pero se han ido encontrando, al igual que con los chilenos, con el cruzamiento cultural. Por otra parte, sostiene que dentro de las diferentes relaciones que la empresa ha establecido, una de las más importantes ha sido con los municipios, con quienes se ha forjado un trabajo colaborativo para solucionar temas sociales, como la colocación de las bases de los puentes de las comunidades, el apoyo de distribución de agua para algunos barrios, la extracción de agua de los fundos de las forestales, entre otros aspectos. Juan Carlos considera que, desde su función, él está en las buenas y en las malas con las comunidades y vecinos, acompañándoles en situaciones dolorosas como funerales, en el apoyo al tratamiento de enfermedades...

“Y muchas veces hay esfuerzos nuestros que ellos también lo hacen, o a veces mejor que nosotros. Entonces a veces juntamos fuerzas en cosas, ¿ah? Siempre nos están pidiendo apoyo de los municipios para las comunidades, precisamente, "oye, ¿por qué no nos dan las bases para los puentes, que lo piden las comunidades?", por ejemplo, "oye, ¿sabes que tal barrio tiene problemas de agua? ¿Ustedes tendrán algún fundo donde hay agua?". Si hoy día es el agua es un tema que se viene también puh, ¿ah? Por ejemplo, en ese mismo tema, en esta misma área geográfica mía, incluso hay ciudades que se abastecen de agua de los fundos nuestros. Hay comunidades que tienen las captaciones de agua en los fundos nuestros. Entonces, con mayor razón hay que ser cuidadosos.

En las buenas y en las malas, no más, nos toca mucho ir a funerales también, o situaciones de ese tipo, o que nos piden apoyo para enfermos. Porque al final te transformas...bueno, eres como el vecino rico del barrio.

De lo que nosotros hemos hecho aquí, bueno, escuchar hartito a los vecinos, para ver qué es lo que ellos quieren, mapuche o no mapuche, o de lo que sea, ¿cierto? Y relacionarse en los términos que se vayan dando sin forzar las cosas. [Entrevista: Juan Carlos Navia, Profesional de Forestal Mininco].

El Plan Social, al igual que el Plan de Buena Vecindad, operó asistencialmente por medio de una gerencia pública que mantuvo diálogos esporádicos y de colaboración económica puntual con el gobierno local (alcaldía y funcionarios municipales) y las familias mapuche y no mapuche, en desmedro de la posibilidad de efectuar un trabajo global, pertinente, progresivo, participativo y articulado, como forma de responder a lo que la propia comunidad de Lumaco ha identificado es su necesidad más apremiante, la escasez del agua. Los vínculos que Mininco estableció consistieron en “relacionarse en los términos que se vayan dando”. Justamente esa es la operatoria asistencialista que se les crítica. Es también lo que sucedió con la propuesta de trabajo que se iba a realizar entre el Municipio de Lumaco, la empresa forestal y la Universidad del Bío-Bío. Propuesta que tampoco prosperó.

Manuel Painequeo recuerda que cuando asumió el 2005 como alcalde de Lumaco, se encontraba más “empoderado”, por lo que coordinó reuniones con los representantes de la empresa forestal. En dichos encuentros siempre hubo una muy buena disposición de parte de estos, pero con el tiempo, descubrió que tenían visiones muy diferentes entender las cosas.

“No se logró. Siempre quedamos en rondas de conversaciones, de buenas intenciones, de que ellos eran los más interesados en apoyar... En el tiempo

que yo fui alcalde del 2005 al 2012 nunca pudimos concretar un proyecto específico.

Es como las buenas intenciones de querer hacer algo. Pero lo que yo entiendo es que, en el fondo, su preocupación es, en definitiva, incrementar su riqueza, su capital. Todo lo demás parecen adornos, cuestiones superficiales para ellos. Porque si comprendieran la cosmovisión mapuche entraríamos en una controversia bastante radicalizada. Ellos tienen una estrategia de explotación de los recursos naturales y en el mundo mapuche la tierra es la madre que da la vida a los diferentes seres vivos y entre ellos al ser humano. La madre tierra como un componente fundamental dentro del universo, no es solamente la tierra, también lo es el contacto con el sol, que genera entre dos grandes energías la vida.

Mientras que, para la mirada occidental y capitalista, la tierra no es nada más que un objeto, donde los recursos naturales son para el uso de intereses económicos y no importa la destrucción. Pasan maquinarias, que se plante sobre los cursos de agua o los nacimientos de agua que llamamos *gnenko*” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

Después de haber acordado algunas ideas de trabajo, finalmente no “sacaron nada al limpio” con la forestal. Manuel Painequeo se había creado expectativas de generar una propuesta conjunta de desarrollo con la forestal, en la que Mininco contribuyera pertinentemente a Lumaco tricultural, sobre todo al pueblo mapuche que ha sido menoscabado y avasallado por la política forestal de Chile desde la masificación de las especies exóticas, frente a la ausencia de políticas nacionales de protección cultural y territorial de los pueblos indígenas. Pero la dinámica ha resultado ser así. Todo primer vínculo con los funcionarios de la empresa es de cordialidad, y, aparentemente, con mucho interés de apoyarles. Luego, se deja de avanzar a una segunda o tercera etapa, y así sucesivamente.

“En que si bien es cierto ellos tienen sus plantaciones, que sigan adelante pero que también pudieran contribuir al desarrollo de la comuna de Lumaco (...) Porque esas plantaciones han venido a destruir todo el ecosistema, que es el espacio donde nuestras *machi*, que son las doctoras, en el espacio donde ellas encontraban sus hierbas medicinales, el agua cristalina que es también parte del fortalecimiento del espíritu y que ya no existe. Entonces también empieza a haber un menoscabo o avasallamiento a la cultura mapuche por parte de las empresas forestales. Por el hecho que ellos van plantando una política de masificación de especies exóticas, apoyados por políticas económicas y desarrollistas del propio Estado chileno. Ahí el pueblo mapuche no interesa, no hay políticas internas que pudieran mitigar o poder conservar algunos aspectos de la cultura mapuche y que tienen que ver con espacios dentro de

estos espacios territoriales. Porque hay algunos microclimas que debieran ser también fortalecidos con la protección de algunos bosquetes o alguna política acompañada con la CONAF, que pudiera mantener, conservar ciertos lugares donde están estas hierbas medicinales. También algunos espacios donde los mapuche hacen su rogativa, su *nguillatun*, que tiene que ver con los *gñenko* o los *gñenmawida*, que son energías que los mapuche siempre se han comunicado y que al llegar esas plantaciones esas energías se van para otro lado, van desapareciendo del espacio, se cambian de punto, te debilita la cultura mapuche” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

“El discurso es casi como el de la relación de reciprocidad, pero casi al principio. Pero luego dejaban de cumplir los tratos” [Entrevista: Gloria Callupe, trabajadora social, oriunda de Lumaco].

“La forestal, al menos en Lumaco, siempre ha tenido esa actitud. Tienen la intención de acercarse..., que quieren comprender..., que van a insertarse en los planes de desarrollo comunal. Ellos habían manifestado formar parte del PLADECO (Plan de Desarrollo Comunal)” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

“Con Mininco la comunicación ha sido en la lógica de llegar a buenos acuerdos, desde un buen diálogo, pero en dos años no se ha avanzado mucho. No hay un plan estratégico. Este año se ha llegado a mayores proyectos, más concisos. Pero hoy ha causado un problema mayor al beneficio [Entrevista: Alejandro Fuentes, Alcalde de Lumaco].

La percepción es crítica frente a todo esto. Los vecinos creen que el único interés de la empresa es incrementar su riqueza; que si estos lograsen comprender la cosmovisión mapuche la relación sería mucho más controversial por el impacto que la producción tiene en el *itro fil mongüen* (biodiversidad); que ocupan un discurso como de reciprocidad, pero es más publicidad; que todo lo que se realiza parece ser un adorno o son estrategias de acercamiento, especialmente orientado a las mujeres o algunas pocas familias para mantenerlas conformes; que se quedan con la intención de hacer algo, pero no hay avance real; y que, en la actualidad, el problema que genera la producción forestal es mucho mayor al beneficio que dice forjar.

“Ellos no tienen preocupación, porque no viven en el territorio. Ellos entienden que la gente se beneficia con sus plantaciones, que generan trabajo, que tienen la posibilidad de ser parte de alguna brigada, con algún pretexto de que la gente se sume a los intereses de ellos.

Llevan cursos que son de corta duración pero que finalmente son estrategias de acercamiento de las mujeres. Porque no todos son calificados sus vecinos. Para ellos sus vecinos son los que están en el cordón de sus plantaciones. Los demás no son vecinos. Los demás están lejos de las fronteras que ellos consideran para que sean sus vecinos o aledaños a sus plantaciones, porque generan trabajo.

Llevaban lápices a las escuelas del programa “protejamos el bosque”. Al final es una publicidad que llega con el pretexto que ellos están apoyando ese colegio” [Entrevista: Manuel Painequeo, ex alcalde mapuche de Lumaco].

Más que vínculos o gestión de un plan estratégico para los territorios, lo que Mininco suministra se asume como las “compensaciones” de mitigación del impacto de su producción. Sin embargo, algunas de estas se valorizan positivamente cuando logran resolver problemas presentes en la comuna, como la construcción y los arreglos de caminos, y en ocasiones acceso a agua.

“Cuando les exige a las forestales el respeto por la cultura mapuche. Él [Manuel] empezó a trabajar con las forestales para exigirles compensaciones y así empezaron las capacitaciones de corte y confección, gastronomía, proyectos apícolas.

Con Manuel se realiza un camino. Ofrecieron mangueras para que la gente sacara agua, ofrecieron nylon para las huertas. Pero esta ayuda la ofrecen solo a las personas que se vinculan, los mapuche que están colindando con las forestales” [Entrevista: Gloria Callupe, Ciudadana mapuche de Lumaco].

“Con el diálogo que hemos tenido hemos logrado algunas cosas. Solo que no estoy conforme. Últimamente hemos logrado los diseños de caminos que a nosotros nos cuesta mucho en términos económicos” [Entrevista: Alejandro Fuentes, Alcalde de Lumaco].

“Lo único que recuerdo, el esfuerzo que nosotros hacíamos de la municipalidad, era exigirle a la empresa lograr un avance importante en cuanto a que ellos pudieran generar un *by pass*, porque era un tema que nos afectaba como habitante de la comuna de Capitán Pastene como de Lumaco, que los camiones forestales que pasan dentro de esas dos localidades. Eso fue un avance. Ellos [Mininco] compraron fajas de terreno por dentro entre las dos localidades, las enmarcaron, pero no se logró habilitarlas. Quedamos a la espera de eso, como un proyecto inconcluso” [Entrevista: Manuel Painequeo, Ex alcalde de Lumaco].

“Ahora forestal Mininco tiene que hacer un *by pass* y colocará un millón de dólares y el Estado va a colocar otro millón. Esto está avanzando. Recién con el *by pass* se está avanzando, pero nos falta una cuestión concreta, pero nos

falta algo emblemático de desarrollo, de más largo plazo, compartido entre el gobierno y las forestales, que ellos tributen acá, porque toda esa plata se paga en el nivel central.

Se han logrado algunas mitigaciones de vialidad, que han puesto algunos letreros en la calle Carlos Condell de Lumaco que dice, “treinta kilómetros por hora”. También un lomo de toro, un letrero que marca la velocidad. Pero la gente no quiere que pasen camiones. Ese es el asunto” [Entrevista: Alejandro Fuentes, Alcalde].

“Invirtieron cerca de quinientos mil pesos en Lolenco y Chanco con las bombas de agua, pero son cosas pequeñas. No hay un plan estratégico que diga. “Nos vamos a preocupar de esta comunidad”, o qué vamos a hacer un proyecto de dos, tres y cuatro años para preocuparnos de esta comunidad”. Ahora tienen un proyecto en la José Cayumán [nombre de comunidad mapuche], que ellos van a ceder unos derechos de agua para la comunidad. A nosotros nos interesa que esos derechos de agua se traspasen a todo un sector para que beneficie a más familias. No solo a las quince familias que ellos puntualmente quieren favorecer” [Entrevista: Esteban Jara, Profesional de Municipalidad de Lumaco].

“No hay un tipo de relación. Lo único es cuando ofrecen algún tipo de trabajo a la gente, en la cosecha, la tala de árboles. No es una relación, pero está esta rabia contenida en gran parte de la gente por la falta de agua porque ya no se produce.

Las relaciones son laborales con personas mapuche y no mapuche que trabajan, se tienen cupos. Pero cuando las forestales pasan a llevar incumplimiento de contrato ahí el conflicto es generalizado, es un sentir colectivo” [Entrevista: Gloria Callupe, Ciudadana mapuche de Lumaco].

“Aquí hay que salir a buscar porque no hay trabajo. Ahora el trabajo que hay es el que está dando Mininco, porque promete y promete, pero no ganan buen sueldo, no cumplen su compromiso.

La Mininco lo inscribió en un curso y le pasan todo el equipo de trabajo y de seguridad. Las forestales van a seguir trabajando, pero se están poniendo más exigentes, tienen que darle pega todo el año, no solo tres meses. Son varias comunidades que trabajan y los que tienen comité, organizados en grupos” [Entrevista: Raúl Raín, ciudadano mapuche de Lumaco].



Fotografía 24 - Sr. Leonidas Callupe de sector Chanco de Lumaco. Trabajador temporero de Forestal Mininco.

En esta dinámica, Forestal Mininco es calificada como una empresa rica que daña el territorio y no favorece mayormente a los habitantes ni al gobierno local en el desarrollo comunal, a excepción de unas pocas familias que pudieron insertarse dentro del ciclo productivo con la forestal. La escasez de agua es uno de los efectos más graves que ha causado la industria, alcanzando a repercutir no solo al modo de vida rural, sino también el urbano, a quienes los últimos años se les incrementó la escasez de este recurso paralizando inclusive proyectos habitacionales de la comuna. Del mismo modo, sufren de los riesgos y daños asociados al intensivo transporte de madera dentro y en los alrededores de la ciudad.

