
INFORME DE LA
COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA
Y NUEVO TRATO

INFORMES FINALES DE LOS
GRUPOS DE TRABAJO

VOLUMEN 3 – ANEXO
TOMO III

CAPÍTULO IV

Transformaciones del sistema económico mapuche a la luz de las políticas estatales, los procesos de integración y la globalización sociocultural

ÍNDICE

Transformaciones del sistema económico mapuche a la luz de las políticas estatales, los procesos de integración y la globalización sociocultural.....	1321
Presentación.....	1321
Parte I	
Una aproximación histórica al proceso de transformación de la economía y los ecosistemas mapuche.....	1322
1. Aproximación teórica-interpretativa de la economía mapuche.....	1322
1.1. Resituando lo económico. Una aproximación desde la antropología económica.....	1322
1.2. Debate sobre delimitación de la economía: el relativismo cultural y la crítica a los postulados de la economía neoclásica y convencional.....	1323
1.2.1. Formalismo y sustantivismo. Puntos en debate.....	1324
1.3. El concepto de modo de producción doméstico en el análisis de la economía no capitalista.....	1329
1.4. Formulación de un marco analítico para la interpretación de la dimensión económica..	1331
1.4.1. La noción de la articulación de modos de producción.....	1333
1.4.2. Las formas de subsunción del trabajo y las economías domésticas.....	1335
1.5. Consideraciones finales.....	1339
2. Transformación de la economía y el ecosistema mapuche. Una mirada histórica.....	1342
2.1. Período de contacto Mapuche-Hispano. Desarrollo de una economía mapuche de caza, recolección y horticultura.....	1344
2.2. Período de dominio de la Corona Española y reconocimiento del territorio mapuche. Desarrollo de una economía mapuche principalmente ganadera.....	1351
2.3. Período de conformación del Estado chileno y radicación mapuche. Desarrollo de una economía mapuche agrícola y pecuaria.....	1359
2.4. Período de Industrialización, establecimiento de política de desarrollo hacia dentro y transición al neoliberalismo económico. Proceso de campesinización y dependencia de la economía mapuche.....	1369
2.5. A modo de conclusión. Algunas características actuales de la economía campesina mapuche.....	1376
2.5.1. La población mapuche de la IX región. Características demográficas.....	1376
2.5.2. Los aspectos histórico-culturales determinantes de la economía rural mapuche.....	1377
2.5.3. La economía mapuche hoy. Una descripción general.....	1378
2.5.4. Análisis de la economía mapuche: rasgos del campesinado indígena.....	1379
Parte II	
Transformaciones históricas del sistema alimentario mapuche.....	1384
1 Problemas, aproximaciones teóricas y contexto.....	1384
1.1 Enfoque de antropología de la alimentación.....	1385
1.2 Aproximación teórica a las relaciones interétnicas y al cambio alimentario.....	1387
1.2.1. Relaciones interétnicas y alimentación.....	1387

ÍNDICE

1.2.2.	Aproximaciones teóricas al cambio alimentario.....	1389
2.	Dinámica alimentaria de los mapuche de Chile.....	1391
2.1.	Alimentación mapuche pre-reduccional.....	1392
2.2.	Alimentación mapuche post-reduccional.....	1394
3.	Origen-procedencia de los alimentos consumidos por la gente en las comunidades....	1398
3.1.	Repertorio alimenticio y estilos de preparación o cocina.....	1398
3.2.	Política alimentaria en Chile.....	1401
3.3.	Intervención alimentaria en comunidades mapuche.....	1403
4.	La transformación del sistema alimentario mapuche como indicador de transformación económica. La alimentación como ámbito crítico en contexto interétnico.....	1404
4.1.	Concepciones de alimentación coexistentes. La desaparición del modelo alimentario mapuche a expensas de la extensión del modelo de desarrollo oficial.....	1405
4.1.1.	Enfoque nutricional.....	1405
4.1.2.	Alimentación e identidad étnica.....	1408
4.2.	Análisis de políticas alimentarias.....	1411
4.2.1.	Intervención alimentaria y desarrollo.....	1413
4.3.	Revitalización étnica y recuperación política y cultural del sistema alimentario.....	1416
4.3.1.	Continuidades de la investigación. Problemas, contextos y métodos.....	1417
Parte III		
	Efectos económicos y sociorganizacionales de las legislaciones sobre tierra y territorio mapuche. antecedente histórico-jurídicos.....	1417
1.	Síntesis de legislaciones que han afectado tierra-territorio mapuche en Chile hasta 1850.....	1417
1.1.	Las primeras disposiciones y normas (1813-1830).....	1417
2.	Disposiciones del período de incorporación de la Araucanía al territorio y soberanía nacional (1850-1883).....	1418
2.1.	Fase 1: Legislación "Protectora" de indígenas (1850-1863).....	1418
2.2.	Fase 2: La política de radicación y establecimiento de reducciones (1866-1883).....	1420
2.2.1.	Antecedentes previos: la organización sociocultural mapuche en el territorio.....	1421
2.2.2.	La radicación: impactos y quiebre de la organización societal mapuche.....	1423
3.	Las políticas y legislaciones en el siglo XX.....	1425
3.1.	División de tierras y reducciones indígenas (1927-1961).....	1426
4.	Legislaciones y políticas de integración al desarrollo.....	1428
4.1.	El gobierno de Eduardo Frei.....	1429
4.2.	El gobierno de Allende y la Unidad Popular.....	1431
4.3.	El gobierno militar.....	1433

ÍNDICE

4.4.	El período de "Transición a la Democracia", el gobierno de Aylwin.....	1438
5.	Interpretación general y conclusiones.....	1450
Parte IV		
	Una revisión analítica de los programas y modelos de desarrollo hacia población mapuche. Análisis de 4 experiencias ejecutadas en la IX región.....	1452
1.	Experiencia N° 1: el proyecto Afodegama, Asociación de Fomento del Ganado Mapuche.....	1452
1.1.	Descripción del programa.....	1452
1.2.	Marco lógico del programa.....	1454
1.2.1.	El diagnóstico inicial.....	1455
1.3.	Relación programa institucional y sistema social y económico mapuche local.....	1456
1.3.1.	Impacto del proyecto en las comunidades.....	1456
1.4.	Dificultades y problemas.....	1458
2.	Experiencia proyecto de desarrollo campesino. Prodecam.....	1463
2.1.	Descripción del programa.....	1463
2.1.1.	Relación programa institucional y sistema social y económico mapuche local.....	1464
2.1.2.	Programa de capacitación.....	1464
2.1.3.	Programa de recuperación y educación ambiental de Malleco.....	1466
3.	Experiencia de transferencia de alta tecnología a campesinos a bajo costo.....	1470
3.1	Descripción del programa.....	1470
3.1.1.	Objetivos.....	1470
3.2.	Marco lógico.....	1470
3.3.	Sobre la "agricultura de punta" en sistemas campesinos e Indígenas.....	1471
3.4.	Impactos del programa en la dinámica social, económica y el medio ambiente.....	1472
4.	Experiencia proyecto desarrollo y adaptación de una propuesta de manejo agronómico orgánico para el escalamiento productivo de la quínoa (<i>Chenopodium Quinoa Willd</i>) para las zonas del valle central y secano interior de la novena región....	1473
4.1.	Descripción del programa.....	1473
4.2.	Objetivos.....	1474
4.3.	Marco lógico.....	1474
4.4.	Relación programa institucional y sistema social y económico mapuche local.....	1477
5.	La propuesta del etnodesarrollo. Sus posibilidades de aplicación en población mapuche.....	1479
5.1.	Etnodesarrollo y culturas indígenas.....	1480
5.2.	Las posibilidades del etnodesarrollo mapuche.....	1483
5.3.	Algunas recomendaciones.....	1485

ÍNDICE

Parte V	
Conclusiones generales.....	1487
1. Ámbito productivo-ambiental histórico.....	1487
2. Ámbito político alimentario.....	1487
3. Metodologías para el desarrollo.....	1489
4. Alimentación e identidad étnica.....	1490
5. Enfoques para entender y ejecutar la capacitación.....	1490
6. Respecto al desarrollo productivo y la innovación agraria.....	1490
Bibliografía tematizada.....	1492

Transformaciones del sistema económico mapuche a la luz de las políticas estatales, los procesos de integración y la globalización sociocultural

Presentación

Para comprender la situación actual del pueblo mapuche, que se encuentra plasmada en la multiplicidad de discursos y acciones que siguen diferentes caminos o estrategias –que van desde los polos integracionista a los reivindicativos-, es necesario considerar al menos tres elementos: la configuración histórica en el marco local y global –vista como proceso de construcción más que en una suma de hechos reificados-, la interacción social endo y exogrupo, que sugiere la idea de un continuo dinamismo y transformación social y cultural, y los factores económico –políticos, que influyen en la forma y en el modo en que la dinámica de las relaciones se llevan a cabo.