Debido a lo anterior, las movilizaciones rurales de población mapuche se encuentran y entremezclan por primera vez con las demandas sociales de la población mestiza urbana, cansados del incesante ruido, el peligro y el deterioro vial que provocan los grandes camiones madereros que transitan durante el día y cada día, transportando las cosechas de pinos y eucaliptus. Las personas apelan a la presencia de sólidas fiscalizaciones y a la ejecución de políticas de Estado que no solo se orienten al incentivo del crecimiento económico sino también al resguardo de las culturas indígenas y locales, al medio ambiente y la calidad de vida de los ciudadanos. Lamentablemente, este escenario es bastante similar al de otras comunas de La Araucanía, del cordón de comunas de Nahuelbuta, donde también la presencia mapuche y forestal es significativa.

F.4. RECONOCIMIENTO FORESTAL

Forestal Mininco es una de las empresas productivas en el rubro forestal maderero más importantes del país. En Lumaco y otras comunas aledañas se percibe como una actividad económica que, con el pasar de los años de explotación intensiva de los bosques artificiales, ha causado más perjuicios que beneficios en los territorios. En respuesta a este impacto, la gerencia de asuntos públicos de la forestal orientó un trabajo de proximidad y comunicación hacia lo que ellos llamaron son sus “vecinos”. Primero, en referencia a la población rural campesina como un todo. En seguida, distinguiendo dentro de estos a la población campesina de origen indígena, para finalmente reorientar los vínculos a través de un plan social orientado a todos los habitantes del territorio, indistintamente de su condición étnica.

El concepto de vecino acuñado por Mininco ha operado en la práctica solo por intermedio de los profesionales que salen a terreno a visitar a las familias afectadas, pero no habitan en la comuna, mucho menos los dueños de la empresa. Por lo mismo, no se considera en la práctica a Mininco como un vecino, a no ser que se llame como tal a la extensión de plantaciones forestales. Lo mismo sucede al hablar de “beneficios”. Para los habitantes se trataría nada más ni nada menos que de las compensaciones que la empresa debe realizar por los daños ocasionados antes mencionados.

Del mismo modo, la visión y cultura empresarial de Mininco no ha logrado aceptar realmente la situación indígena a cabalidad, siendo que se trata de un conflicto presente desde los años 1990 hasta por lo menos la primera década del siglo XXI en el país. En razón de lo mismo, la gestión empresarial ha sido limitada y carente de un rol de involucramiento mayor, proactivo, innovador y creativo para el despliegue de un trabajo intercultural y de desarrollo sustentable y equitativo en estos territorios. Por lo mismo, ha sido la Forest Social Council, la entidad que ha gatillado mayores respuestas de la empresa en la búsqueda de fórmulas de vinculación verdaderamente responsables y con más alcance.

Por ende, se observa en la cultura empresarial, en los tomadores de decisiones un reconocimiento instrumental, teórico, de mitigación, de desconocimiento de los procesos que se llevan a cabo en los territorios, aun cuando no sucede lo mismo con los profesionales que ejecutan las relaciones cara a cara, día a día. Muchos se involucran y reflexionan sobre la

cuestión de la diversidad étnica y cultural del país y los territorios, y sobre la posición que, como chilenos, mestizos, deben asumir por compromiso social con las problemáticas socioculturales que el Estado ha acumulado tras los años.

“El 95% no están por el tema del entorno, no están por la movilización. Pero ¿qué ocurre con ese grupo que si está por la organización? Primero...voy a hablar como Francisco Rebeco, no como empresa. Yo entiendo su impotencia, entiendo el que no avanzan, en que el Gobierno, y no hablo políticamente, porque tanto el Gobierno de concertación...no han logrado llegar a soluciones que vean mejoras masivas, mejoras cuantitativas con respecto al trato, con respecto a su situación económica, con respecto a muchas cosas. Sin duda las comunidades mapuche tiene mucha pobreza, hay mucha pobreza. No tienen de qué vivir dentro de las comunidades. Y cuando yo no tengo de qué vivir, cuando no tengo de qué echar mano dentro de una comunidad, que está absolutamente deteriorada, que está erosionada, y al lado, que aquí voy a faltar a tu pregunta, y al lado mío existe una plantación de una empresa que es rica, que tiene millones de recursos y yo miro mi pobreza y miro para el lado, obviamente que las forestales pasamos a ser parte de ese mundo que es tan injusto digamos, de que en condición de tanta pobreza, existe una empresa de tanta riqueza. Y eso produce mucha rabia, y entiendo que produzca rabia, produce impotencia y produce reacciones que ciertos líderes, que yo no puedo decir que sean negativos, porque son líderes que han tomado ese camino de ir a tratar de recuperar o de obtener beneficios a través de la violencia, para el pueblo...

Es algo que va a seguir viviendo porque este país sigue existiendo, un no reconocimiento. Voy a volver a algo súper básico que te dije antes. Pero creo que este país nuevamente, sintiera ese orgullo que te dije, o sintiera respeto, más que orgullo, incluso más básico todavía: respeto por este pueblo mapuche y no tuviera ese estigma del borracho, del flojo. Y ese cambio ayudaría mucho a que hubiera menos violencia, y algo muy genérico. Lo que estoy diciendo, ni siquiera es de la forestal, o de tal persona. Sino que algo como nación, como país, creo que si lográramos un cambio que no es fácil, ya podría haber mucha más armonía, pero no existe esa armonía...

No sé cuánto de aprendizaje si, o sea cuánto de lo que te he dicho de corazón lo puedan sentir, pero por lo menos intelectualmente saben que es un tema, un temazo para Mininco, el tema mapuche” [Entrevista: Francisco Rebeco, Profesional de Forestal Mininco].

CAPÍTULO 4: CONFIGURACIONES SOCIOCULTURALES Y TRAYECTORIAS DEL RECONOCIMIENTO: REVISIÓN COMPARADA

Análisis y triangulación de la información

Finalmente, en este último apartado se presentarán las configuraciones socioculturales y las trayectorias del reconocimiento mapuche en Chile. Se construyó una vez revisados los casos etnográficos, más el capítulo de entrevistas a los actores nacionales, que se contrastaron y compararon. El análisis de los datos, se inició con la identificación de los temas centrales y el desarrollo de los conceptos asociados al proceso. Luego se codificaron para mejorar la comprensión del tema. Mediante la comparación de los casos, se exploraron posibles interrelaciones, para finalmente, integrarlos en un solo sentido coherente, donde los datos fueron relativizados, al situarlos en el contexto del cual fueron recopilados en cada uno de los periodos estudiados.

Como se presentó en un principio de la investigación, el propósito de la tesis fue comprender e identificar, a partir de estos casos de estudio, las claves en la configuración del proceso de reconocimiento por alteridad y transvaloración, del pueblo mapuche en Chile, post año 2000, y las posibles implicancias o efectos que tendría en la sociedad mapuche y chilena. Algunas de las interrogantes a responder fueron, ¿cómo ha sido este proceso?, ¿qué es lo que se está reconociendo?, ¿hacia dónde se orientan los caminos del reconocimiento?, ¿cuáles son las problemáticas asociadas?, y, ¿qué valor adquiere la mirada una vez que se deposita en el otro?

Desde un enfoque cualitativo, se indagó en los testimonios, subjetividades y el trabajo etnográfico, donde se recopilaron no solo datos, sino palabras, conductas y experiencias, observadas en diferentes escenarios. Se asumió en esta investigación, el carácter crítico, dialógico y reflexivo, que, desde la perspectiva de la alteridad, se aproxima a la construcción de los procesos sociales, de colaboración o conflictos. Luego, considerando los fundamentos teóricos, -independientes del conocimiento del sentido común-, se analizó lo singular y común, en las relaciones dialógicas y transculturales de los casos, en función de sus contextos.

Cabe recordar que el núcleo de la investigación fue el reconocimiento étnico, para observar las dinámicas de este proceso desarrollado en un horizonte de conflicto intercultural. La primera literatura teórica adoptada, se situó en el enfoque jurídico y político. Luego, se amplió la revisión a los ámbitos de la alteridad y transvaloración propio de los estudios antropológicos de la diversidad cultural en las sociedades. Con lo cual, responder de mejor forma a la complejidad de la investigación asumida. A partir de lo anterior, se construyeron categorías para avanzar en la identificación de cada uno de los escenarios, lo común y particular del proceso de reconocimiento social.

Las categorías parten de un primer campo de análisis del reconocimiento, (i) reflejo del reconocimiento. Este campo, que corresponde a la primera columna del cuadro analítico que se presenta más abajo, se subdividió en tres escalas, diferenciadas en los colores, verde, amarillo y rojo, al igual que el sentido de un semáforo. La primera escala color verde, correspondería a, (a) Todo lo que ocurre, cuando la mirada se vuelve sobre sí mismo. La segunda escala color amarillo, se refiere a, (b) Todo lo que ocurre, cuando solo a veces la mirada se vuelve sobre sí mismo. Por último, la tercera escala color rojo, sería, (c) Todo lo que ocurre, cuando se niega la mirada sobre sí mismo. Estas tres escalas, se intersectan con columnas ubicadas hacia la derecha, cruzándose con otros campos de análisis.

El segundo campo es, (ii) las formas que adquiere el reconocimiento; el que va de, (a) Reconocimiento por consideración, (b) Reconocimiento protocolario, y, (c) Negación del reconocimiento.

El tercer campo, sería (iii) las manifestaciones sociales del reconocimiento. El último campo, el cuarto, es muy importante, porque se refiere a lo que produce el reconocimiento en el otro, (iv) los efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto social. Los niveles (b) y (c) del cuarto campo, tienen como correlato, todo lo asociado a la lucha por el reconocimiento.

Este instrumento de análisis y triangulación de la información, es el que permitirá situarse en los casos de estudios, para superponerlos y lograr los cuadros sociales de la dinámica del reconocimiento durante este proceso.

Tabla 8 - Categorías para el análisis del reconocimiento sociocultural.

(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto	Lucha por el reconocimiento
(a) La mirada se vuelve sobre sí mismo.	Reconocimiento por consideración	Visibilización de la existencia Atribución de valor a la existencia Avance hacia la coexistencia Admiración	Consideración positiva Identidad revalorada Honrado Apreciado Digno Complitud Valorizado Restituido Orgullo de sí mismo	
(b) A veces la mirada se vuelve sobre sí mismo.	Reconocimiento protocolario	Reconocimiento débil Reconocimiento oscilante y simbólico Reconocimiento ambiguo y contradictorio	Sensación de humillación Menosprecio Inferioridad Vergüenza Indignidad Melancolía Daño Sensación de desarraigo Sensación de vacío Sensación de amenaza	
(c) Negación de la mirada sobre sí mismo	Negativa de reconocimiento	Invisibilización Olvido Humillación Desaprobación Extrañeza Injuria Discriminación Rechazo Desprecio Exclusión Hostilidad Aversión Maltrato Violación	Desvalorización Desposesión de derechos Degradación Deformación Dolor Odio a sí mismo	

Tabla 9 - Caso N° 1: Trayectoria del reconocimiento en el Conun Traitraico Leufu

(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto	
<p>(a) La mirada se vuelve sobre sí mismo.</p> <p>La mirada se vuelve sobre sí mismo, instalándose la cuestión indígena en la administración municipal, desde entonces también, la identidad local mestiza, se suma a este proyecto.</p>	<p>Reconocimiento por consideración</p> <p>Se reconoce al pueblo indígena mapuche del Conun Traitraico Leufu, de carácter precolombino y ancestral. Que convive en el mismo territorio con un pueblo mestizo, producto de las relaciones interétnicas entre mapuche, colonos chilenos y extranjeros de más de dos siglos.</p>	<p>Avanza hacia la coexistencia, a partir de una reelaboración de la mirada sobre el otro mapuche, en el cual, se reconstruye una identidad local propia mestiza e indígena, haciéndose parte de un devenir histórico que tiene presencia de siglos en el territorio.</p> <p>Admiración en torno a la trascendencia del pueblo mapuche, que es apropiado a partir de ahí, como un nosotros pertenecientes todos a un "país tierra", al mapu.</p>	<p>Restitución de la identidad mapuche territorial a partir de la posibilidad que el gobierno local, por primera vez en la historia de la administración municipal, es liderado por un alcalde mapuche, con un proyecto municipal basado en la recuperación y revalorización de la identidad étnica mapuche.</p> <p>Recuperación territorial de símbolos culturales mapuche.</p> <p>Identidad étnica mapuche fortalecida.</p>	
(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto	
<p>(a) A veces la mirada se vuelve sobre sí mismo.</p> <p>Como lo sucedido en el conflicto que suscitó la construcción de la carretera de la</p>	<p>Reconocimiento protocolario</p> <p>Se reconoce al pueblo indígena mapuche, con el que se convive en un mismo territorio, desde una distinción que los sitúa como</p>	<p>Reconocimiento débil de la existencia del otro mapuche como un pueblo diferente.</p>	<p>En medio de un débil y contradictorio reconocimiento social, emergió con fuerza el Consejo de Werkenes, instalándose en el escenario comunal un</p>	<p>Lucha por el reconocimiento</p> <p>Se instala la idea que el territorio obedece a la denominación "ancestral" mapuche del Conun</p>