Si situamos este trabajo en el marco de la transformación del sistema económico mapuche, debemos señalar que dicha transformación obedece a un proceso local, generado a través de los intercambios desiguales entre dos grupos culturales, en el marco de una política legislativa y económica global –colonial y posteriormente estatal- que permite la pervivencia del sistema indígena, al mismo tiempo que lo integra y explota a través del discurso del desarrollo y del mercado. En el proceso de cambio planificado y regulado por medio de la política legislativa y la fuerza, el mapuche lleva a cabo un proceso “adaptativo” a costa de una transformación profunda en su modo de vida.

En la época contemporánea, debemos reconocer que las formas políticas y económicas que promueven transformaciones en las sociedades concretas, son parte de la acción planificada de un modelo hegemónico de desarrollo que se articula en base a indicadores de crecimiento monetario y mercantil, que no necesariamente se relacionan con el bienestar humano –en nuestra perspectiva, el modelo económico y político plasma sus efectos en la agudización de las desigualdades sociales y económicas. En esta perspectiva, la economía mapuche contemporánea aparece como un sistema complejo y fragmentado, que da lugar a una multiplicidad de formas y modalidades de producir, lo que se expresa en la diversidad en que los sujetos están definiendo y decidiendo –dentro de un marco rígido- que, como y bajo que condiciones producir, transformando a su vez no sólo su organización social, sino también, la generación y adquisición de bienes de consumo y de cambio, como sus sistema ideológico cosmovisional/ambiental.

La tesis central de este trabajo, se basa en la idea de que el pueblo mapuche ha experimentado un proceso económico involutivo –sobre todo a partir de la radicación-, fruto del estilo de relaciones interétnicas desequilibradas que se han generado y que tiene como antecedente el despojo de su tierra y por ende de sus medios de producción, los mismos que posibilitaron un aparente desarrollo durante los siglos XVI y XVII. Dicho proceso de transformación ha llevado al mapuche desde una economía étnica (Harris, 1986) hasta una economía “campesina” (Saavedra, 1971; Bengoa, 1984).

Es por esto, que la finalidad de esta investigación se sustenta sobre la generación de una análisis crítico de los antecedentes académicos –bibliográficos, así como de fuentes oficiales- legislaciones, decretos, programas de desarrollo –referidos a la economía mapuche, en el marco de las políticas de desarrollo destinadas a la inserción y/o integración de esta sociedad en el marco de una economía capitalista regional y nacional. El objetivo central es describir y analizar las transformaciones de la economía mapuche a la luz de los procesos de integración económica, interesa de sobremanera, visualizar las repercusiones de las políticas sociales, legislativas y económicas en el sistema mapuche -impulsadas por el Estado-, así como identificar los principales factores de cambio en las dimensiones socioculturales, particularmente ecológicas, alimentarias y económicas, articuladas bajo una óptica histórica.

PARTE I

Una aproximación histórica al proceso de transformación de la economía y los ecosistemas mapuche

1. Aproximación teórica-interpretativa de la economía mapuche

1.1. Resituando lo económico. Una aproximación desde la antropología económica

Hasta principios del siglo XX, la caracterización especializada o científica del sistema social, ambiental y económico mapuche proviene principalmente de reconstrucciones hipotético-deductivas que tanto antropólogos, historiadores y ethnohistoriadores han efectuado a partir de registros y descripciones que cronistas, misioneros y proto investigadores desarrollaron en el marco de la colonización española y nacional. Cada una de dichas aproximaciones, deja en evidencia la diferenciación paradigmática y teórica que prevalece a la hora de interpretar los datos –enfoques que algunas veces trascienden los límites disciplinarios-, otorgando una particular interpretación respecto a los procesos que dicha sociedad ha vivido. En este sentido, la sociedad mapuche ha sido caracterizada a partir de visiones evolucionistas, funcionalistas, estructuralistas, y culturalistas, que resaltan la aculturación e integración del mapuche a la sociedad nacional, el funcionamiento social corporado y en equilibrio, la estructura social en transformación, o la relevación de los rasgos que prevalecen desde la tradición a pesar de los cambios sufridos. Cada una de ellas, dista mucho de estar libre de debate disciplinario (ver Faron, 1969; Stuchlik, 1999), y aun cuando pueden ser ampliamente discutidas, continúan reproduciéndose y formando parte de la visión que se construye en el seno de la sociedad “wingka” a nivel del imaginario sociocultural, y particularmente desde el Estado, situación que sin duda alimenta y por ende repercute en la generación de políticas gubernamentales, y en la producción de la “industria cultural” (Achugar, 2000; Canlini, 2000).

Si bien, interesa dejar en claro que existe más de una interpretación respecto a la “evolución de la sociedad mapuche”, consideramos importante efectuar algunas observaciones generales -acordes con nuestro enfoque- respecto a lo que pensamos, caracteriza o se yergue como un componente transversal en la gran mayoría de las investigaciones respecto a la sociedad mapuche, esto es la marcada óptica secularista y dicotómica para abordar la realidad social, y particularmente la temática económica.

Un vasto número de científicos sociales –principalmente filósofos, antropólogos y sociólogos- han identificado este proceder como enraizado en la episteme de occidente, y específicamente en la matriz científica, cuestión que desde luego se hace presente –y con más fuerza- a la hora de abordar temáticas económicas (Polanyi, 1991; Sahlins, 1988; Godelier, 1989). En este ámbito, el enfoque de un gran número de científicos, particularmente economistas¹, se ha mostrado incapaz de visualizar las formaciones económicas donde el mercado institucionalizado no tiene presencia, y tendiendo a invisibilizar las imbricaciones y/o interrelaciones que tienen las distintas estructuras de las sociedades de tradición no occidental, es decir, la interrelación entre la economía, la religión y el sistema organizacional.²

Autores como Polanyi (1991, ed. 1944) y Godelier (1989) han dado cuenta de esta situación, señalando que esta “forma de ver la realidad” es producto del pensamiento occidental que tiende a interpretar las sociedades no occidentales bajo criterios de occidente, lo que en el ámbito de la economía guarda relación con presuponer la lógica y forma económica capitalista en las sociedades de tradición no

¹ En este sentido Sen (2000), señala que los economistas no han prestado una atención adecuada aspectos culturales y su operación en las sociedades y en particular en los procesos de desarrollo de éstas.

² Tal reducción se manifiesta al considerar la economía como la maximización de los recursos bajo la racionalidad o lógica medios fines, con base en la búsqueda última de monetarizar y mercantilizar el trabajo como los recursos. La secularización apunta a considerar la economía como una entidad institucionalizada a través de un mercado, desconociendo su articulación con aspectos - y en procesos- de índole ambiental, social, política y en último termino cultural.

capitalistas.³ Esta situación, desde una postura epistemológica y teórica diferente, ha sido advertida por Sahlins (1988), al señalar que el sistema capitalista es un sistema cultural que estructura nuestra percepción en base a categorías simbólicas particulares, y por ende, nuestra visión de lo que caracteriza o define lo económico en una determinada sociedad.

En este sentido, Godelier afirma que “es esencial recordar que el principal obstáculo que encuentra el pensamiento teórico de los economistas y los sociólogos ha sido y sigue siendo el etnocentrismo con que conciben la relación entre economía y sociedad” (1989:48). De tal modo, lo que articula el pensamiento de sentido común como gran parte del especializado –de carácter técnico académico y técnico estatal- es la razón monológica, o sea, observar la economía y las relaciones económicas en base a categorías que frente a nuestra costumbre aparecen como familiares, y que no responden a la contextualización de estos fenómenos a través de procesos históricos, sociales y culturales (Taussig, 1993).

Recogiendo lo anterior, planteamos una primera observación, la necesidad de relativizar y reconceptualizar el concepto convencional de economía, sobre el cual se sustentan la mayoría de acciones y políticas abocadas al desarrollo económico y tecnológico de esta sociedad.

1.2. Debate sobre delimitación de la economía: el relativismo cultural y la crítica a los postulados de la economía neoclásica y convencional

El concepto de economía, no constituye un concepto unívoco en la tradición antropológica. Por el contrario, existe un rico debate y desarrollo de teorías contrapuestas, las que son reductibles a una serie de opciones dicotómicas: holismo-atomismo, materialismo-idealismo, individualismo-institucionalismo, excedentarios-de subsistencias, tradicionales-modernas (Contreras, 1981; Neale, 1973), donde en la mayoría de los casos foco de análisis se sitúa en determinar los niveles de cambio que las economías indígenas y no indígenas han sufrido a raíz de la expansión del sistema mercantil colonial y capitalista.

Lo cierto es que aun cuando en la disciplina dichos debates han fructificado, fuera de ésta han tenido un impacto muy reducido -sobre todo en lo concerniente a la elaboración y planificación de las políticas de desarrollo estatales-, cuestión que lentamente ha cambiado desde los años '90, sobre todo con la incorporación de la cultura en la temática del desarrollo –sobre todo, relacionado con el giro teórico realizado por el Banco Mundial-. A pesar de esto, y a casi 40 años del origen y desarrollo más prolífero de este debate, continúa primando -en amplios círculos vinculados al desarrollo estatal- el concepto monolítico de economía, que tiende a comprender y encasillar a todas las poblaciones y culturas bajo la lógica maximizante del costo -beneficio-, tildando de sub desarrolladas e irracionales a todas aquellas prácticas que resisten ser enmarcadas en dichos márgenes (Godelier, 1973).

Situándonos en los enfoques de análisis económico en Antropología y disciplinas afines –ecología política, economía ecológica, etc.-, se pueden identificar al menos tres grandes núcleos teóricos y de discusión, que se articulan en (Gudeman, 1981):

- La posibilidad del análisis de economías primitivas y/o indígenas en los marcos de la teoría económica neoclásica o de mercado.
- La explicación ecológica como base en los fenómenos culturales, y su opuesto, las interpretaciones puramente culturales,

³ Tanto Polanyi como Godelier señalan que en las sociedades de tradición no capitalistas, la economía no ocupa el mismo lugar y función al interior de los grupos humanos, y de la misma manera, las formas y los modos de evolución y desarrollo de esta tienden a diferenciarse.

- y las que intentan su articulación, que surgen de la relación entre explicaciones ecológicas, económicas y sociales. Los derivados del impacto de la antropología en el marxismo y de éste en la antropología económica.

1.2.1. Formalismo y sustantivismo. Puntos en debate

En este marco, encontramos un primer gran núcleo de discusión sobre “lo económico”, la polémica entre los sustantivistas y los formalistas, que a nuestro juicio, y contrario a lo que piensan autores como Bird-David (1999), aún se mantiene en el trasfondo de las actuales controversias, y ha fomentado una serie de trabajos empíricos y teóricos, los que marcarán el devenir de la disciplina (Gudeman, 1981).

El trasfondo del debate entre formalistas y sustantivistas se centraba en definir si la economía era una actividad institucionalizada o individual –que se refiere a la delimitación de lo económico-, si la expresión de los fenómenos económicos –y la economía en sí- era diversa, o si obedecía a una suerte de razonamiento universal humano –particularismo v/s universalismo en el marco de la racionalidad de la economía-, y en último término, si las categorías de análisis económico eran pertinentes para comprender los sistemas culturales indígenas y no occidentales.

Los defensores del formalismo, se basaban en los postulados de la escuela económica neoclásica y/o subjetivista, cuyos máximos representantes en economía fueron A. Smith, L. Walras, A. Marshall, K. Bulding, W. Pareto, entre otros⁴, y R. Firth y M. Herskovits, E. Leclair, R. Burling, R. Salisbury y H. Schneider, en antropología.

Desde esta perspectiva, la economía se entiende como “la ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos” (Robbins, 1944:17). De este modo, los autores formalistas intentaron demostrar la universalidad de los principios de escasez y elección presentes en las definiciones “subjetivistas” en economía, lo que el antropólogo Herskovits ya había sugerido al formular que:

“Los elementos de escasez y elección, que son los factores sobresalientes de la experiencia humana que dan razón a la ciencia económica se basan psicológicamente en terreno firme (...) nuestra preocupación fundamental es comprender las implicaciones interculturales del proceso de economizar”. (Op. cit.:29)

Por tanto, el axioma general que promulga esta teoría, se funda en que las necesidades humanas son ilimitadas, teniendo constantemente que maximizar nuestras satisfacciones. Como señala Leclair, “En todas partes los hombres afrontan el hecho de que sus aspiraciones exceden sus capacidades. Siendo este el caso, en todas partes deben economizar sus capacidades para realizar sus aspiraciones en la mayor medida posible.” (1976:133).

Con base a lo anterior, podemos identificar 4 supuestos en los que descansa esta teoría:

- El hombre no es un ser compulsivo, instintivo o mecánico, sino que actúa “racionalmente” frente a un número de alternativas posibles, de la cual escoge una, la más alta o evaluada como mejor.
- Los individuos tienen información específica y completa sobre las cosas que desean.
- Se conocen los medios técnicos mediante los cuales pueden alcanzarse estos fines generales.

⁴ Incluso los economistas clásicos como A. Smith, ya hacían mención a la idea del hombre económico como podemos apreciar en esta cita. “... no es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios, sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas” (Smith).

- Se utiliza la información de tal modo que se maximizan la consecución de los fines que desean.

Desde la antropología formalista, los principales aportes consisten en relativizar la idea de la conducta maximizante. Si bien, no se debe desechar la idea del hombre económico⁵ como categoría inicial de análisis (Firth, 1951; Herskovits, 1952), “La opción del individuo se halla siempre limitada por los recursos de su sociedad y los valores de su cultura... la unidad cultural es el individuo que opera como miembro de sociedad en función a la cultura de su grupo.” (Herskovits, 1952:17), a lo que agregan que es importante considerar cómo las necesidades son culturalmente definidas y satisfechas⁶.

Por tanto, el objetivo central de esta corriente teórica es estudiar las formas de comportamiento de individuos que quieren maximizar la satisfacción de necesidades frente a bienes escasos, donde el interés radica en observar como el individuo distribuye los bienes según las distintas alternativas que se le presentan, y donde la cultura y la sociedad –normas y reglas de conducta- son el mecanismo que orienta el proceso de decisión -define alternativas-.

Contrario a estos, el enfoque sustantivista –sustentado por K. Polanyi, G. Dalton, D. Kaplan entre otros-, intenta definir un concepto de economía, no desde un individuo universal, en el marco de las interacciones sociales y de producción que un conjunto de sujetos establece⁷. En este sentido, la economía estaría constituida por “... las formas y las estructuras sociales de la producción, de la distribución y de la circulación de los bienes materiales que caracterizan a esta sociedad en un momento dado de su existencia.” (Godelier, 1976:282).

Este enfoque parte de la base que el hombre necesita para subsistir, tanto del entorno natural como de otros hombres (Polanyi, 1976), de tal modo que lo crucial en el análisis son las relaciones de intercambio desde y hacia el medio ambiente natural, como social, práctica que permite obtención de los elementos necesarios para la satisfacción material del colectivo. Es así como Polanyi señala que el origen del concepto sustantivo es “el sistema económico empírico... puede resumirse... como el proceso instituido de interacción entre el hombre y su medio ambiente, que tiene como consecuencia un continuo abastecimiento de los medios materiales que necesitan ser satisfechos.” (1976:159). Del postulado anterior, se desprende que toda actividad económica debe ser realizada en forma organizada, y por tanto institucionalizada, efectuándose en los márgenes de unas determinadas condiciones sociales que brindan unidad y estabilidad al sistema. (Comas de Argemir, 1998).

Para los sustantivistas, no existe una sola lógica o racionalidad económica, y por tanto un sistema económico⁸, en este sentido, da un paso –teórico y metodológico- más allá del deductivismo formalista, planteando la necesidad de aproximación a los sistemas empíricos, observando cómo en las sociedades se organiza e institucionaliza la economía⁹ y no de la manera en que el hombre económico actúa respecto de sus escalas de preferencia¹⁰.

⁵ Al respecto Firth señala, “The basic concept of economics is the allocation of scarce available resources between realizable human wants, with the recognition that alternatives are possible in each sphere. However defined, economics thus deals with the implications of human choice, with the results of decisions” Citado por Frankenberg, 1967.