<p>costa, donde se contrapusieron evidentemente diferentes valoraciones culturales e intereses en torno a lo que se concibe como "desarrollo" o "progreso". En este caso, el planteamiento mapuche de oposición a la construcción, despertó fuertes antipatías en sectores de la población local chilena, manifestando su descontento y exponiendo argumentos de corte etnocéntricos. Por otro lado, las posturas mapuche, apelaron a asuntos situados en los derechos colectivos, como el hecho que cualquier intervención territorial conciba la visión y participación de los pueblos indígenas y sus sistemas de creencias y territorio.</p>	<p>diferentes, en tanto se percibe la visión de mundo mapuche inferior y obstaculizador del desarrollo. Este reconocimiento ambivalente, tensionado y contradictorio, se refleja en sectores de la sociedad local, de identidad chilena de corte occidental, como la que hubo previo terremoto y maremoto de 1960.</p>	<p>Reconocimiento oscilante y simbólico de la existencia del otro mapuche, desde la nostalgia de lo que fue el pasado comunal y como un grupo social sin educación y proyección. Es un reconocimiento desafortunado.</p> <p>Reconocimiento ambiguo y contradictorio de la existencia del otro mapuche como un pueblo que obstaculiza la recuperación de la comuna post desastre del '60. A pesar de lo anterior, fue denominado un sector del Budi como Área de Desarrollo Indígena, liderado por una organización territorial mapuche lafkenche, que buscó autonomía en la toma de decisiones territoriales. Sin embargo, el proceso se intervino y fueron cooptados por las políticas indígenas.</p>	<p>interlocutor indígena relevante. Lo que repercutió en una mejoría del trato hacia este sector de población.</p>	<p><i>Traitraico Leufu</i> por sobre la denominación de Puerto Saavedra.</p> <p>Se avanza en la constitución del Consejo de Werkenes.</p> <p>Se plantea la demanda territorial del respeto y valoración de la diversidad cultural en los proyectos de infraestructura local como la construcción de la carretera de la costa.</p>
--	--	--	--	---

(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto	
Negación de la mirada sobre sí mismo	Negativa de reconocimiento, conciencia de negación. Sabe de la existencia del otro, pero considera que no corresponde la distinción entre los habitantes del lugar, porque no todos reciben la misma atención gubernamental. Más aun cuando las autoridades (gobierno central y local) favorecen por sobre todo al mapuche.	Desvalorización del lugar y sus habitantes. Desaprobación de la distinción, al forzar las diferencias, por considerar se favorece antojadizamente a unos sobre otros (mapuche por sobre chilenos), tiene consecuencias en lo que se llamó fue una sublevación.	Sensación de desvalorización y de desposesión de derechos por la falta de consideración y solidaridad frente a la construcción de la carretera de la costa. Dolor, emoción y sensación de amenaza por el posible desalojo de la toma de la municipalidad de Puerto Saavedra.	Lucha por el reconocimiento

Puerto Saavedra es un territorio que presenta un cambio cultural en el reconocimiento del otro. En este proceso se avanzó hacia la coexistencia territorial, pero las diferencias culturales que se manifestaron en torno a las ideas de “desarrollo o progreso” del territorio, gatillaron dudas y estereotipos sobre el “otro” antes desvalorizado e invisibilizado por décadas en el lugar. El polo opuesto al reconocimiento por consideración es la negación, cerrarse sobre sí mismo y rechazar conscientemente la distinción de la diferencia.

El primer campo de reconocimiento por consideración, concibe al mapuche como una sociedad indígena, “ancestral” y preexistente en el *Conun Traitraico Leufu*, que el año 2000 cuenta con un alcalde mapuche, que presentó un proyecto de gobierno local intercultural para los habitantes, que impactó en la identidad recuperada de la población mapuche lafkenche, y en la de chilenos mestizos, quienes manifestaron admirar el pasado precolombino de éstos, haciéndose parte del relato en una historia local común, biológica y cultural. En este contexto, el gobierno concertacionista del socialista Ricardo Lagos Escobar realizó el “Informe y Política Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas”, e implementó el millonario “Programa Orígenes”, pero a la vez, aplicó la Ley Antiterrorista a sectores de

mapuche movilizados. A nivel local, se constituyó el “Consejo de Werkenes”, quienes buscaron la representación territorial de las demandas y propuestas de desarrollo autónomo para las comunidades mapuche lafkenche del Budi. Son los primeros años del S. XXI.

El segundo campo de reconocimiento es el protocolario, en este caso dubitativo, ambivalente, se ve tensionado y es contradictorio frente al cambio cultural que se da en el territorio. Más aún cuando afecta la vida e intereses que la población chilena mestiza tiene ante proyectos de desarrollo, que desde su sentido común, se conciben como una posibilidad de avance territorial, como lo sería para este caso, la construcción de la carretera de la costa. Tras este hecho, apareció la antipatía, los estereotipos y renacieron ideas etnocéntricas como respuesta a las dudas y contradicciones que generó la discusión sobre la construcción de la carretera, aflorando la nostalgia por un supuesto pasado próspero, en contraste a un desafortunado presente de convivencia con un vecino indígena obstaculizador del desarrollo, que en estos tiempos es consciente de su identidad y de sus derechos colectivos, aspecto que antes no se manifestaba.

El tercer campo es la negación de la diferencia, desde la argumentación que lo único que se consigue con esto es favorecer a un sector de la población por sobre otros y propiciar una sublevación mapuche, como lo que ocurrió con la toma de la Municipalidad de Puerto Saavedra.

La lucha por el reconocimiento es el reclamo de la mirada, que en este caso se expresó como el valor y el respeto a la diferencia y diversidad cultural. Aspecto que discursivamente parece simple, pero que, tras los hechos observados, se evidencia que mientras “mi vida no sea afectada” es fácil avanzar hacia el reconocimiento por consideración. Pero “si mi vida se ve alterada o amenazada” por algo que para mí es desconocido o que pueda alterar mis aspiraciones, rápidamente aparece la tensión. En este tránsito de relaciones interétnicas, el otro no reconocido se emociona por lo que vive, en un contexto de latente sensación de amenaza y miedo.

Tabla 10 - Caso N° 2: Trayectoria del reconocimiento en el PESPI-MINSAL.

(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto
<p>(a) La mirada se vuelve sobre sí mismo y llega a ser transformadora en los funcionarios de salud que “des-cubren” el mundo mapuche de la salud, para luego reivindicarla al interior del sistema público.</p> <p>A nivel institucional, se abre el MINSAL al conocimiento de la salud mapuche y comienza a promoverla desde un paulatino trabajo participativo con diferentes actores de los territorios, dentro de lo cual, dirigentes y agentes de la salud mapuche tienen un papel relevante en el desarrollo de proyectos de coexistencia y complementariedad de los sistemas médicos.</p>	<p>Reconocimiento por consideración</p> <p>Se reconoce la cultura mapuche y su sistema de salud, las demandas y reivindicaciones mapuche, sus derechos culturales, los facilitadores interculturales y a un pueblo nación mapuche, como grupo étnico preexistente a la colonia.</p>	<p>Visibilización de la existencia de un pueblo indígena y su sistema de salud.</p> <p>Avanza hacia la coexistencia, a través de la ejecución de un Programa, Política y Norma General Administrativa de Salud Intercultural, que comienza a desarrollarse paulatinamente en los Servicios y Red de Salud del país, desde el sentido de los derechos colectivos indígenas y abarcando, no sólo al pueblo mapuche en este caso, sino a los demás pueblos naciones indígenas presentes en Chile.</p> <p>Admiración hacia el pueblo mapuche y su sistema de salud indígena, generando un impacto en la vida de los funcionarios de la salud, que no solo se sensibilizan con la cultura mapuche, también asumen como propias las demandas y reivindicaciones de este pueblo frente a la institucionalidad.</p>	<p>Consideración positiva y valorización por el trabajo que el sector salud ha realizado, en los que de manera directa participan dirigentes, agentes de salud y funcionarios indígenas de los territorios con las autoridades del MINSAL.</p>

(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto	
<p>(a) A veces la mirada se vuelve sobre sí mismo</p> <p>Pocas veces la mirada se vuelve sobre sí mismo. Cuando se tiene la posibilidad de demostrar que el reconocimiento es de consideración, que implica la adecuación de las dinámicas cotidianas de la institucionalidad y del sistema, no se observa un compromiso real transformador, más bien se ve una relación instrumental y superficial.</p>	<p>Reconocimiento protocolario</p> <p>Este nivel de reconocimiento, tal como su nombre lo designa, opera protocolariamente. Reconoce al "usuario" indígena mapuche, como un sector social dentro del sistema de salud, que requiere la atención y distinción en la institucionalidad por un conjunto de elementos, de tipo epidemiológicos, culturales y legales. No obstante, la distinción es débil, ambigua y contradictoria cuando esta afecta la reestructuración del sistema público de salud en pro de la adecuación institucional a dinámicas interculturales, participativas y con representatividad de usuarios los indígenas empoderados de sus derechos. Frente a este hecho aparece la resistencia de un sector del MINSAL, desencadenando efectos sociales múltiples, a la vez que se manifiesta</p>	<p>Reconocimiento débil</p> <p>Se reconoce al usuario indígena mapuche como actor en la dinámica de trabajo que tiene la institucionalidad, pero al momento de convocar su participación efectiva en instancias de toma de decisiones sobre asuntos que les afectan directamente como pueblo, el mecanismo con el cual se diseña esta participación es tardío, restringido, resistente y jerárquico. Este cuadro gatilla en los usuarios mapuche múltiples efectos sociales.</p> <p>Reconocimiento oscilante y simbólico</p>	<p>Sensación de menosprecio, al iniciarse un proceso sobre pueblos indígenas sin los pueblos indígenas, a sabiendas de la obligatoriedad que cada institucionalidad debe asumir al respecto.</p> <p>Sensación de amenaza, por convocarse tardíamente a representantes de pueblos indígenas a hacerse parte de un proceso iniciado con "expertos y técnicos" del MINSAL.</p> <p>Sensación de melancolía, por una vez más deber responder a los procesos en función de los tiempos políticos de los gobiernos y no de los tiempos culturales o propio del objetivo a alcanzar y necesario para la maduración de los contenidos que deban instalarse como política pública.</p>	<p>Lucha por el reconocimiento</p> <p>Exige respeto al pueblo mapuche.</p> <p>Exige se garantice la participación real indígena en todos los niveles de decisión.</p> <p>Lucha por el reconocimiento constitucional de los pueblos originarios, se ratifique el Convenio 169 de la OIT y actualice la Ley Indígena 19.253. El Estado debe reconocer el origen mestizo de su sociedad, la preexistencia de los pueblos indígenas y derechos colectivos inalienables, como el territorio.</p> <p>El reconocimiento de los sistemas de salud indígena, debe ser un reconocimiento amplio, considerando la protección</p>

	<p>una lucha por el reconocimiento, con demandas de casi tres décadas atrás.</p>	<p>Reconocimiento ambiguo y contradictorio</p> <p>Presencia de una barrera cultural y resistencia en el sistema de salud para aceptar una relación y trabajo horizontal en conjunto y en todas las áreas.</p>	<p>Sensación de desconfianza, a este y anteriores procesos que el Estado ha desarrollado en las políticas indígenas.</p> <p>Sensación de miedo, a que el proceso que se impulsa, en vez de ser un mecanismo de inclusión cultural en salud indígena, se convierta en una restricción mayor a las prácticas médicas culturales que ejecuta el pueblo mapuche.</p>	<p>de la biodiversidad, el territorio, espacios sagrados, recursos genéticos y propiedad intelectual. Así como derogar los artículos 12 y 13 del código sanitario, despenalizar la práctica de la medicina indígena y los agentes de salud.</p>
--	--	---	--	---

(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto	
<p>(c) Negación de la mirada sobre sí mismo</p>	<p>Negativa de reconocimiento</p> <p>Conciencia de una negación, en sectores de directivos y funcionarios de la salud que por convicción se oponen al desarrollo de un sistema de salud público con enfoque intercultural, la coexistencia o complementariedad.</p>	<p>Desaprobación y oposición al desarrollo de una salud intercultural</p>	<p>Desposesión de derechos y desvalorización en torno a la negación sistemática del Estado de Chile.</p> <p>Sensación de dolor, por la sistemática criminalización por la demanda de los derechos colectivos.</p>	<p>Lucha por el reconocimiento</p> <p>Juicio en torno a la aplicación de políticas unilaterales, que vulneran los derechos de los pueblos indígenas.</p>

Claramente el MINSAL es una institucionalidad que avanza en el reconocimiento por consideración de los usuarios indígenas y sus sistemas de salud culturales, desde el año 1996, tras instalación del “Programa de Salud Intercultural y Pueblos Indígenas”. A partir de entonces, inició un proceso de visibilización y la adecuación institucional para la puesta en marcha de las particularidades médicas en la red de salud, con diseños de modelos que se orientaron hacia la complementariedad y/o coexistencia de los sistemas médicos, occidental e indígena. Este programa generó mecanismos participativos territoriales para la toma de decisiones y creó la figura del asesor y facilitador intercultural. El proceso que se va dando impactó en la generación de nuevos conocimientos institucionales, la valorización de los agentes de salud indígena y la admiración de muchos funcionarios de la salud, que tras esta apertura se identificaron con estas realidades culturales, haciéndola también suya. El reclamo de la mirada en este caso llegó a ser transformador de la vida de los funcionarios de la salud y a consolidar equipos territoriales interculturales sólidos.

Pese a estos avances, en el segundo nivel de reconocimiento, el protocolario, aparecieron las barreras y resistencias al cambio, afectando la posibilidad de profundizar el trabajo desarrollado hasta entonces en la línea de adecuación institucional. Fue lo manifiesto por algunos funcionarios y directivos externos al PESPI que no facilitaron se pudiese dar desde un comienzo un mecanismo de participación expedito para realizar el “Proceso de Reconocimiento de la Medicina Indígena”, que impulsó el MINSAL el año 2004, tras el mandato de la “Política Indígena Verdad Histórica y Nuevo Trato” elaborada en el gobierno de Ricardo Lagos y que concluyó el año 2006 con una reglamentación institucional, la Norma Administrativa N° 16 Sobre Salud Intercultural, que finalmente fue presentado solo por el equipo técnico del Ministerio (GTTM).