⁶ Es así como los formalistas, terminan por aceptar el hecho de que tanto la conducta humana, como la existencia de bienes, son definidos dependiendo del contexto social y cultural en el que se encuentran, pero manteniendo la tesis central de la maximización y del hombre racional.

⁷ Existe una clara diferencia en la definición de las unidades de análisis de ambos enfoques.

⁸ Existen formas diferentes en cada cultura de distribuir los recursos y bienes producidos, siendo la economía; una modalidad de la cultura. Por tanto critican de los formalistas, la enunciación de un individuo universal que posee las cualidades de un productor mercantil capitalista, argumentando que es imposible hacerla extensiva a las economías indígenas, en las cuales categorías como mercado y precio no son significativas.

⁹ Los sustantivistas consideran que los postulados de la economización no deben ser vistos como aspectos universales del comportamiento humano, sino como una clase de comportamiento institucionalizado.

¹⁰ La siguiente cita refleja los planteamientos sustantivistas: “Los fines son alternativos cuando la consecución de un fin implica el sacrificio de algún otro; el sacrificio de un fin es necesario para conseguir otro, en la circunstancia que ambos dependen de medios comunes y escasos. Para que los fines sean alternativos, también es necesario que exista alguna escala común reconocida de valoración relativa, como el dinero o la hora de trabajo, en función de la cual puedan compararse los fines. Sin tal escala común de valores, los fines no pueden ser sometidos a decisión economizadora, puesto que no hay forma de decidir qué combinación de fines rendirá el máximo beneficio. Finalmente, la alternatividad de los fines implica que estos fines son ilimitados en el sentido de

Otra característica importante en este enfoque, es la erradicación del modelo parsoniano de la sociedad, que tiende a concebirla como la articulación de esferas independientes -la economía, la política, la religión, etc.-. El sustantivismo incorpora la idea de que en las sociedades primitivas, estos ámbitos –dimensiones- se encuentran esencialmente integradas, basándose en lo que antropólogos como Evans-Pritchard y Mauss –también Marx y Tönnies- habían conceptualizado como “embedded” o empotramiento. Para Polanyi, los sistemas económicos se encuentran empotrados –no forman algo aparte- en el funcionamiento de estructuras sociales que no son estrictamente económicas, como las relaciones de parentesco, la política, la religión, etc. (Godelier, 1989). De esto se deriva que Polanyi, considere que la Antropología Económica deba abocarse al estudio del desplazamiento de la economía dentro de la sociedad, y de la manera en que esta se institucionaliza en las diferentes épocas, para así descubrir la institución que predomina en cada sociedad, y conocer el papel que en esta juega¹¹.

El método comparativo, es el que brinda la posibilidad de identificar tres principios de integración del sistema que garantizan la producción y reproducción material de cada sociedad, y en definitiva le confieren continuidad y equilibrio; estos son la reciprocidad, la redistribución y el intercambio¹².

Hacia el formalismo, los puntos críticos apuntan a (Dalton, 1979; Polanyi, 1979; Godelier 1974, 1976, 1989):

La idea del “hombre económico” de existencia universal, y como punto de partida de la ciencia. Lo que llaman el reduccionismo de la economía.

La definición de que todos los bienes son escasos porque el hombre tiene necesidades ilimitadas. Las relaciones equilibradas tanto del sistema económico como entre los individuos, que les permite una elección libre y un conocimiento de todas las alternativas.

Como señala Godelier (1974), el carácter ontológico que sustenta y se presenta como principal postulado teórico, es la principal limitante, ya que se hacen directa referencia al ser del hombre, a su naturaleza como especie, o a su impulso genético como punto de partida de todo fenómeno económico, llegando a condicionar toda conducta humana a una respuesta similar¹³. Como señala Godelier (1974), esta pretensión del formalismo imposibilita la contrastación lógica de la teoría con las evidencias y por otro lado reduce el punto de partida de la ciencia y del “objeto” de estudio al individuo -en tanto entidad aislable-, disolviendo el objeto mismo de la economía.

Lo anterior sirve de fundamento para calificar al enfoque formalista de etnocéntrico¹⁴ y plantear la incapacidad de esta para lograr un nexo teórico para el levantamiento de categorías interculturales -requisito de la antropología-, ya que pretende hacer extensiva a todas las sociedades características que solo tienen se reproducen en el marco de las relaciones de producción capitalistas –mercantiles (Polanyi

que no están sometidos a frenos culturales y están colocados en la misma escala de la racionalidad económica.” (Kaplan, 1976:216).

¹¹ Por eso, él considera que en el sistema mercantil - y a nuestro entender más explícitamente la sociedad occidental – la economía se habría desprendido de las relaciones sociales, encontrando en forma autónoma las condiciones de su regulación interna, debido al fenómeno de la mercantilización del trabajo (Godelier 1976, 1989).

¹² La reciprocidad es el mecanismo integrador donde las relaciones de parentesco desempeñan un papel predominante, donde se dan intercambios recíprocos de bienes y servicios, el que caracterizaría a sociedades tribales sin poder central, a la economía campesina semi – mercantil o de autoconsumo. La redistribución es dominante en sociedades que poseen un poder centralizado, quien concentra los bienes, para luego distribuirlos. El intercambio, es el predominante en las sociedades de mercado – capitalista - en las que la adquisición de bienes se da a través de la venta – comercio -, y donde la producción y la distribución dependen de los precios.

¹³ Siempre las condiciones materiales para satisfacer de las necesidades serán escasas, puesto que las necesidades humanas no tienen límites, y por tanto la conducta del hombre esta orientada a economizar y por tanto, a calcular racionalmente el uso y selección de los recursos. En este sentido, la búsqueda del interés utilitario sería la fuente de toda acción humana.

¹⁴ La contradicción entre la teoría y la empiria, que se suponía era el centro del problema, fue resuelta por los sustantivistas mediante una adscripción al “relativismo cultural”, es decir proponiendo la inaplicabilidad de la teoría económica en situaciones donde no encontrásemos mercados y precios (Dalton, 1961; Polanyi, 1976). En cambio, los autores formalistas en muchos casos apelaron al universalismo: a la universalidad de la conducta economizante como objeto de estudio.

1976; Godelier, 1989)¹⁵. Si sostenemos que las sociedades son diversas, y la economía es producto de la sociedad, nada imposibilita plantear que la economía también pueda ser diversa –diferir en forma y contenido-, y no responder tan sólo a una lógica maximizante medios-fines¹⁶.

Otro punto crítico en los postulados formalistas, guarda relación con el modelo walsariano de la economía pura -que sirve de sustento a la economía neoclásica como al enfoque formalista-, que sostiene “la igualdad de los medios de información y medios de producción de todos los individuos que se enfrentan en un mercado concurrencial” (Godelier, 1976:21). Pareto, ya había reconocido que las preferencias pueden ser incompatibles y, en consecuencia, que pueden presentarse situaciones en las cuales la escala de preferencia no exista y en que la maximización de estas sea imposible. Esto lleva a la conclusión de que la teoría de la maximización de las preferencias, resulta inútil para explicar el comportamiento del individuo en la adquisición de bienes; las personas no son siempre racionales, ya que por lo general, no pasamos revista a las alternativas de elección para escoger “la mejor ciruela del árbol” (Bulding, 1963:148), ya que nunca tenemos igual acceso a los medios de información, y además no sabemos cuáles son las consecuencias de nuestras elecciones¹⁷.

A través de esta crítica, Godelier sostiene que se elimina la pretensión de la economía como una ciencia pura, que se sostienen en individuos abstractos e iguales, para introducir la existencia de relaciones sociales concretas. De esta forma, es posible observar como la política –el poder que ejerce un grupo sobre otro-, interviene en el acceso a los medios de producción, así como a la información respecto del sistema. El formalismo, disimula la posibilidad de llegar a la esencia del mismo sistema capitalista, el cual se basa en la relación que se establece entre dos grupos de individuos, quienes poseen el monopolio del capital y de los medios de producción, y quienes no tienen acceso a estos¹⁸.

Por otro lado, existen fuertes críticas al sustantivismo entre los cuales destacan las efectuadas por Godelier (1974, 1976, 1981, 1989), y Cook (Citado por Kaplan, 1976).

Cook por ejemplo, resume su crítica en los siguientes puntos, -algunos de los cuales coinciden con las observaciones hechas por Godelier:

La idealización de la vida económica primitiva, que tiende a resaltar el altruismo y la solidaridad, y al mismo tiempo sub-valora o descarta la existencia del conflicto y el interés individual.