El aprendizaje previo que el propio MINSAL tenía al respecto en los territorios, no se consideró al momento de rediseñar este proceso participativo. Los motivos, resistencia al cambio, a pesar del recorrido que se venía haciendo progresivamente durante casi una década. Por lo mismo la debilidad del proceso que presentó evidentes contradicciones, generando en los usuarios indígenas múltiples efectos sociales, dentro de los cuales el mayor fue el refuerzo de la desconfianza. Lo que sucedió representa de alguna manera, la relación jerárquica y poco

estable en el tiempo de como operaba el Estado con los pueblos indígenas. Que se compromete a avanzar, utiliza metodologías no inclusivas, profundiza la desconfianza, al mismo tiempo reprimía y sancionaba enérgicamente las movilizaciones territoriales mapuche con la ley antiterrorista, manteniendo abierta la herida de la negación.

El lado opuesto al avance institucional que ha desarrollado el sector salud, aparece la negación consciente y manifiesta de un segmento menor de personas que no se identifican con los pueblos indígenas, sus sistemas de salud y se rehusaron a avanzar en otorgar derechos culturales y generar adecuaciones mayores, desencadenando en los otros, la sensación de desposesión, desvalorización y dolor. Justamente lo contrario a la transformación que el mismo sector se propuso avanzar.

Tabla 11 - Caso N° 3: Trayectoria del reconocimiento en la Empresa Forestal Mininco.

(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto
<p>(a) La mirada se vuelve sobre sí mismo.</p> <p>Regresa la mirada sobre sí mismo y se transvaloriza en un sector de los</p>	<p>Reconocimiento por consideración</p> <p>Se reconoce a los indígenas mapuche, que poseen una cultura y visión de mundo diferente a la de los</p>	<p>Visibilización de la existencia</p> <p>Se visibiliza la existencia de un vecino no campesino, sino de un indígena mapuche.</p>	<p>Identidad revalorada y orgullo de sí mismo</p> <p>La revaloración de la identidad y el orgullo de sí mismo, repercute en el</p>

<p>funcionarios de Mininco, quienes, tras el contacto sistemático con los vecinos mapuche en el territorio, descubren un mundo de contenidos culturales desconocidos, impactándoles reflexivamente. Desde lo cual, manifestaron preocupación por cómo la sociedad y Estado se comporta con el pueblo mapuche; así como también, por la forma en la cual, la empresa genera los vínculos con la comunidad.</p>	<p>campesinos, y que viven en condiciones de pobreza y extrema pobreza.</p>	<p>Avanza hacia la coexistencia</p> <p>Se plantea la intención de establecer una relación empresarial, adecuada a la realidad sociocultural (coexistencia), a través de programas y proyectos focalizados a los vecinos mapuche, su cultura y cosmovisión.</p>	<p>hecho que la administración comunal de Lumaco oriente los programas de desarrollo local hacia el establecimiento de una relación y convivencia más armónica, de lo que ahí serían, las tres culturas predominantes del territorio.</p>
		<p>Admiración</p> <p>La relación que se sostiene en el tiempo, aun cuando es contractual, más el conocimiento adquirido sobre historia y cultura mapuche, fue generando en los funcionarios del área pública de la empresa Mininco, admiración hacia el pueblo mapuche, reconociendo en estos su "ancestralidad" y el legado que se ha heredado en el mestizaje biológico y cultural de la sociedad chilena. Esta mirada que luego se deposita sobre sí mismo, reflexiona sobre la importancia de generar confianzas y mantenerlas en el tiempo a la hora de trabajar con el pueblo mapuche. En ese sentido, consideran que la empresa debe contar con profesionales capaces, competentes y sensibilizados en los temas socioculturales. Saber pedir perdón cuando haya que hacerlo, por acción u omisión de los daños causados. Así como también, consideran que el país tiene una deuda con los pueblos indígenas y que debe sentirse orgulloso de éstos.</p>	

(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto	Lucha por el reconocimiento
<p>(a) A veces la mirada se vuelve sobre sí mismo.</p> <p>Dadas las contradicciones es de este nivel de reconocimiento, la mirada que se deposita en el otro, no logra regresar sobre sí mismo.</p>	<p>Reconocimiento protocolario</p> <p>Este reconocimiento es muy superficial, a veces deposita la mirada en un vecino mapuche y su cultura indígena. En general, todos son considerados vecinos pobres, sea o no indígena, que requieren del aporte de la empresa en aspectos vinculados a lo económico, desde una visión monocultural y muy asistencialista.</p>	<p>Reconocimiento débil</p>	<p>Son muchos los efectos la ambigüedad, contradicción y superficialidad en las relaciones, desde el sentimiento de una profunda melancolía, sensación de humillación, amenaza y menosprecio: Por el desconocimiento del valor de la naturaleza desde la visión de mundo mapuche; por darse cuenta que son vecinos instrumentalizados solo para apaciguar los conflictos que puedan producirse: por observar que cada vez es más agudo el deterioro medioambiental y la grave escasez de agua; que se expresan discursos cubiertos de buena intención y reciprocidad, pero que finalmente la preocupación de fondo es seguir incrementando su riqueza.</p>	
		<p>Reconocimiento ambiguo y contradictorio</p> <p>Este nivel de reconocimiento se manifiesta de manera ambigua y contradictorio, cada vez que se subsume a los habitantes del territorio, en una</p>	<p>Sensación de melancolía</p> <p>Se estima que si la empresa realmente comprendiera la cosmovisión mapuche estaría en una controversia bastante radicalizada.</p>	

		condición generalizada de pobres, más que sujetos de derechos colectivos, por compartir el mismo territorio o poseer la condición de pueblo indígena del lugar.	Sensación de melancolía: Consideran que la empresa utiliza un discurso de buena intención, de reciprocidad, pero que más bien publicidad.	
(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto	
<p>Negación de la mirada sobre sí mismo</p> <p>La mirada no vuelve sobre sí mismo. Se ve al otro, pero no tiene valor su existencia frente a un motivo mayor que es la sostenibilidad e incremento de una actividad económica.</p>	<p>Negativa de reconocimiento, conciencia de negación</p> <p>En este caso, no se es tan consciente de la negación del reconocimiento que se produce, porque quienes operan directamente en terreno e interactúan con sus vecinos mapuche, conocen de su historia, idioma y cultura, logrando empatizar con estos, y avanzar en propuestas pertinentes y concretas de relaciones más equilibradas y con posibilidades de desarrollar una determinada coexistencia en el lugar. Pero es la intención de los funcionarios, que operan en la gerencia de asuntos públicos y que, a la hora de dar continuidad a</p>	<p>Invisibilización toda vez que la lucha por el reconocimiento mapuche se concibe desde la empresa Mininco, como un conflicto que el Estado ha ocasionado y que estos deben enfrentar por ser los vecinos ricos del mismo territorio.</p> <p>Desaprobación hacia los mapuche, por temor a que sus inversiones se vean amenazadas y entrampadas por el conflicto que se gatilló en 1997 en Lumaco.</p> <p>Maltrato y violencia, que desde la empresa se asume como situaciones que se van dando en el territorio y que generan más violencia, por la falta de comunicación y de lograr acuerdos.</p>	<p>Sensación de desposesión de derechos y dolor, por un conflicto latente y que se manifiesta a fines de los '90 y que hasta el momento no se resuelve. Este se expresa contra la empresa forestal y desde la empresa hacia los sectores mapuche que se movilizan reivindicando fondos donde esta está emplazada y que antes eran de propiedad mapuche.</p>	<p>Lucha por el reconocimiento</p> <p>Lumaco es un territorio que simboliza el reclamo de la mirada tras la quema de los camiones forestales en 1997, tras una movilización que fue más allá de las ocupaciones de fundos que durante esa década se realizaban. El reclamo mapuche en esta oportunidad se sitúa en las empresas forestales transnacionales, que de diversas formas se instalan, en el territorio de ocupación de siglos mapuche nagche. La</p>

	<p>los compromisos o el desarrollo de ideas colectivas, van perdiendo fuerza hasta dejar de concretarse. El directorio de la empresa vive en Santiago, conocen del conflicto y algo saben de lo que se hace territorialmente, son ellos quienes toman las decisiones. Entienden de que se trata, más si se habla del conflicto, pero no se observa un aprendizaje. Mininco no reconoce al otro.</p>			<p>lucha se orienta, a ser vistos desde la particularidad cultural mapuche, que opera desde una lógica económica y de uso territorial paradójicamente opuesta a la extractivista.</p>
--	---	--	--	---

Mininco es una empresa forestal que en la comuna de Lumaco visibiliza por primera vez a su vecino mapuche, cuando se agudiza el conflicto por la ocupación y explotación forestal, distinguiéndolos de los demás habitantes campesinos por su carácter indígena. Anteriormente, las actividades de vecindad de la empresa eran esporádicas y sin la preocupación de relacionarse de manera diferenciada con los habitantes. Los mapuche nagche de Lumaco son reconocidos a partir de este hecho y considerados en mayor medida, una vez que el conflicto y las demandas territoriales aumentan considerablemente, poniendo en jaque a la actividad económica de la forestal. Llega a un punto, que las relaciones de vecindad deben volcarse estratégicamente hacia este segmento social y se contrata a funcionarios especializados para liderar la gerencia de asuntos públicos. Desde este momento, y tras las capacitaciones y acercamientos que los funcionarios van sosteniendo con los diferentes referentes mapuche del territorio y de la administración municipal de Manuel Painequeo el año 2007, se comienza a gestar un tipo de relación y reconocimiento mayor y más profundo, llegando incluso a transformar el paradigma de los que hasta ese momento se consideraba habitual de la forma de operar de las políticas de buena vecindad, vistos como

instrumentos superficiales y netamente asistencialistas. Cuando esto cambia y se establecen proyectos pertinentes, participativos y de mayor impacto para el conjunto del territorio, el directorio central de la empresa retrocede y cambia la convicción de lo que se estaba realizando, interrumpiéndose todo un proceso de proyección de la coexistencia intercultural en una zona de conflicto mayor. Este hecho generó un impacto importante en la credibilidad que se había tratado construir de parte de los funcionarios de asuntos públicos de la empresa, al mismo tiempo, que los efectos negativos de la actividad forestal aumentaron en todo el territorio, la escasez del agua, la erosión de los suelos, contaminación acústica, deterioro de los caminos entre varios otros efectos. Y en mayor medida, se acrecienta la desconfianza y el malestar.

Tabla 12 - Caso N° 4: Trayectoria del reconocimiento desde la visión de los actores nacionales.

(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto
<p>(a) La mirada se vuelve sobre sí mismo.</p> <p>Se manifiesta la percepción que la sociedad chilena está mucho más madura que el Estado en el reconocimiento del pueblo mapuche, en ese sentido se ha producido un cambio cultural. No obstante, desde el Estado se ha avanzado en el ahondamiento de instrumentos y políticas públicas como lo desarrollado en el MINSAL.</p>	<p>Reconocimiento por consideración</p> <p>Se reconoce al pueblo mapuche, como pueblo indígena que está mucho más presente en la sociedad, que reemergió y se ha vuelto protagonista de movilizaciones para la consecución de sus derechos colectivos.</p>	<p>Visibilización</p> <p>Desde el gobierno de Patricio Aylwin en 1989, se visibiliza al pueblo mapuche, inicialmente con políticas indígenas que tuvieron un impacto más transversal al interior del gobierno, hasta que se institucionaliza la CONADI en 1993 y el resto de las instituciones deja de responsabilizarse por los asuntos indígenas del país.</p> <p>Atribución de valor a la existencia:</p> <p>Se le atribuye valor a la existencia del pueblo mapuche, avanzando desde el Estado en el ahondamiento de una</p>	<p>Desarrollo de un movimiento de visibilización de una identidad recuperada, que articulados han instalado la problemática indígena mapuche de muchas formas, incluso apuntando hacia la autodeterminación. Como correlato se ha reinstalado una conciencia de identidad mapuche, que ha revalorizado los valores culturales.</p> <p>Sensación de aprecio y apoyo de la ciudadanía.</p>

		<p>serie de instrumentos y políticas públicas que van respondiendo a las movilizaciones y demandas mapuche.</p> <p>Avanza hacia la coexistencia</p> <p>Se avanza hacia la coexistencia desde múltiples políticas de reconocimiento de la diversidad y derechos, que van instalando nuevos desafíos a toda la sociedad.</p> <p>Admiración</p>	<p>Consideración positiva al trabajo que ha desarrollado el sector salud que pasó de la visibilización a un apoyo más general a nivel institucional, yendo más allá de los discursos. Este caso llena de esperanzas y como país ha dado sorpresas. Sensación de valorización a nivel territorial-regional, en los casos que la demanda mapuche coincide con las de los chilenos.</p>	
(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto	
<p>(a) A veces la mirada se vuelve sobre sí mismo.</p> <p>El Estado no deposita la mirada sobre sí mismo una vez que ha visto al otro e impide avanzar en transformaciones de fondo.</p>	<p>Reconocimiento protocolario</p> <p>El Estado de Chile reconoce contradictoriamente al pueblo mapuche, respondiendo reactivamente a las movilizaciones y al desarrollo de políticas indígenas, generando un recorrido lleno de tropiezos, discontinuidad y descoordinaciones, sin la convicción necesaria que requiere un cambio de paradigma mayor para que el</p>	<p>Reconocimiento débil y respuestas reactivas a las demandas y presiones del pueblo mapuche.</p> <p>Reconocimiento oscilante y simbólico a las transformaciones jurídicas y el desarrollo de políticas públicas indígenas, aun cuando algunas son propuestas de cambio estructurales, pero no avanzan mayormente.</p>		Lucha por el reconocimiento

	<p>reconocimiento sea efectivo y avance hacia los derechos colectivos.</p>	<p>Reconocimiento ambiguo y contradictorio que impide avanzar en el reconocimiento constitucional de los pueblos indígena, al cambio de paradigma, y en la planificación y coordinación de las políticas indígenas sectoriales.</p>	<p>Sensación de engaño y desconfianza, a la institucionalidad a cargo del desarrollo de las políticas públicas indígenas, la CONADI.</p> <p>Sensación de melancolía, por la falta de internalización de los derechos colectivos y las indicaciones desarrolladas en las políticas indígenas.</p> <p>Sensación de inferioridad frente al nivel central y gerencial de los gobiernos, desde donde, no se ha logrado permear la importancia del reconocimiento de los pueblos indígenas y de la adecuación institucional a nivel país.</p> <p>Sensación de menosprecio, por la política comunicacional que profundiza el estereotipo de lo mapuche como terrorista.</p>	
--	--	--	--	--

(i) Reflejo del reconocimiento	(ii) Formas sociales que adquiere el reconocimiento	(iii) Manifestaciones sociales del reconocimiento	(iv) Efectos sociales del reconocimiento sobre el sujeto	
<p>Negación de la mirada sobre sí mismo</p> <p>El Estado no deposita la mirada sobre sí mismo una vez que ha visto al otro. Impide avanzar en transformaciones de fondo, como el reconocimiento constitucional y la adecuación de sus instituciones.</p>	<p>Negativa de reconocimiento</p> <p>El Estado duda de la existencia de los pueblos indígenas y por ende el carácter plurinacional y pluricultural de la sociedad chilena.</p>	<p>El Estado excluye a los pueblos indígenas al cuestionar su existencia actual y como nación política y cultural fundacional de este Estado.</p> <p>El Estado rechaza por acción u omisión el avance hacia el reconocimiento constitucional de esta realidad.</p> <p>El nivel central y gerencial de los gobiernos discrimina al pueblo mapuche al no considerarlos sujetos con derechos colectivos.</p> <p>El Estado de Chile no respeta ni siente orgullo por el pueblo mapuche.</p>	<p>Sensación de desposesión frente a las manifestaciones de discriminación y racismo estructural presentes en el Estado y sectores de la sociedad chilena.</p>	<p>Lucha por el Reconocimiento</p> <p>Mientras el Estado persista en la negativa de reconocimiento, continuará el reclamo permanente de la mirada y la lucha el reconocimiento de la identidad étnica y cultural mapuche.</p>

Este último cuadro se construyó sobre la base de los contenidos que arrojaron las entrevistas a actores nacionales clave en el proceso. Tal como se presentó en el apartado metodológico.

Su inserción en el capítulo análisis y triangulación de la información se realiza con el objetivo de contrastar la información que emergió desde las etnografías, respecto de la información y las diferentes apreciaciones que poseen estas personas. Quien desee indagar más al respecto, puede mirar las entrevistas en extenso en los anexos a esta tesis.

En este último cuadro, en vez de hablar de reconocimiento unívoco se proyecta un avance en términos de reconocimientos múltiples. Se trataría de procesos que se observan una vez que emergen. Estos reconocimientos se reflejarían en el trabajo sectorial por el sector salud con la medicina indígena, los agentes de salud, herramientas y metodologías específicas y por ser un trabajo sostenido que va más allá de una retórica común. También lo es la aprobación de la Ley Lafkenche, y, por último, la valorización cada vez más positiva y consciente de la situación mapuche por parte de la sociedad chilena. De otra manera, expresiones de discriminación y racismo, el latente conflicto intercultural, la violencia manifiesta y la criminalización hacia el pueblo mapuche se ve como la arista opuesta lo anterior, que impide el avance en un reconocimiento real o por consideración, siendo más bien la expresión del reclamo de la mirada.

En términos de un reconocimiento más profundo, se observa un proceso que tiende a alcanzar el nivel de visibilización, más que de valoración por consideración. En ese sentido, se cree que aún le falta al país reconocer su origen indígena y mestizaje. De alguna manera, lo anterior implica asumir que la sociedad chilena posee una identidad dañada pero que está en proceso de recuperación.

Desde una aproximación al Estado y las administraciones de los diferentes gobiernos, se considera que el país ha ido avanzando paulatinamente en la instalación de políticas públicas de reconocimiento de la diversidad y la profundización de los instrumentos de adecuación institucional o de pertinencia. Pero se considera que es un país que ha ido avanzando al ritmo de presiones. El camino ha estado lleno de tropiezos y descoordinaciones. Por supuesto como respuesta inmediata han surgido una serie de políticas que han sido importantes, lamentablemente muchas de estas descontinuadas.

Se observa una mayor conciencia sobre la autonomía y la autodeterminación mapuche, como una demanda instalada. Lo mismo sucede en relación a la identidad étnica. Estos aspectos eran impensados hace 20 años atrás. Dentro de todo esto, es relevante la inserción de mujeres mapuche en la política, jóvenes profesionales mapuche con conciencia de su identidad étnica y mayor madurez de la sociedad mapuche en general, especialmente de los sectores urbanos que han adquirido fuerza tal como sujeto social.

El aspecto más crítico de lo señalado, no solo se refiere a la falta de continuidad de las políticas públicas indígenas, que no retoman los logros alcanzados en los diferentes periodos de aplicabilidad y de maduración de las relaciones interétnicas establecidas y la forma que el Estado debiera adoptar para hacer eco a la multiculturalidad y el entendimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el país. Lo peor de todo, se encuentra en la contradicción manifiesta del Estado, que se plantea a favor de un nuevo trato, con todo un trasfondo de por medio, y que, frente a las movilizaciones territoriales, muchas de las cuales son montajes policiales y empresariales, responde sin mediar bajo la lógica del “orden” y aplica la ley antiterrorista. Lo anterior, desencadena una violencia generalizada, refuerza estereotipos, la criminalización, aumentan los presos políticos y las muertes, en un escenario que se entrevé existe un negocio en torno a lo que los medios han llamado ser el “conflicto mapuche”, donde resultan ser varios sectores económicos los beneficiados tras la utilización de mecanismos de control.

Entre varios problemas identificados, el trasfondo es la existencia de una constitución política impenetrable en el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, lo que, a esta altura de la historia del país, se siente como una violencia más, no propio de un país desarrollado y moderno. También se suma a lo anterior, una Corporación de Desarrollo Indígena deslegitimada, y finalmente en lo social, medios de comunicación que persisten en mostrar una imagen violenta de los mapuche, apuntando a un conflicto netamente unilateral, responsabilizándoles de los efectos de las movilizaciones territoriales.

Se señalan dos posibles vías de reconocimiento. El reconocimiento constitucional con un fuerte incremento de la educación intercultural. Y la segunda, superar el racismo y la discriminación estructural y eliminar las fronteras de ciudadanos indígenas de segunda clase.

El conflicto es un trasfondo claro en este proceso, latente y presente. En este sentido, si no se hace una operación quirúrgica mayor, de adopción profunda de los cambios, el conflicto intercultural se proyectará en el tiempo. Por lo mismo, se ve necesario, generar sólidos lazos de confianzas, adquirir conocimientos y metodologías correctas, mantener la coordinación interinstitucional y transversalizar el enfoque de derechos de pueblos indígenas y la interculturalidad en la adecuación del Estado, como una política país de cara a su realidad multicultural.

PROCESO DE RECONOCIMIENTO MAPUCHE POR ALTERIDAD Y TRANSVALORACIÓN EN CHILE 2000-2010

Una vez revisada la dinámica del reconocimiento en los casos estudiados, se puede llegar a responder el objetivo general de la investigación, respecto a “identificar y analizar las claves del proceso de reconocimiento, por alteridad y transvaloración, del pueblo mapuche en Chile del siglo XXI (2000-2010)”. Como sabemos, las claves fueron posible identificar mediante la aplicación de un cuadro analítico que permitió ordenar las interacciones por alteridad y transvaloración. Este cuadro favoreció situar a las diferentes formas, manifestaciones, expresiones y efectos del reconocimiento, no en términos absolutos, sino en una gradualidad circunscritas a tres niveles de reconocimiento, por consideración, protocolario y negación.

Del mismo modo, se presentará en este último apartado. Destacado en color “verde”, todo lo que conlleva el reconocimiento por consideración y la vuelta de la mirada sobre sí mismo; destacado en color “amarillo”, el reconocimiento protocolario, instrumental, oscilante; y finalmente, destacado en “rojo”, el reconocimiento que niega, que no se ve a sí mismo y que tiene formas, manifestaciones y efectos brutales. Dentro de estos reflejos, se logra identificar que la lucha por el reconocimiento es una expresión manifiesta y presenta en los niveles de reconocimiento protocolario y por negación.

1. Reconocimiento por consideración: Cuando la mirada se vuelve sobre sí mismo.

En general, predomina que la mirada se deposita sobre sí mismo, transvalorativamente a nivel más personal que institucional, manifestándose por sobre todo en los funcionarios que establecen un contacto directo con las realidades indígenas reconocidas. El reconocimiento por consideración no se da en todas las instituciones analizadas, aun cuando algunas de estas han dado sorpresas, como en el caso del sector de la salud y el despliegue de la interculturalidad que comienza a desplegarse a nivel nacional. No obstante, predomina en este periodo un cambio cultural de reconocimiento, que considera al otro, y ese otro, transforma a quien ve.

Qué es lo que se reconoce: a indígenas pobres, al pueblo mapuche, a la sociedad precolombina y preexistente al Estado Nación chileno, su cultura, sistema de salud, sus reivindicaciones, movilizaciones y derechos colectivos.

➤ Las manifestaciones sociales del reconocimiento por consideración:

Es un reconocimiento que se manifiesta primero por su visibilización como realidad sociocultural particular. También por atribuirles un valor importante a su existencia. Se manifiesta la intención de avanzar hacia una coexistencia con el desarrollo de diferentes mecanismos para que esto ocurra, sin embargo, no todos exitosos. Por último, aparece la admiración de lo que son los otros. Esto se expresa principalmente en las personas que directamente han realizado un trabajo sostenido en el tiempo con los diferentes sectores de la sociedad mapuche, rural como urbana. No necesariamente, es una consideración del conjunto de la institución pública y privada, y mucho menos del Estado, a pesar de los intentos fallidos para que así sea.

➤ Los efectos sociales del reconocimiento por consideración:

¿Qué efectos sociales de reconocimiento por consideración se ha generado?, la recuperación y revalorización de la identidad étnica mapuche, hasta el punto de volver a sentirse orgullosos

de sí mismos, por el aprecio ciudadano manifiesto, sobre todo en los sectores de la salud pública y su trabajo en la salud intercultural y en expresiones concretas en los territorios de convivencia.

2. Reconocimiento protocolario: Cuando a veces la mirada se vuelve sobre sí mismo

En este nivel de reconocimiento protocolario, la mirada se deposita en el otro, pero muy pocas veces regresa sobre sí misma. Este caso se hace evidente en las instituciones públicas y privadas. No así en las personas que establecen contactos sostenidos con los sectores mapuche con quienes interactúan. En este proceso transvalorativo, la mirada no regresa sobre sí mismo, predominando la siguiente dicotomía relacionales: desarrollo desde una visión etnocéntrica y monocultural de corte occidental versus el valor, respeto y los derechos colectivos de pueblos.

Se reconoce protocolariamente al pueblo mapuche, con el que se convive en un mismo territorio, desde una distinción que los sitúa como una nación indígena preexistente, ahora movilizada y sobre la cual se reacciona con medidas. Es un reconocimiento débil, ambiguo y contradictorio.

Se percibe la visión de mundo y cultura mapuche como inferior, pobres y obstaculizadores del desarrollo. El reconocimiento es ambivalente, tensionado y resistente, cada vez que se debe avanzar concretamente y sobre la base de los derechos colectivos de los pueblos para una reestructuración institucional mayor. Ahí no permea, a pesar de las acciones y oportunidades que se presentan para caminar hacia un reconocimiento por consideración. Se sobreponen las decisiones jerárquicas, monoculturales, etnocéntricas y asistencialistas, lo que hace que las políticas indígenas estén llenas de tropiezos, descoordinaciones y discontinuidades, evidenciándose la falta de convicción y voluntad hacia un cambio de paradigma que permita la consideración y coexistencia de realidades socioculturales disímiles.

➤ Las manifestaciones sociales del reconocimiento protocolario:

Este reconocimiento es débil y simbólico en torno a la existencia y la distinción indígena. Es oscilante en torno a la apreciación que se tiene de este grupo, se les asume como sujetos pobres. Se observa como un sector no educado, con poca proyección y que atenta contra el desarrollo. La convivencia con estos es desafortunada. La ambigüedad y contradicción se manifiesta al otorgárseles derechos, como el reconocimiento del usuario indígena en el sistema de salud, pero y al mismo tiempo limitándoles su participación en la toma de decisiones de mayor impacto.

➤ Los efectos sociales del reconocimiento protocolario:

Dentro de un contexto de reconocimiento débil, simbólico y contradictorio, emergen experiencias autonómicas de lucha por los derechos colectivos y la toma de decisiones, como la constitución del Consejo de Werkenes que permitió en Puerto Saavedra y en el municipio de la comuna incidir en la mejora del trato hacia la población indígena mapuche lafkenche. Lo anterior no significa que no emerjan sentimientos vinculados al menosprecio, amenaza, profunda melancolía, humillación, desconfianza, engaño, amenaza y miedo. Todo esto por diferentes circunstancias consignadas en las etnografías y entrevistas, como lo son: la deslegitimación de la CONADI; convocarles a participar supuestamente de definiciones estratégicas institucionales pero tardíamente, de manera limitada en su accionar e instrumental; por no lograr avanzar en los acuerdos sostenidos sobre el cuidado de la naturaleza en sus territorios; por el desconocimiento de la cultura, lengua, historia, espiritualidad y cosmovisión; por no operativizar los derechos colectivos de los que son beneficiarios; por las resistencias demostradas de parte de grupos de poder en los gobiernos de turno, en las instituciones públicas y en las empresas privadas para avanzar en reestructuraciones significativas; por las dudas que genera que la legalidad jurídica alcanzada todos estos años, se transforme en retóricas declaraciones de buenas intenciones, limite su realidad y folclorice la interculturalidad. Finalmente, por la forma de cómo se ha tratado

durante este proceso el conflicto intercultural, como un conflicto exclusivamente mapuche, estereotipado, que oculta información y prejuzga continuamente de terroristas.