¹⁵ Como señala Godelier (1989) – y en lo que la mayoría de los antropólogos actuales concuerdan -, el hombre construye cultura a través de la interacción con la naturaleza, así como en la interacción con otros hombres, separándose de esta forma tanto de su biología – en la que se encuentran prisioneros los animales -, como de las mismas condiciones que la naturaleza le impone. Por tanto, el hombre es un ser eminentemente creador de sus propias condiciones materiales; un ser simbólico, que otorga significado a su exterior y a las relaciones que establece con sus pares. Existen condiciones socioculturales y ambientales que la data etnográfica ha comprobado, no han sido iguales a través de la historia, así como entre los diferentes grupos humanos (Godelier, 1974; Duglas y Sahllins citados por Gudeman, 1981).

¹⁶ La idea de la escasez de los medios es sin duda una construcción sociocultural, particularmente referida a la concepción que la sociedad occidental a elaborado a través de la industrialización y tecnologización (instrumentalización del medio y de los hombres) que se canalizan por medio del sistema económico capitalista. Todas las sociedades modifican la naturaleza, ya que habitan en ella y extraen de esta los recursos para su existencia - crean un medio ambiente -, pero sólo esta última ha modificado en tal forma su medio, que ha provocado la degradación y destrucción progresiva. Por tanto la concepción operante es la economización de los bienes – los recursos son limitados – ya que estos son escasos y se pone en peligro la mantención de la tasa de beneficios.

¹⁷ Frente a las críticas respecto al modelo de elección de alternativas, se busca una respuesta a través de la incorporación de la teoría del juego. Se intenta comprender al carácter racional de una persona que opera en la incertidumbre, y las consecuencias de sus decisiones; en segundo lugar, si puede existir un sistema coordinado de conducta de un grupo de personas, cada vez que estas intervienen en las decisiones de otras. El postulado principal se refiere a que un número de personas actúan según reglas definidas, y se parte del principio de que las acciones pueden tener múltiples consecuencias, dentro de las cuales se deben desplegar las peores y de ellas elegir la mejor. Pero, a pesar de los refinamientos teóricos efectuados, se continúa partiendo de verdades universales: la escasez natural que necesita de la elección marginal, si se pretende satisfacer el máximo de necesidades materiales.

¹⁸ De lo anterior se deriva lo siguiente: No toda mercancía o producto es intercambiable, las relaciones entre individuos no son de intercambio, las relaciones de intercambio no son relaciones concurrenciales (en un mercado).

El carácter anacrónico de la teoría, debido a la desaparición de las economías de subsistencia sin mercado, siendo desplazadas por las economías campesinas influidas o en transición. El sustantivismo sería diseñado específicamente para el análisis de estos tipos moribundos de economía.

Respecto al primer punto argüido por Cook, señalamos que toca tanto al sustantivismo como al formalismo, puesto ambos parten de una base común, el denominado funcionalismo realista y empiricista. Este funcionalismo –sea cual fuere la unidad analítica-, percibe a los sistemas como en equilibrio, y no posibilita la observación de cómo operan los conflictos y desigualdades sociales. De esto se desprende uno de los problemas fundamentales que evidencia el sustantivismo, debido a que se puede llegar a considerar al sistema capitalista, como un sistema de relaciones igualitarias que se basa en los precios y en el intercambio (el salario es el precio del trabajo), y no en las relaciones desiguales y la explotación, donde unos se apropian de los medios de producción, y los otros venden lo único intercambiable, su fuerza de trabajo. (Godelier 1974, 1976).

Respecto al segundo punto, podemos agregar que se han reunido bastante antecedentes para argumentar que la expansión del capitalismo no genera respuestas similares, o no tiende a la homogeneización de los grupos culturales. De hecho, a raíz de los nuevos desarrollos de la teoría neo marxista, se tiende a generar una discusión respecto de la tesis principal del marxismo ortodoxo: la irremediable pérdida o transformación de las culturas indígenas producto de su integración –aculturación– a la cultura occidental, la aniquilación de los modos de producción pre-capitalistas, fruto de la expansión del capitalismo, y la transformación de campesinos a proletarios.

A este respecto, múltiples investigaciones han confirmado que el “exterminio o integración” de las sociedades indígenas no es tal, demostrando la recreación, persistencia, o transformación de los rasgos culturales y sociales, donde el error analítico estaría puesto en seguir concibiendo a las sociedades indígenas como entidades estáticas y autónomas (Wolf, 1986)¹⁹. Por tradición, la antropología se ha vertido hacia estas sociedades, y ha intentado entender sus formas económicas, lo que ha posibilitado la acumulación de un gran número de material etnográfico de diverso orden, recogido por viajeros, misioneros, funcionarios y antropólogos, en diversos pueblos del mundo, que han servido como base para alimentar las reflexiones teóricas (Contreras, 1981).

Autores como Godelier (1999) y Wolf (1986), hacen valiosos aportes en pro de cuestionar la idea de la destrucción e integración de las sociedades indígenas en los sistemas occidentales capitalistas. En un estudio entre los Baruya de Nueva Guinea (1969), Godelier (1999) demuestra como, a pesar de la paulatina “occidentalización” de estos bajo un sistema que afecta en forma total su economía, sus relaciones sociales y su cosmovisión, los Baruya no desaparecen como sociedad, aumentando incluso demográficamente y conservando sus rasgos culturales -aun cuando ya no dominan totalmente los mecanismos de su propia sociedad y pierden su autonomía cultural-. Con esto, el autor enfatiza que no hay una única tendencia homogeneizadora, sino, se generan una diversidad de respuestas, a través de la reelaboración de los valores y tradiciones preexistentes.

Para el análisis de las relaciones económicas contemporáneas, ambos enfoques presentan ciertas limitaciones. Por un lado el formalismo, impide a racionalización de lo económico fuera de los marcos del pensamiento occidental y de las categorías económicas para el análisis capitalista, por otro el sustantivismo, reproduce en su seno la noción de “entidad cultural aislada”, y por tanto, no permite el análisis de los cambios y resignificaciones que las entidades o grupos efectúan mediante el contacto o relación con otros, así como el desequilibrio y las relaciones de poder que juegan un papel fundamental en dinámica endo e intergrupala, y en el desarrollo de la transformación y transición social.

En el marco del desarrollo y de la investigación en economía, esta controversia s torna interesante, cada vez que la base de pensamiento económico y de la planificación de las políticas de desarrollo,

¹⁹ Por otro lado, los sustantivistas no niegan la existencia de sociedades en las que ha penetrado o que pueda haber penetrado el mercantilismo, si no, planean que este hecho no es del todo generalizado.

continúa afincada en la idea formalista de la economía y en la idea del desarrollo en el marco del crecimiento económico y de la tecnologización.

1.3. El concepto de modo de producción doméstico en el análisis de la economía no capitalista

Sahlins (1972), elabora un marco conceptual para el estudio de la economía indígena y no capitalista. Su trabajo apunta a explicar los mecanismos constituyentes del “modo doméstico” de la producción para lo cual recurre al modo comparativo fundado en la data etnográfica para plantear que las “economías primitivas” se efectúan la producción acorde con los ritmos que se imponen según la definición de las pautas de consumo, cuestionando la idea de racionalidad maximizadora, presente en la economía formal. Esto quiere decir que los niveles de producción, están en conexión con la definición cultural del monto de consumo –definición de las necesidades del grupo- y la organización del trabajo, y depende de la relación entre consumidores y trabajadores -donde el criterio maximizador queda totalmente en entredicho²⁰, en la medida que trabajo y consumo no se encuentran separados al ser la familia la unidad de producción y consumo²¹.

Sin embargo, Sahlins va a sostener que según la data etnográfica, la relación consumidores/trabajadores -en tanto modelo de reproducción doméstica- no se cumple en la realidad. Por el contrario, “descubre” que empíricamente gran cantidad de unidades domésticas trabaja por encima de lo que necesitarían, y otro tanto lo hace por debajo de dichas necesidades. Lejos de que esta situación implique una tendencia hacia una estratificación (por ejemplo, entre unidades ricas y pobres) y dispersión social, sostiene que lo que mantiene la unidad y la asimetría entre las relaciones endo grupo es la comunidad doméstica. Esta comunidad estaría siendo garantizada por la emergencia de la política basada a su vez en la producción de jefaturas con capacidad de incentivar la producción y promover la redistribución. El argumento de Sahlins es interesante ya que discute el status de “lo económico” que es considerado antes que una estructura, una “función” de la política.