➤ La lucha por el reconocimiento

El reconocimiento protocolario gatilla lo que teóricamente se ha tratado en esta tesis como la “lucha por el reconocimiento”. Es una manifestación de mayor alcance, que ha estado presente de diferentes maneras durante todo este periodo y descrito en mayor detalle en el contexto del reconocimiento mapuche en Chile. La lucha por el reconocimiento persigue la transformación de sus realidades, como el intento de renombrar a la comuna de Puerto Saavedra, que lleva el apellido en honor al Coronel Cornelio Saavedra, militar que invadió el Gulumapu mapuche (territorio mapuche de la parte chilena), hasta derrotarlos militarmente y radicarlos en títulos de merced en parcelas muy acotadas a lo que anteriormente poseía cada lof (unidad territorial familiar). En esta lucha se persigue re-nominar Puerto Saavedra como el Conun Traitraico Leufu. De otra manera, constituyendo organizaciones territoriales para la toma de decisiones autónomas. Por medio de la instalación de nuevas demandas territoriales y la exigencia de respeto real a la diversidad cultural de los pueblos naciones indígenas y constitutivas de estos territorios que denominan ancestrales.

3. Negativa de reconocimiento: Cuando la mirada no vuelve sobre sí mismo

En este nivel de reconocimiento lo que se manifiesta es una conciencia de negación, también consignado como el falso reconocimiento. Sabe de la existencia del otro, pero no valora la distinción, en el sentido de querer generar o avanzar hacia transformaciones estructurales, a nivel institucional, o de orientar acciones hacia un sector de la población, como si se tratase de un “privilegio” en desmedro del resto. Como lo que ocurre en el sector salud, que conscientemente persiste un núcleo duro de tomadores de decisiones que se opone a las políticas interculturales, de coexistencia y complementariedad en la institucionalidad pública de salud. No hay identificación con esas realidades socioculturales. No obstante, y como ya

se ha señalado, la manifestación de la negación no es del conjunto de las personas que integran las instituciones públicas o privadas. Esta resistencia es la misma que ha imposibilitado que el Estado avance en transformaciones profundas de reconocimiento plurinacional, de interculturalidad y derecho a la diferencia étnica y cultural. También se expresa en los directorios de las empresas que a sabiendas de las realidades territoriales y de los efectos que podrían producir sus inversiones o políticas aplicadas no las sostienen.

➤ Las manifestaciones sociales de la negativa de reconocimiento

La negativa de reconocimiento se manifiesta a través del menosprecio, exclusión, rechazo, discriminación y no respeto a las personas y el lugar donde habitan. Se desaprueba toda distinción étnica cultural y los derechos colectivos asociados, por ende, son invisibilizados como realidad diferenciada y preexistente al Estado nación. Desde este nivel, se sostiene que las consideraciones que demandan los mapuche, generan la sublevación de la población, favoreciendo a un sector por sobre otro. Se cree que el problema es del Estado, afectando las inversiones de empresarios en los territorios y de su desarrollo. Por ende, las reformas estructurales no avanzan, aun cuando se impulsen algunas iniciativas tímidamente, no logrando se realicen adecuaciones significativas y persistentes en el tiempo. Como consecuencia de esta negación y la fuerza que tiene en los sectores de tomadores de decisiones, es que, a la fecha, el país carece de un reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y de los derechos colectivos. Siguen ocurriendo sistemáticamente manifestaciones de maltrato y violencia tras los mecanismos represivos del Estado. No hay orgullo hacia el pueblo mapuche.

➤ Efectos sociales de la negativa de reconocimiento:

El efecto de la negativa de reconocimiento se manifiesta con una fuerte sensación de desvalorización, desposesión de derechos colectivos y de solidaridad comprensiva. Latente sensación de dolor y de emoción, por las amenazas que generan las repercusiones de las

acciones reivindicativas y la persistente criminalización a un conflicto que tiene carácter histórico e intercultural, pero que no se asume de esa forma.

➤ Lucha por el reconocimiento

La lucha por el reconocimiento en este nivel se manifiesta en su máxima expresión de reclamo de la mirada, por el valor, el respeto y los derechos a la existencia, desde la diferencia y diversidad étnica cultural. Lucha contra la aplicación de políticas nacionales e indígenas unilaterales que vulneran los derechos colectivos. Lucha contra las instituciones públicas y privadas que desconocen los derechos territoriales y actúan etnocéntricamente. Como trasfondo, persiste el reclamo de la mirada del otro.

EL CIERRE, LOS CAMINOS DEL RECONOCIMIENTO

Es probable que parte importante de las preguntas hechas en esta investigación se hayan respondido en el capítulo titulado configuraciones. De cualquier modo, se hará referencia a algunas de estas porque permiten ordenar los hallazgos y evaluar qué tanto de lo propuesto se logró en esta investigación.

Cabe reconocer la complejidad del tema estudiado, que a pesar de su dificultad puede que a algún otr@ investigador/a le sirva el material para trabajar con el cuadro analítico propuesto para conocer otros casos y su estado de avance.

El proceso de reconocimiento del pueblo mapuche en el siglo XXI ha sido oscilante y gradiente, ha tenido un despliegue variado y particular, según sean los casos donde se deposite la mirada. Lo importante aquí, es que en el país el reconocimiento es un proceso nuevo, a pesar que hace treinta años se instaló como una demanda mayor al Estado, para que se inscribiera jurídicamente en la constitución, cuestión que aún no se resuelve. En términos culturales ha habido avances ejemplificadores y transformadores, probablemente se podría

consignar en muchos más casos que los tres aquí revisados. Porque se trata de un cambio que las personas en su relación cara a cara han ido asumiendo, alcanzando en muchos casos la admiración de otro y reconocerse en el otro, configurando una identidad mestiza. Es la sociedad chilena la que mayormente manifiesta valores y actitudes favorables hacia una convergencia que no se debe desconocer, porque también se encuentra implicada en estos procesos, no solo por querer empatizar, sino por ser parte de esa herencia biológica y cultural, la mapuche.

Ahora, si se plantea cuál ha sido la orientación predominante, siguiendo la idea del reflejo en el espejo roto que señala Todorov, se observa que se presentan los tres niveles conjugados, con manifestaciones y efectos por consideración, ambigüedad o protocolarios y una persistente negación, hállense estas en las dimensiones territoriales o institucionales públicas como privadas. La gracia está en la presencia del primer nivel, que seguramente años atrás ni siquiera se imaginaría podría presentarse. La consideración ha permitido caminar e innovar en otras formas que la sociedad en su conjunto ha podido adoptar, en espacios, dinámicas y adecuaciones institucionales, impactando favorablemente en la vida de los sujetos reconocidos y en quienes reconocen. La ambigüedad y las relaciones protocolarias, le cabe principalmente al Estado, los gobiernos y los supuestos proyectos o programas a alcanzar. Aquí prevalece en los tomadores de decisión el miedo a la diversidad, el miedo al conflicto y hacer las cosas de un modo diferente, que no llegue a alterar lo que comúnmente se venía haciendo. Las declaraciones de buenas intenciones inscritas en políticas indígenas se acaban una vez que los procesos se extienden, deban ser más participativos o que se topen con alguna reglamentación o norma previa, que no estaba considerada sufriera una reestructuración mayor. Lo que es más complejo aún, es que frente al tibio mensaje inclusivo que se entrega, la dimensión histórica y todo lo que tenga relación con un conflicto intercultural se aparta de lógica de intento de entendimiento, atribuyendo a las diferentes expresiones y consecuencias de la lucha por el reconocimiento, el peso de una ley, la que resguarda el estado de derecho y la propiedad privada. Este nivel de reconocimiento, ha sido la dinámica desde los '90 en adelante, por lo mismo el malestar.

Sin duda que el reconocimiento ambiguo y protocolario, no sería tal si no existiera un trasfondo mayor, el de la negación. El que niega sencillamente, no cree en todo lo anterior y actúa como un muro fronterizo preservando el sentido de la matriz social con una ideología etnocéntrica y colonial, que no permite permear los demás niveles y las posibles transformaciones que implica el reconocimiento por consideración, ya que se trataría de una lucha por la igualdad y la simetría del poder, alcance de derechos y redistribución económica. Como diría Barié, aquí no solo se observa negligencia, en algunos casos también existen factores de discriminación racial, étnica o social, que niega la naturaleza de esta patria con los pueblos originarios del territorio apropiado.

Sin embargo, estamos en presencia del reconocimiento del pueblo mapuche, para muchos el pueblo indígena preexistente a la colonización y república, que en la actualidad es sujeto de derechos, que incluso hoy por hoy, algunos sectores reclaman autonomía y autodeterminación o formas descentralizadas de ejercer sus derechos territoriales. El reconocimiento por consideración es el que permite abrir muchos caminos a seguir, sin lugar a dudas, a generar transformaciones mayores cuando la disposición y voluntad es hacia el encuentro y conocimiento del otro, para permitir que las realidades imaginadas tras las luchas por el reconocimiento adquieran múltiples formas de convivir.

El reclamo de la mirada se manifiesta en la lucha por el reconocimiento, con diferentes manifestaciones de movilización indígena. Ya lo decía Delgado al hablar de la etnicidad reivindicada, es un proceso donde se agudiza la diferencia, pero, no es diferente a la naturaleza de su imposición. Para Buxó, la imposición de una negación y el contacto intercultural, aviva y redefine las respuestas identitarias, que se manifiestan de forma diversa y paradójica, produciendo fenómenos de supresión aparente, subversión de órdenes, sincretismos y reinención de las expresiones culturales. Es lo que hemos podido observar en la investigación, la consideración y la negación han sido movilizadores sociales, y en este sentido podemos concluir, que cuando la mirada se ha puesto en el otro siempre habrá un efecto transvalorativo, directo o indirecto.

Para ser justos, se debe señalar que las políticas indígenas formuladas en el país después de la recuperación de la democracia, movilizaron actores e instalaron nuevas conceptualizaciones de una realidad a alcanzar, generando un efecto más que solo simbólico. Se le debe atribuir a este conjunto de medidas, la visibilización de las realidades indígenas y la promoción del contacto interétnico, aun cuando en general, la mirada es crítica hacia estas. Porque en la medida que fueron pasando los años y las demandas mapuche articularon reclamos con aristas políticas más acusadas, y en ese sentido seguimos a Barié; los gobiernos respondieron ensayando con iniciativas contradictorias, porque por un lado impulsan enmiendas legales para reconocer el carácter “multicultural” de la sociedad, y por otra, adoptaron modelos encaminados a socavar la identidad étnica, estableciendo “una cultura del atropello de la ley” (Barié, 2003).

No obstante, lo anterior no implica en este proceso la derrota o fin del reclamo de la mirada, la historia mapuche y la información recopilada en esta investigación, evidencian una vez más como la trayectoria mapuche en la relación intercultural ha demostrado que es una sociedad que posee una inigualable capacidad de adaptación a las diferentes esferas de poder con las que se han encontrado. Y gracias a esta persistencia, la implicancia futura del reconocimiento para el pueblo mapuche y la sociedad chilena, es que en algún momento nos encontraremos con que serán muchas más las personas que se vean reflejados en este espejo y logren reconstruir su propia identidad, negada ya durante mucho tiempo.

M. Mella A.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, M. (2004). *El régimen legal de autonomía de las regiones de la Costa Caribe nicaragüense*. Managua-Nicaragua: Editarte.
- Alarcón, A., Astudillo, P., Barrios, S., y Rivas, E. (2004). Política de Salud intercultural: Perspectiva de usuarios mapuche y equipos de salud en la IX región, Chile. *Revista Médica de Chile*, 132 (9), 1109-1114. Recuperado de: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-98872004000900013
- Ancán, J. (2008). Los Cántaros de la Memoria. En F. Gallardo y D. Quiroz (Ed.), *Un almuerzo desnudo. Ensayos en cultura material, representación y experiencia poética* (pp. 95-104). Colección Seminarios. Santiago, Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Ancán, J. (2012). *Venancio Coñuepan. Ñizol Longko y líder político mapuche del siglo XX*. Santiago, Chile: Editorial Useche.
- Angrosino, M. (2012). *Etnografía y observación participante en investigación cualitativa*. Madrid, España: Ediciones Morata.
- Aylwin, J. (2000). Pueblos Indígenas de Chile: Antecedentes históricos y situación actual. *Instituto de Estudios Indígenas*, 1. Universidad de la Frontera. Recuperado de: <http://www.e-historia.cl/cursosudla/13-EDU306/lecturas/03%20-%20Pueblos%20Ind%C3%ADgenas%20de%20Chile%20-%20Jos%C3%A9%20Aylwin.pdf>.
- Azkintuwe Especial, AZ. 11 de septiembre de 2013. 40 años del golpe militar. Recuperado en: <https://issuu.com/azkintuwe>
- Barfield, T. (Ed). (2001). *Diccionario de Antropología*. Barcelona, España: Bellaterra.