Respecto a los enunciados efectuados por Sahlins, podemos efectuar dos observaciones, una a nivel metodológico y otra a nivel teórico.

La primera, realizada por Mellassoux (1982), se refiere al hecho de que los materiales estadísticos que compara, responden a distintos tipos de actividades económicas (horticultores, ganaderos nómades, cazadores recolectores, agricultores), las cuales indican distintos niveles de desarrollo de las fuerzas productivas y por lo tanto el modelo de la comunidad doméstica, se pierde en una serie de principios generales ahistóricos. La segunda, más relevante, es la constatación de que los modelos de economía familiar -o doméstica-, basados en aquel principio general, o su crítica mediante el recurso a la política como incentivadora de la producción, han servido como referencia para el análisis de determinados comportamientos que se suponen “exteriores”, “ajenos”, “no contaminados” por la dinámica de la producción y reproducción capitalistas actuales, y aquí el problema de la ahistoricidad de esta categoría adquiere perfiles más concretos. Con relación a esto, Mellassoux a brindado algunas propuestas

²⁰ A partir de esta caracterización, y de ciertos datos etnográficos que indicarían que “en algunas aldeas los hombres productivos trabajan en promedio no más de cuatro horas diarias para lograr una subsistencia culturalmente aceptable”, va a definir a estas economías como “economías de opulencia” en comparación, dice el autor, con las horas de trabajo del obrero contemporáneo que debe trabajar muchas más horas para lograr su subsistencia.

²¹ La noción de modo doméstico fue retomada de los trabajos realizados por autores de la llamada “corriente populista” de la economía que se desarrolló en Rusia en los años previos a la revolución de octubre y cuyo representante más destacado fue V.I. Chayanov. Partiendo del principio de la ausencia de beneficio, Chayanov centraría su análisis en la explicación del carácter no acumulativo de la economía campesina, el que según este, viene determinado por las naturalezas de la unidad, al ser esta unidad familiar de producción y consumo. Según Chayanov, el grupo doméstico se encarga de proveer la fuerza de trabajo para efectuar la explotación de los recursos y cubrir las necesidades de consumo de sus miembros, y estaría dirigida a la obtención de beneficios. El comportamiento y lógica de funcionamiento de esta unidad obedecería a la relación entre trabajo y consumo, la que sometida a los ciclos biológicos y demográficos determinaría el equilibrio interno entre productores y consumidores, y el mayor o menor esfuerzo por lograr la satisfacción de las necesidades.

orientadoras que permiten analizar la existencia de estas actividades económicas insertas en los procesos de la producción y la reproducción propios del Modo de producción Capitalista.

El fundamento de los debates anteriores, no se reduce a la discusión de simples postulados de una teoría, sino contiene un trasfondo que hace alusión a los modelos de ciencia –y al proceder de la investigación- que cada aproximación intenta legitimar. Así, se traza la meta de la generación de una teoría que logre explicar o entender el funcionamiento de los sistemas económicos no tan sólo de occidente, sino también de las sociedades indígenas que habitan en el mundo, cada vez más en interacción con Estados naciones, e influjos capitalistas (Godelier, 1976).

Para nosotros, y tal como señalaba Godelier, el objetivo del análisis económico debe recaer sobre los diferentes sistemas económicos reales y posibles, independiente de su racionalidad, complejidad o integración, desechando con esto las definiciones marginalistas que postulan el estudio exclusivo de los sistemas económicos de culturas no occidentales, indígenas, no industrializadas y/o no capitalistas²².

El análisis de la economía, se construye en tanto proceso, y va desde las condiciones visibles del sistema -de lo aparente-, para luego intentar analizar su lógica o racionalidad. Al respecto Godelier señala que: "...el objeto mismo de la antropología económica nunca se nos da por adelantado, porque lo económico nunca se nos da como tal, al nivel de la simple aprehensión empírica de los hechos. ... lo económico debe ser reconstruido teóricamente para cada modo de producción determinado." (1976:126).

Concluyendo, consideramos que todo análisis económico debe partir de la siguiente base:

No existen sociedades aisladas, lo cual posibilita la existencia de lógicas mixtas. Hoy en día, la existencia de grupos humanos aislados y con un funcionamiento autónomo –situación que tuvo lugar con anterioridad a las políticas colonialistas y expansionistas de las grandes metrópolis- y con escaso contacto con la sociedad occidental, es casi imposible de concebir (Wolf, 1986). La mayoría de los grupos indígenas se encuentran formando parte de una unidad política mayor, el Estado²³–nación, e inmersos - pero no completamente integrados- en el circuito de la economía capitalista, ya sea a través del intercambio mercantilizado de los productos o del trabajo. En este sentido, se pueden reconsiderar ciertos postulados de la teoría formalista, pues existe la posibilidad que la racionalidad economicista sostenida por la economía formal, y más bien propia de nuestra tradición occidental, se encuentra en la actualidad operando en las poblaciones indígenas, traspasadas por la gran empresa de la "capacitación" y "tecnificación para la producción y comercialización".

De esto se deriva la necesidad de conocer el sistema económico de estas sociedades en contacto, y sus articulaciones, para así ver si es "posible" explicar su funcionamiento "no aparente". Sobre la Antropología Económica recae un desafío mayor, lograr dar cuenta de los procesos de transición social o "de la desaparición en el tiempo, de los sistemas económicos y sociales, y de su eventual reemplazo por otros sistemas que le suceden" (Godelier, 1991).

En definitiva, se deben definir estrategias analíticas y conceptuales que permitan comprender y explicar el funcionamiento de la economía, considerando el contexto histórico y sociocultural determinado por un sistema capitalista mundial.

²² Consideramos que el análisis del sistema económico es preponderante para aprehender el funcionamiento del conjunto de la sociedad, ya desde la orientación teórica a la que adscribimos, lo económico es un factor determinante en el funcionamiento de las estructuras sociales y de la reproducción cultural.

²³ Los Estados han asumido la necesidad de integrar a estos grupos al desarrollo, a través de diversas estrategias políticas – Reforma Agraria, Revolución Verde -, motivando a que diferentes disciplinas comiencen a efectuar amplias investigaciones con el fin de buscar soluciones, principalmente tecnológicas, para lograr superar el estancamiento de estas sociedades.

1.4. Formulación de un marco analítico para la interpretación de la dimensión económica

Quizás, uno de los autores más influyentes en la teoría económica en antropología es Maurice Godelier, quien efectúa un esfuerzo por sistematizar y complementar el materialismo histórico con conceptos emanados de la antropología. El autor, establece una fuerte crítica a la orientación formalista y sustantivista, efectuando una analogía entre estos y las posiciones de la economía política clásica anterior a “Ricardo y Marx”, los cuales confundieron bajo el mismo concepto de distribución, las formas de reparto de los productos en la sociedad con las relaciones sociales involucradas en los mecanismos de apropiación y/o propiedad de los medios de producción en un determinado sistema económico²⁴.

El esfuerzo de este autor –como el de otros materialistas–, está orientado a dar cuenta de los conceptos fundamentales que permitirían construir con mayor rigor teórico los procesos de formación y transformación de los “modos de producción” que se habrían dado a escala histórica y mundial. Dos categorías que se consideraron claves en este sentido son las de Modo de Producción y Formación Social.

Esta propuesta da a luz una importante cantidad de debates y estudios etnográficos que se vieron enriquecidos por aquellos aportes teórico-metodológicos, pero que, a nuestro entender, dejaban sin cuestionarse presupuestos básicos que de alguna manera ya veníamos observando en otras escuelas antropológicas y que pueden retomarse a través de la siguiente interrogante: ¿no es cierto que los estudios etnográficos de la antropología moderna se refieren a “sociedades primitivas” actuales?.

La respuesta es evidente ya que desde la época clásica, la Antropología hacía referencia a las sociedades “primitivas” para elaborar predicciones en torno al comportamiento y las instituciones en “otras” épocas. Si esto es así y si el aporte fundamental de Marx ha sido sus investigaciones sobre la lógica de la sociedad capitalista y la crítica a sus apologistas, ¿no nos encontraríamos nuevamente frente a la problemática de la traslación de categorías y conceptos tenidos por válidos para este tipo de organización social?.

Como hemos observado, estas críticas se formulan tanto a partir de los requerimientos de una ciencia más instrumental (para el gobierno colonial), como por una pretensión en la producción de conocimientos funcionales para el planeamiento político y dominio colonial, pues el recurso a la confianza en las “leyes del mercado” resultaba insuficiente frente a las “resistencias” que planteaban los “aborígenes” frente a las pautas y modos de vida occidental. Son esta crisis sociales, con su expresión máxima en la debacle económica de los '30, uno de los fundamentos más fuertes que motivaron las primeras y más importantes elaboraciones etnográficas de la antropología.