- Barié, C. ([2000] 2003). *Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales en América Latina: Un panorama*. Bolivia: III/CDI/Abya Yala
- Barros, L. y Vergara, X. (2007). *El modo de ser aristocrático. El caso de la oligarquía chilena hacia 1900*. Santiago, Chile: Ariadna Ediciones.
- Barth, F. ([1969]1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bello, A. (2004). *Etnicidad y Ciudadanía en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL-GTZ.
- Bengoa, J. (1986). Sociedad criolla, sociedad indígena y mestizaje. *Revista Propositiones*, 12, 121-139. Santiago-Chile: Ediciones SUR. Recuperado de: <file:///C:/Users/ubb/Desktop/PR-0012-10.pdf>
- Bengoa, J. (1997) *Los Mapuche. Comunidades y localidades de Chile*. Santiago, Chile: Instituto Nacional de Estadísticas: Ediciones SUR
- Bengoa, J. (1999). El testigo. Apuntes de clase de un Curso de Historias de Vida. *Revista Propositiones*, 29, 1-19. Santiago-Chile: Ediciones SUR. Recuperado de: <http://www.sitiosur.cl/publicacionescatalogodetalle.php?PID=3257>
- Bengoa, J. (2000 a). Políticas públicas y comunidades mapuche: Del indigenismo a la autogestión. *Revista Perspectivas*, 3, (2), 331- 365. Depto. Ingeniería Industrial, Universidad de Chile.
- Bengoa, J. (2000 b). *La emergencia indígena en América latina*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, J. (2002). La invención de las minorías: las identidades étnicas en el mundo globalizado. En *Revista de la Academia*, 7, 9-37. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.academia.cl/bitstream/handle/123456789/2849/9-37.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Bengoa, J. (2003). *Historia de los antiguos mapuche del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago, Chile: Catalonia.
- Bengoa, J. (Comp. 2004). *La Memoria Olvidada. Historia de los Pueblos Indígenas de Chile*. Santiago, Chile: Publicaciones del Bicentenario.
- Bengoa, J. (2006). *La Comunidad Reclamada. Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena actual*. Santiago, Chile: Catalonia.
- Bengoa, J. ([1999]2007). *Historia de un conflicto. Los Mapuche y Estado en el siglo XX*. Nueva edición corregida y aumentada. Santiago, Chile: Editorial Planeta.
- Bengoa, J. (2019). *Crónicas de La Araucanía. Relatos, memorias y viajes*. Santiago, Chile: Catalonia.
- Bohannan, P. y Glazer, M. (1994). *Antropología. Lecturas*. 2ª Edición. México: Mc Graw Hill.
- Boitano, A (2014). *Grupos Minorizados: formas de identidad, reconocimiento y ciudadanía*. (Tesis Doctorado en Filosofía). Pontificie Universidad Católica de Chile, Chile.
- Bonfil, G. (1979). Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico). En G. Grünberg, *Indianidad y Descolonización en América Latina*. Documentos de la segunda reunión de Barbados. México: Editorial Nueva Imagen.
- Bonfil, G. (1988). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Clásicos y contemporáneos en antropología*, CIESAS-UAM-UIA. Anuario antropológico, 86, Universidad de Brasilia. Recuperado de: www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/index.html
- Bonté, P. y Izard, M. (2008). *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid, España: Ediciones Akal.

- Botta, M. (2002). *Tesis, monografías e informes. Nuevas normas y técnicas de investigación y redacción*. 1 Ed. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Braudel, F. (1979). *La larga duración en la historia y las ciencias sociales*. Madrid, España: Alianza
- Bresciano, C., Fuenzalida, J., Soto, D. y Rojas, N. (2018). *Mitos chilenos sobre el pueblo mapuche*. Santiago: UAH.
- Buxó, M. (1993). El imaginario étnico en Cataluña. En R. Avila y T. Calvo (Comp.). *Identidades, nacionalismos y regiones*. Madrid, España: Universidad de Guadalajara y Universidad Complutense de Madrid.
- Buxó, M. (1995). El arte en la ciencia etnográfica. En A. Aguirre (Ed.). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona, España: Editorial Boixareu Universitaria.
- Buxó, M. (1996). Sensibilidad antropológica en la reflexión transcultural. Esencias, problemas y estéticas. En J. Fernández (Coord.). *Las diferentes caras de España. Perspectivas de antropólogos extranjeros y españoles* (pp. 233-262). España: Universidad de Coruña.
- Buxó, M. (2004). A nuevas tecnologías, nuevas políticas, riesgo, responsabilidad y participación: Paisajes tecnoculturales y diseño de futuros sociales. En A. Marquina (Comp.). *El ayer y el hoy: Lecturas de antropología política*, 2, 2013-224, Madrid, España: UNED.
- Buxó, M (2009). De la dignidad a la bioética en acción: derechos humanos y diversidad cultural. En M. Casado M. (Coord.). *Sobre la dignidad y los principios: Análisis de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la Unesco* (323-333) Barcelona, España: Ed. Civitas.

Canales, M. (Ed.). (2006). Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

Caniguan, N. (2015). *Trayectorias políticas de alcaldes mapuche*. Santiago, Chile: Ril

Consejo Nacional de Televisión (2016). Chile se Moviliza. Temulemu. Recuperado en: <https://www.cntv.cl/chile-se-moviliza-primera-temporada/cntv/2016-03-11/144630.html>

Cayuqueo, P. (2005). Mapuche, un pueblo en marcha. *Periódico Azkintuwe*. Recuperado de: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/04/286160.php>

Cayuqueo, P. (2014). *Esa ruka llamada Chile*. Santiago, Chile: Catalonia.

Cayuqueo, P. (2015). Una negligencia criminal. Voces. *Diario electrónico LaTercera.com*. Recuperado de: <http://voces.latercera.com/2015/05/22/pedro-cayuqueo/una-negligencia-criminal/>

Cayuqueo, P. (2015). *Huenchumilla: La historia del hombre de oro*. Santiago, Chile: Catalonia.

Cayuqueo, P. (2016). La traición de la palabra. *Diario electrónico LaTercera.com*. Recuperado de: <http://voces.latercera.com/2016/04/23/pedro-cayuqueo/la-traicion-de-la-palabra/>

Cayuqueo, P. (2016). *Fuerte Temuco y otras crónicas mapuches*. Santiago, Chile: Editorial Catalonia.

Comaroff, J. y Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S. A*. Madrid, España: Katz Editores.

Comunidad de Historia Mapuche. (2012). *Ta in fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Temuco, Chile: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

- Cornejo, J. (2003). La Invasión Forestal de las Plantaciones Forestales en Chile. Efectos de la actividad forestal en la población indígena mapuche. OLCA (1-13). Recuperado de: <http://www.olca.cl/oca/chile/plantacion.pdf>
- Correa, M. (2008). El fundo Santa Margarita, su origen, historia y su relación con las comunidades mapuche vecinas y colindantes. Dedicado a la memoria de Matías Catrileo. Recuperado de: <http://www.observatorio.cl/content/el-fundo-santa-margarita-origen-historia-y-relacion-con-las-comunidades-mapuche-vecinas-y>
- Correa, M., Molina, R., y Yáñez, N. (2005). *La Reforma agraria y las tierras mapuche. Chile 1962-1975. Antecedentes para a desolación*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Delgado, M. (1998). Dinámicas identitarias y espacios públicos. *Revista CIDOB*, (17-33). España. Recuperado de: <http://www.diba.es/cerc/interaccio2002/cursgen/docu8cg.htm>
- Díaz, H. (2010). ¿Qué es el Estado Plurinacional? - Héctor Diaz Polanco sobre Bolivia y el segundo mandato de Evo Morales sábado 20 de febrero de 2010. Recuperado de: <http://evo-en-mexico.blogspot.com/2010/02/que-es-el-estado-plurinacional-hector.html>,isto
- Eddine, M. (1997). La interculturalidad o el señuelo de la identidad. *Revista Cidob d'afers internacionals*, 36. Recuperado de: <https://www.google.cl/#q=Eddine+Affaya,+Mohamed+Nour.+La+interculturalidad+o+el+señuelo+de+la+identidad.+Revista+Cidob+d%60afers+internacionals+36.+N%C3%BAm.+36.+Pp+23-38>
- Espinoza, C. (2000). Cercamiento Forestal en Nahuelbuta. Primer hallazgo de una tesis de Antropología. En Bengoa, J., Desarrollo, Conflicto y expectativas en comunidades rurales de la Araucanía. *Folletos de Antropología, 1*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Espinoza, C. y Mella M. (2013). Dictadura militar y movimiento mapuche en Chile. *Revista Pacarina del Sur*, 5, (17). Recuperado de: <http://www.pacarinadelsur.com/callers/45-dossiers/dossier-9/815-dictadura-militar-y-movimiento-mapuche-en-chile>

Espinoza, C. (2014). Municipio, procesos electorales y etnicidad. Transformaciones en la distribución del poder político municipal. En L. Campos y S. Valverde (Coords). 1a Ed. *Pueblos Indígenas, Estados nacionales y fronteras Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. Tomo II. Buenos Aires, Argentina: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Falk, S. (2005). Comparisons: Possible and Impossible. *Annual Review of Anthropology*. *Annual Review of Anthropology*, 34. Recuperado de: <http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120535>

Federación Provincial de Campesinos de Canas, FOS-Chile (2005). *Aprendizajes para la autogestión territorial mapuche. Experiencias de Cinco organizaciones Territoriales Indígenas*. Comunidad Felipe Puñolef, Asociación Ñancuchew, Asociación Pu Lafkenche, Asamblea del Pueblo Guarani Parapitiguasu.

Ferrater, J. (1964). *Diccionario de Filosofía*, Tomo I y II, Tercera Edición. Buenos Aires, Argentina: Editorial sudamericana.

Foerster, R. y Montecinos, S. (1988). *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuche. 1900-1970*. Santiago, Chile: Ediciones Centros de Estudios de la Mujer.

Foerster, R. (2003). *El Horizonte normativo-político en la comprensión de los movimientos indígenas de Chile. El caso mapuche*. Universidad de Chile. Dep. de Antropología. Recuperado de: <http://www.sociedadcivil.cl/ftp/ponenciaRolfFoerster.pdf>

Fuentes, P. (1998). *Cuentos de Villanos*. Mérida, Yucatán, México. Ediciones La Botella.

Fundación Aitue (2014). *Experiencia Internacional comparada. Mecanismos de participación política y social de los Pueblos Originarios en asuntos que le son propios*. Recuperado de: www.aitue.cl.

- García, E. (2007). El concepto de actor. Reflexiones y propuestas para la ciencia política. *Revista Andamios*, 3, (6). Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632007000100008
- Gay, C. (2018). Usos y costumbres de los araucanos. Traducción y edición de Diego Milos. Santiago, Chile: Taurus
- Gobierno de Chile (1993). *Ley indígena N° 19.253 de 1993*. Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), Santiago, Chile.
- Gobierno de Chile. Ministerio de Salud (1996). Aylwin, J. Marco Jurídico Legal para la Interculturalidad en Salud. En, *Primer encuentro nacional, salud y Pueblos Indígenas*. Puerto Saavedra, Chile.
- Gobierno de Chile. (2003). *Informe Comisión Histórica y Nuevo Trato*. Volumen III · TOMO III, Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM). Consideraciones para una propuesta mapuche. Capítulo VIII, los derechos indígenas en el ámbito constitucional.
- Gobierno de Chile, (2004). Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Santiago, Chile.
- Gobierno de Chile. Ministerio de Desarrollo y Planificación. Instituto Nacional de Estadísticas (2005). *Estadísticas sociales de los Pueblos Indígenas en Chile*, Censo 2002.
- Gobierno de Chile. CONAF-Orígenes. (2005). Documento de Gobierno de Chile. *Modelo Forestal Intercultural Mapuche*. MOFIN. Santiago, Chile
- Gobierno de Chile. Ministerio de Salud. (2006). *Política de Salud y Pueblos Indígenas*. Segunda Edición, Santiago de Chile.

Gobierno de Chile. Ministerio de Salud. (2006). *Norma General Administrativa, Interculturalidad en los Servicios de Salud*. Resolución Exenta N° 261.

Gobierno de Chile. Ministerio de Salud. Servicio de Salud Metropolitano Occidente (2005-2007). Painequeo, J. Mundo mapuche urbano e inserción del modelo de salud intercultural. En *Salud y relaciones interculturales: Curso de formación para asesores interculturales y facilitadores mapuche*.

Gobierno del Salvador (2010). Informe Especial del Señor Procurador para la Defensa de los Derechos Humanos de El Salvador, Licenciado Oscar Humberto Luna al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de Naciones Unidas, relacionado al cumplimiento de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial. Recuperado de: http://www2.ohchr.org/english/bodies/cerd/docs/ngos/PDDH_El%20Salvador_cerd77.pdf

González, P. y Roitman, M. (Coord.) (1996). *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México: La Jornada Ediciones, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Gundermann, H., Foerster, R. y Vergara, J. (2003). *Mapuche y Aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago, Chile: Universidad de Chile, Predes, RIL ® editores.

Instituto Nacional De Estadísticas, Programa Orígenes-BID (2005). *Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas de Chile. Censo 2002*. Santiago, Chile

Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación*. Barcelona, España: Paidós.

Harris, M. (1991). *El Desarrollo de la Teoría Antropológica*. España: Siglo XXI Editores.

- Henríquez, M. (2005). Los Pueblos Indígenas y su reconocimiento constitucional pendiente. En Zúñiga U. (Coord.) *Reforma Constitucional*. Santiago, Chile: Editorial LexisNexis. Recuperado de: <http://creasfile.uahurtado.cl/LOS%20PUEBLOS%20IND%C3%8DGENAS%20Y%20SU%20RECONOCIMIENTO%20CONSTITUCIONAL%20PENDIENTE.%20LEXISNEXIS.pdf>
- Krotz, E. (1994). *Alteridad y pregunta antropológica*. *Alteridades* 4 (8), pp. 5-11. México. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/747/74711353001.pdf>
- Krotz, E (Ed.) (2002). *Antropología jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. México: Anthropos Editorial. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa
- Kottak, C. (1997). *Espejo para la humanidad: Introducción a la antropología cultural*. Madrid, España: McGraw Hill.
- Kymlicka, H. (1995). *Ciudadanía Multicultural*. España: Editorial Paidós Ibérica.
- Le Monde Diplomatique. (2013). *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del Pueblo Nación Mapuche*. Santiago, Chile: Editorial Aún Creemos en Los Sueños.
- Levi, P. (2019). Pu weichafe en la calle. *Diario electrónico Pressenza International Press Agency* Recuperado de: https://www.pressenza.com/es/2019/11/pu-weichafe-en-la-calle/?fbclid=IwAR36C60NYOrpk3Hl9_tFj7LaAKDwRjFbKolhLg1qeHgNi-OY8BRiF0J23hk
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Elogio de la Antropología*. Córdoba, Argentina: Ediciones Pasado y presente.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural, Mito, Sociedad y Humanidades*. México: Siglo XXI Editores.

Llobera, J. (1996). *El Dios de la Modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa Occidental*. Barcelona, España: Anagrama, Colección argumentos.

Marimán, J. (1994). Transición democrática en Chile. ¿Nuevo ciclo reivindicativo mapuche? *Liwen - Kinche Rukan ka mapucheAzkompüllii*, Centro Estudios y Documentación Mapuche, Documentos de Trabajo Mapuche. Recuperado de: <http://www.mapuche.info/print.php?pagina=69>

Marimán, J. (1995). *La organización Mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulan*. Denver, U.S.A. Recuperado de: <http://www.mapuche.info/mapuint/jmar2.htm> [01.03.2014].

Marimán, J. (1998). *Lumaco y el movimiento mapuche*. Denver, U.S.A. Recuperado de: <http://www.mapuche.info/mapuint/Lumako00.htm>

Marimán, J. (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en los albores del siglo XXI*. Santiago: Lom.

Marimán, J. (2017). *Combates por una historia mapuche*. Santiago: H. Boll

Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. y Levil, R. (2006). *¡Escucha, winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional mapuchey un epílogo sobre el futuro*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

Martí, S. (Ed.) (2007). *Pueblos Indígenas y política en América Latina. El Reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Fundación CIDOB Barcelona, España: Recuperado de: http://www.cidob.org/es/publicaciones/serie_de_publicacion/interrogar_la_actualidad/pueblos_indigenas_y_politica_en_america_latina

- Mella, A. (2000). Chilenos y mapuche, Vecinos de la región de la Araucanía. En Bengoa, J., Desarrollo, Conflicto y expectativas en comunidades rurales de la Araucanía. *Folletos de Antropología, 1*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Mella, M. (2001). *Movimiento Mapuche en Chile. Un estudio por medio de la prensa escrita, 1977-2000* (Tesis Pregrado). Santiago, Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Mella, M. (2003). *Discurso mapuche y prensa escrita. Estudio hermenéutico de la prensa escrita chilena durante la promulgación de las leyes indígenas 2.568 y 19.253* (Tesina postgrado). Programa de Doctorado de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Barcelona, Bieni 2001-2003.
- Menard, A. (2013). *Libro Diario del Presidente de la Federación Araucana. 1940, 1942, 1948-1951*. Santiago, Chile: Colibrís.
- Montalva, R., Carrasco, N. y Araya, J. (2006). *Contexto económico y social de las plantaciones en Chile. El caso de la comuna de Lumaco, región de La Araucanía*. Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales, Chile: OLCA.
- Montoya, R. (2005). *Elogio de la Antropología. Instituto Nacional de Cultura*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Morales, R. (1999). Cultura mapuche y represión en Dictadura. *Rev. Austral Cienc. Soc.*, 3. Recuperado de: <http://mingaonline.uach.cl/pdf/racs/n3/Art06.pdf>
- Municipalidad de Lumaco (2007). Caucamán, A. *Informe Municipal: Diagnóstico Comuna de Lumaco*, Servicio País.
- Municipalidad de Lumaco (2015). Jara, E. *Informe Déficit Hídrico Comunal*. Unidad de Gestión Ambiental, Lumaco-Chile.

- Naciones Unidas. (1987). Informe Estudio del problema de discriminación contra las poblaciones indígenas. Martínez Cobo, J. Relator especial de la subcomisión de prevención de discriminaciones y protección a las minorías. V, Conclusiones, propuestas y recomendaciones. Recuperado de: http://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASH0151/8c042321.dir/EstudioCobo_conclus_es1.pdf
- Padilla, G. (2011) Apuntes de clases. *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Implicancias y desafíos para Chile*. Dr. Guillermo Padilla Pubiano. CIESAS, México. Depto. de Sociología y Antropología. Universidad de Concepción.
- Parvex, G. (2015). *Un veterano de tres guerras. Recuerdos de José Miguel Varela*. Santiago, Chile: Academia de Historia Militar de Chile.
- Pavés, J. (Comp.) (2008). *Cartas Mapuche Siglo XIX*. Colección de documentos para la Historia Mapuche. Santiago, Chile: Colibrís&Ocho Libros.
- Pérez, C. (2017). *Prácticas y usos de la medicina mapuche* (Tesis de pregrado). Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago, Chile.
- Pinto, J. (2000). *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Colección IDEA. Santiago-Chile: Instituto de Estudios Avanzados.
- Rodrigo, M. (1996). Los estudios de la comunicación intercultural. *Revista de Estudios de la Comunicación*. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, España: Komunikazio Ikasketen Aldizkaria, Abendua. Recuperado de: <http://www.ehu.es/zer/zer1/4notinvrodr.htm>
- Rodrigo, M. (1997). Elementos para una comunicación intercultural. *Revista CIDOB d 'Afers Internacionals*, 36. Recuperado de: <http://www.bantaba.ehu.es/sociedad/scont/com/txts/alsina/>

Rodrigo, M. (1999). La comunicación intercultural. *Portal de la comunicación. Aula abierta*. Lecciones básicas. Barcelona, España: © Aula Intercultural - FETE-UGT. Recuperado de: http://www.aulaintercultural.org/article.php3?id_article=22

Rodrigo, M. (2005). Identidad cultural y etnocentrismo. *Revista de estudios sociales y de la comunicación*. Edición Inmigración y comunicación. Recuperado de: <http://www.aloj.us.es/gicomcult/revista/detalle.asp?Id=37&edicion=Inmigraci%F3n+y+Comunicaci%F3n%2E+Noviembre%2DDiciembre+2005>

Salamanca, M. (s/i). Los Pueblos Indígenas y el acceso a la justicia. Recuperado de: <http://www.estudiosindigenas.cl/trabajados/salamanca.pdf>.

Salas, R. (2014). Desde el Reconocimiento hasta la interculturalidad. *Cuadernos del pensamiento latinoamericano*, 20. Recuperado de: http://www.cuadernoscepla.cl/web/wp-content/uploads/Texto-4_Ricardo-Salas.pdf.

Schettini, P. y Cortazzo, I. (2015). *Análisis de datos cualitativos en la investigación social. Procedimientos y herramientas para la interpretación de información cualitativa*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de la Plata- Editorial de la Universidad de la Plata.

Stavenhagen, R. (2004). *Pueblos Indígenas entre clase y nación*. En Castro, M. (Ed.). *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho*. Santiago, Chile: Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.

Stuchlik, M. (1974). *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea*. Santiago, Chile: Ediciones Universitarias de la Frontera. Ediciones Nueva Universidad. Universidad Católica de Chile.

Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Segunda edición en español. México: Fondo de Cultura Económica.

- Taylor, J. y Bogdan, R. (2008). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona, España: Paidós Básica.
- Todorov, T. y otros. (1988). *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid, España: Júcar Universidad.
- Todorov, T. (1990). El cruce de las culturas. *Criterios, La Habana*, 25-28. Recuperado de: <http://www.educ.ar/educar/site/educar/lm/1267637234738/kbee:/educar/content/portal-content/taxonomia-recursos/recurso/7da4880e-e3da-459d-88b5-9786dc01de16.recurso/d80bd86c-2a22-45fd-b8a1-66a1e648e81e/el-cruce-entre-culturas.pdf>
- Todorov, T. (1998). Entrevista en: *Revista Salud Mental y Cultura. Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 18, (65) Recuperado de: <http://revistaaen.es/index.php/aen/search/advancedResults>
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona, España: Paidós Asterisco.
- Todorov, T. (2008). *La vida en común. Ensayo de Antropología General*. Madrid, España: Taurus.
- Toledo, V. (2006). Trayectoria de una negación. La transición chilena y el compromiso de reconocimiento de los Pueblos Indígenas. 1989- 2006. Proyectos de reforma constitucional presentados por el ejecutivo y parlamentarios. *Centro de políticas públicas y derechos indígenas*. Recuperado de: http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/Trayectoria%20de%20una%20negociacion.doc
- Urrejola, A. (2002). La Legislación indígena en Chile desde la Independencia. Primera parte. En, Dominique, H. y Urrejola, A. *Síntesis memoria de prueba El derecho consuetudinario indígena: su reconocimiento por el derecho internacional, el derecho comparado y el derecho chileno. El caso mapuche*. Facultad de Derecho Universidad de Chile. Preparado

por encargo de Comisión Histórica y Nuevo Trato. Grupo de trabajo Derecho. CVHNT-GTDER

Valenzuela, E., Marimán, J., Cortés, F. (2015). El nuevo ciclo de movilización mapuche en Chile: la emergencia de la CAM y el proyecto autonomista para una región. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 34 (17), 279-301

Vergara, F. (2005). Los chilenos y su percepción de los Pueblos Indígenas. *Revista Academia*, 10. Recuperado de: http://www.academia.cl/biblio/revista_academia/10/Las%20chilenas%20y%20los%20chilenos%20frente%20a%20la%20modernidad/Loschilenosysupercepciondelospueblosindigenas.pdf

REFERENCIAS WEB

BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL:
<http://www.bcn.cl/leyes/pdf/actualizado/207436.pdf>

BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=4198>

BOLETÍN MEXICANO DE DERECHO COMPARADO, Nueva Serie, año XXXVI, núm. 108.:
www.biblioteca.org.ar

CENTRO DE ESTUDIOS DE POLÍTICAS PÚBLICAS: www.politicaspublicas.cl.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA REPUBLICA DE HONDURAS DE 1982.:
<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Honduras/hond05.html>

CONSTITUCIÓN NACIONAL DE LA REPÚBLICA DEL PARAGUAY. Biblioteca y Archivo Central del Congreso Nacional:
http://www.bacn.gov.py/CONSTITUCION_ORIGINAL_FIRMADA.pdf

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, OEA. Informe sobre la situación de los derechos humanos en Brasil, capítulo VI, los derechos humanos de los Pueblos Indígenas en Brasil: http://www.cidh.oas.org/countryrep/Brasesp97/capitulo_6%20.htm

CORPORACIÓN NACIONAL DE DESARROLLO INDÍGENA:
<http://www.CONADI.gob.cl/index.php/nuestra-institucion/areas-de-desarrollo-indigena>

CUMBRE CONTINENTAL DE PUEBLOS Y ORGANIZACIONES INDÍGENAS. Archivo Abya Yala: http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php

DIARIO AUSTRAL DE TEMUCO:
<http://www.australtemuco.cl/site/edic/20031030203438/pags/20031031022537.html>.

DIARIO EL MOSTRADOR. <http://m.elmostrador.cl/cultura/2016/04/28/historiadores-piden-al-estado-de-chile-reconocer-el-genocidio-del-pueblo-selknam/>

DIARIO EL SUR: <http://www.elsur.cl/impres/2019/07/29/papel/>

DIARIO OFICIAL: <https://www.diariooficial.interior.gob.cl/>

EL MERCURIO ON LINE: <https://digital.elmercurio.com/2019/07/29/A>

GOBIERNO DE BOLIVIA: <http://bolivia.gob.bo/>

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS: Censos de Población y Vivienda 2002 y 2017:
<http://reportescomunales.bcn.cl/2017/index.php/Lumaco/Poblaci%C3%B3n>

KOLECTIVO MAPUCHE LIENTUR: <http://www.nodo50.org/kolektivolientur>

LA NACIÓN: <http://lanacion.cl/>

LA TERCERA ONLINE: <https://www.latercera.com/>

MINISTERIO DEL TRABAJO Y PREVISIÓN SOCIAL.

<http://www.bcn.cl/leyes/pdf/actualizado/207436.pdf>

PERIODICO AZKINTUWE: <https://issuu.com/azkintuwe>

PERIODICO MAPUCHE MAPU EXPRESS: <http://mapuexpress.org/2014/10/01/comunero-mapuche-muere-en-accion-de-recuperacion-de-tierras-ancestrales%20#sthash.coyYtmHX.eighhxFZ.dpbs>

REVISTA QUÉ PASA. <http://www.quepasa.cl/articulo/actualidad/2016/03/la-confesion-que-permitio-captura-de-11-sospechosos-del-crimen-de-matrimonio-luchsinger-mackay.shtml/>

RADIO COOPERATIVA: <https://www.cooperativa.cl/>

SERVICIO DE SALUD ARAUCANIA SUR:

[http://renio.lazos.cl/ssas/index.php?id=264&no_cache=1&tx_ttnews\[pointer\]=1&tx_ttnews\[tt_news\]=171&tx_ttnews\[backPid\]=6&cHash=b3b39497e6](http://renio.lazos.cl/ssas/index.php?id=264&no_cache=1&tx_ttnews[pointer]=1&tx_ttnews[tt_news]=171&tx_ttnews[backPid]=6&cHash=b3b39497e6)

THE CLINIC: <http://www.theclinic.cl/2012/01/02/la-porfia-del-lonko-pichun/>

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO:

http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.html?c_pre=90&tema=9