Quizá “en tiempos de crisis”, como lo planteaba Marx²⁵, la sociedad burguesa moderna logró interesarse por un conocimiento más específico de las “otras culturas”, a partir de la emergencia de cierto “eclecticismo” respecto a sus propias categorías. Entre ellas, las nociones de progreso, orden y paz social, que implicaban una confianza prácticamente absoluta a las leyes de la economía política, fueron

²⁴ “La lógica interna y el lazo necesario entre formas de producción y distribución de los bienes materiales no se revelan directamente sobre el terreno, sino que deben ser reconstruidas teóricamente, y además sabemos que, para que un sistema cualquiera se reproduzca es necesario que el modo de distribución de los bienes corresponda al modo de producción de esos bienes. Sabemos finalmente que, a un modo de producción determinado corresponden estructuras sociales determinadas y un modo de articulación específica de esas diversas estructuras”. (1976:69).

²⁵ “La economía burguesa facilita la clave de la economía antigua, etc., pero no según el método de los economistas, que borran todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. Puede comprenderse el tributo, el diezmo, etc. cuando se conoce la renta del suelo. Pero no hay que identificarlos. Como además la sociedad burguesa no es en sí más que una forma antagónica de desarrollo, ciertas relaciones pertenecientes a formas anteriores volverán a encontrarse en ella completamente ahiladas, o hasta disfrazadas, por ejemplo la propiedad comunal. Si es cierto por consiguiente, que las categorías de la economía burguesa resultan ciertas para todas las demás formas de sociedad, no debe tomarse esto sino ‘cum grano salis’. Puede contenerlas desarrolladas, ahiladas, caricaturizadas etc. pero siempre esencialmente distintas. La llamada evolución histórica descansa, en general, en el hecho de que la última forma considera a las formas pasadas como grados que conducen a ella, siendo capaz de criticarse a sí misma alguna vez, y solamente en condiciones muy determinadas” (1979: 265).

relativizadas, y ello sólo circunstancialmente, ya que la historia reciente nos ha demostrado que, mas que una crisis en términos absolutos, aquello puede ser leído hoy como una expresión de las tendencias contradictorias y permanentes inscritas en la dinámica de la acumulación capitalista configurando el campo de límites y posibilidades de su modo de instituir la dominación sobre el trabajo.

Entonces, la problemática del análisis de las economías primitivas y las categorías teóricas pertinentes debe resituarse al incorporar la dimensión política y de relaciones de poder que se establecen a nivel de la interpretación teórica, como respecto a la naturaleza misma de las sociedades indígenas no occidentales, esto es, la idea de sociedades prístinas.

Desde nuestra perspectiva, ciertas formas del conocimiento histórico apuntan en direcciones distintas a las que sostenemos, y esto por el hecho fundamental de que las denominadas “sociedades primitivas” contemporáneas, son antes un producto, no de una historia en general, sino de la particular historia del desarrollo de las relaciones de la producción capitalista a escala mundial. Es decir, sólo un prejuicio etnocéntrico, puede dar lugar al análisis de las sociedades “primitivas contemporáneas” en tanto referentes de “relictos” o “supervivencias” de modos de producción “anteriores” al capitalismo contemporáneo²⁶.

Si suponemos que no existe una ‘verdadera’ esencia del hombre, como lo expresa también Godelier, entonces, todo programa emprendido hacia la comprensión de la dimensión económica, y que pretenda su reconstrucción, debe reconocer que su punto de partida está vinculado a premisas parciales, sujetas a críticas y, por lo tanto, de contenido ideológico²⁷.

Acorde con lo planteado por Marx, es posible sostener que la historia de la humanidad alcanza su máxima expresión de dimensión universal, en la historia particular de la universalización de las relaciones capitalistas de producción, por lo cual el hombre genérico, más que el resultado de una reflexión filosófico-antropológica, sería el resultado de la forma específica que adquiere su configuración en el marco de la generalización de dichas relaciones a escala mundial.

De aceptarse la premisa anterior, la cuestión de la traslación de determinadas categorías (por ejemplo, de la economía) que explicarían determinados comportamientos individuales o colectivos -o bien procesos de producción, distribución y consumo de la sociedad capitalista-, hacia “otras sociedades”, más que un problema de orden metodológico, sería el producto de un hecho social; el hecho social constituido por las formas particulares que adquiere las relaciones de producción capitalista al desplegarse hacia todos los rincones del planeta. Son las relaciones sociales resultantes de este hecho, la causa principal de la traslación de categorías, y no los enunciados más o menos sistemáticos de algunos antropólogos o economistas.

Godelier ha señalado que, dado que no es posible formular una “verdadera naturaleza humana, el antropólogo no está investido de la tarea privilegiada y sublime de penetrar en su secreto” y esto, porque “un indio de la Amazonía víctima del genocidio y de la paz blanca no está más cerca de la verdadera

²⁶ Es importante reconocer junto con Godelier que: “... el antropólogo está más íntima y dramáticamente ligado a las contradicciones de la historia que se está haciendo, de la historia viva, que el historiador que estudia la historia ya hecha, un pasado del que siempre se conoce por adelantado el resultado y que inquieta menos por estar ya superado. El antropólogo pues, se ve comprometido, obligado a tomar partido en la historia, a justificar o criticar las transformaciones de las sociedades que estudia y, a través de ellas a justificar o criticar su propia sociedad que impone en lo esencial estas transformaciones” (1976:294).

²⁷ Afirmamos entonces que, pretender desconocer dicho contenido ideológico implica caer en contradicciones irresolubles, propias de los que los antropólogos llamamos etnocentrismo. Pero si no hay esencias verdaderas, tampoco hay orígenes verdaderos, o más bien, sólo hay problemáticas en torno al origen de tipo ideológico. Las Ciencias Antropológicas han dedicado un considerable esfuerzo a discutir y problematizar cuestiones en torno a las esencias y los orígenes de la humanidad para universalizar abstractamente un ideal de hombre, sea justificando las transformaciones y contradicciones que produce la sociedad capitalista en nombre del progreso, o bien planteando la decadencia de aquella esencia originaria atribuida al primitivo. Estos posicionamientos ideológicos constituyen dos caras de la misma moneda: la visión burguesa de su propia sociedad en períodos de crisis o de auge respecto a su capacidad de reproducir las relaciones sociales que garantizan su hegemonía.

esencia del hombre que un obrero de la Renault o que un campesino vietnamita en pie de guerra contra el imperialismo". (Ibid.: 294)

Pero si esto es cierto, también lo es el hecho social de que los tres sí están más cerca de los procesos de explotación producidos por la dinámica de la acumulación capitalista, que de algún Modo de Producción "primitivo". Esta cuestión es de suma importancia, ya que si lo que se pretende es construir categorías económicas, su aporte crítico no residiría únicamente en la manera en que definimos "lo económico" (como análisis del comportamiento, sea de agentes o instituciones, o como análisis del sistema económico o Modo de Producción), sino también, en el hecho de que dichas definiciones incluirán necesariamente también una definición de "lo antropológico".

1.4.1. La noción de la articulación de modos de producción

El reconocimiento del hecho real en torno a las problemáticas de las transformaciones que los antropólogos observaban en las comunidades que estudiaban, produjo en la disciplina serios cuestionamientos respecto a su "objeto" de estudio tradicional, es decir la reconstrucción más o menos sistemática de dichas "sociedades". No era ya suficiente decir con Godelier que el antropólogo, al investigar estas sociedades presentes en la "historia viva, actual de estas sociedades", no puede más que asumir una actitud de justificación o de crítica frente a su "destrucción". Cualquiera de las dos actitudes requeriría de estudios sistemáticos en torno a los procesos por los cuales se operaban semejantes transformaciones.

De otra manera, aparecería negada en la práctica la formulación teórica de que no le corresponde a la antropología indagar sobre supuestas esencias humanas o sociedades originarias y tampoco, considerar determinadas actividades "económicas" que emplean técnicas y métodos tradicionales como meros relictos o supervivencias de un pasado a reconstruir. Si el funcionalismo, a pesar de su "ingenuidad" teórica, había formulado correctamente que si determinadas prácticas e instituciones existen en la actualidad, es porque cumplen alguna función en la totalidad social, antes que discutir metodológicamente la noción vaga de función, se hacía más interesante discutir en torno a qué realidad nos estamos refiriendo cuando hablamos de totalidad social.

Plantearse como problemática de investigación el porqué los sistemas de parentesco dominan en las sociedades primitivas, más que un problema conceptual sobre la noción de función, es reproducir, ahora sí, la ideología funcionalista de considerar a un grupo étnico contemporáneo, cualquiera que sea, como una totalidad social, susceptible de reproducirse a sí mismo. Interesados en desarrollar una teoría y un método que pudiera dar cuenta de las relaciones y transformaciones detectables a partir de los procesos "económicos" que vincularían a aquellas prácticas e instituciones sociales tradicionales con la dinámica de la expansión capitalista a escala mundial, un conjunto de autores que también se reconocen principalmente en la tradición marxista del análisis social, formularon propuestas alternativas de Antropología Económica, (aunque quizás por precaución no denominaron bajo este rubro a sus investigaciones).

Es así que a partir de la década de los años '70, comienza a cobrar importancia un conjunto de investigaciones en Antropología Social que intentan explicar la existencia de aquellas prácticas e instituciones sociales "primitivas" a partir de concebirlas "articuladas" con el "Modo de Producción capitalista". El concepto de "articulación de modos de producción" que está en la base del concepto formación económico-social, había sido planteado también por Althusser para dar cuenta de la heterogeneidad empírica que caracteriza al sistema capitalista, pero sus análisis no avanzaron en torno a establecer los mecanismos específicos por los cuales se vinculan orgánicamente dichos "modos de producción".

Es importante destacar los aportes que sobre las formas de reproducción del proceso de dominación del modo de producción capitalista, principalmente en las estructuras rurales realizaron una gran cantidad

de autores analizando el fenómeno de la articulación de modos de producción, aunque con perspectivas variadas (Bartra, 1982; Phillipe Rey, 1971; Amin, 1975; Palerm, 1980; Mellassoux, 1985).

Un esfuerzo destacable en este sentido es el de Mellassoux, quien efectúa un análisis de lo que define como “economía doméstica” y sus relaciones específicas con distintos Modos de Producción, aunque va a detenerse más precisamente en los mecanismos de transferencia de valor entre aquel “sector doméstico” y el sector capitalista:

“La comunidad doméstica es el único sistema económico y social que dirige la reproducción física de los individuos, la reproducción de los productores y la reproducción social en todas sus formas, mediante un conjunto de instituciones y que la domina mediante la movilización ordenada de los medios de reproducción humana, vale decir de las mujeres (...) En última instancia todos los modos de producción modernos, todas las sociedades de clase, para proveerse de hombres, vale decir de fuerza de trabajo, descansa sobre la comunidad doméstica y, en el caso del capitalismo a la vez sobre ella y su transformación moderna, la familia, la cual esta despojada de funciones productivas pero conserva siempre sus funciones reproductivas” (1985: 9).

Con el análisis de las funciones de la “economía doméstica” en el capitalismo contemporáneo, Mellassoux se propone explicar determinados mecanismos de transferencia de valor entre este sector de la economía y el sector capitalista, formulando una propuesta programática interesante. Este autor, coincidiendo con investigaciones marxistas continuadoras de Marx (los análisis de Lenin sobre el Capitalismo en Rusia o los de Rosa Luxemburgo en torno a los procesos de reproducción ampliada del Capital), va a proponer el requisito de una teoría que cuenta, no sólo de los mecanismos de transferencia de valor entre modos de producción que implican la destrucción del modo de producción dominado, sino que también de aquellas situaciones en que el Modo de Producción dominado es preservado y bajo que condiciones.

El análisis de Mellassoux, apunta explicar los mecanismos por los cuales el sector doméstico o la “comunidad doméstica”, a partir de su capacidad para producir un plustrabajo, transfiere valor al sector capitalista o, más específicamente: dada la capacidad de reproducción de fuerza de trabajo propio de la economía doméstica, el capital se apropia del valor contenido en dicha capacidad reproductiva, configurando uno de los mecanismos más importantes y extendidos de transferencia de valor.

“La transferencia de la fuerza de trabajo desde el sector no capitalista hacia la economía capitalista se realiza de dos maneras. La primera bajo la forma de lo que se llamó el éxodo rural, la segunda, más contemporánea, mediante la organización de las migraciones temporarias”, (y más adelante): “Estos enormes movimientos de población que marcan el desarrollo del capitalismo industrial, estas transferencias de millones de horas de trabajo hacia el sector capitalista, fueron y son aún el motor de todas las expansiones” (1985:152-154).

La duración relativamente larga de la denominada “estación muerta” de la comunidad doméstica agrícola, facilita los movimientos campesinos en provecho de las clases explotadoras, así es que dependiendo del tiempo de duración de dicha estación muerta, es decir aquel tiempo en que el trabajador campesino está “librado” de las actividades productivas directas en su comunidad, será mayor o menor la transferencia, o bien la apropiación de plustrabajo que realiza el sector capitalista. Mellassoux, denomina “renta en trabajo” a esta alícuota de valor que se transfiere del sector doméstico hacia el capital.

La economía doméstica, sería entonces un prerequisite del capital para extraer, no sólo una plusvalía proveniente del empleo de la fuerza de trabajo durante el proceso productivo, sino que también, al extrae un plusvalor “extraordinario” al depositar la reproducción de la fuerza de trabajo en el sector doméstico, lo que se expresa a nivel de los precios, en los bajos salarios que perciben estos obreros, por lo general, temporarios. Para este autor, las denominadas “sociedades primitivas” contemporáneas están

articuladas al capitalismo mediante dichos procesos de transferencia de su capacidad de producción de un plustrabajo, pero ello no se realiza sin contradicciones. Las contradicciones se expresan claramente en el doble movimiento que ejerce el capital: por un lado se reproduce apropiándose cuando puede de esa alícuota extraordinaria de valor contenida en el plustrabajo que aportan las economías domésticas a escala mundial, pero simultáneamente al buscar por dichos mecanismos una ganancia extraordinaria, pone en crisis a las capacidades reproductivas de las mismas economías domésticas.

1.4.2. Las formas de subsunción del trabajo y las economías domésticas

Al analizar el proceso de producción capitalista, Marx intentó dar cuenta de las transformaciones históricas concretas imbricadas en el proceso de expansión del capital, extrayendo de allí algunas formulaciones teóricas en cuanto a las transiciones sociales propias de dicha expansión. En principio Marx va a señalar dos momentos históricos diferenciales de conformación de las relaciones de la producción capitalista.

El primero caracterizado por la forma general de todo proceso capitalista de producción y que estaría en la génesis misma del capital en tanto relación social: la separación del productor directo de sus medios de producción y la sanción mercantil al trabajo que dicho proceso implica. Analiza, entonces, los procesos que dieron lugar a la expropiación de artesanos y campesinos de sus medios de producción, aunque esta apropiación no significaría en una primera etapa histórica la transformación técnica de los procesos de trabajo tradicionales (período de la manufactura en Inglaterra). En estas condiciones, la forma predominante de extracción de valor es la relación de producción entre capitalistas poseedores de los medios de producción y trabajadores que únicamente poseen su fuerza de trabajo para vender a aquellos. La conformación de esta relación como relación social fundamental del Modo de producción capitalista es específicamente “económica”, según Marx, en el sentido de que ya no resultarían necesarios mecanismos de coerción “exteriores” a dicha relación para garantizar la extracción de plustrabajo.

Llamó a esta primera fase del capital, a esta primera manifestación de las relaciones de producción capitalistas, “subsunción formal del trabajo por el capital”, indicando con ello dos cuestiones:

- La primera, ya señalada, es que en esta etapa no se realiza una modificación técnica sustantiva en los procesos de trabajo preexistentes.
- La segunda es que en tales condiciones tecnológicas la forma que puede asumir la extracción de plusvalor es mediante una prolongación de la jornada laboral. En este orden de razonamiento, llamó “plusvalía absoluta” al proceso correspondiente de extracción de plusvalor.

Sin embargo, continuando con su razonamiento, lo que es intrínseco al proceso de expansión del capital es la permanente revolución técnica de los procesos de trabajo, superando de esa manera los límites a la extracción de valor que implica la subsunción formal. Ciertamente, al existir un límite (hasta físico) en la prolongación de la jornada laboral (límite al que incluso llegaron las relaciones de la producción capitalista en las primeras etapas de la manufactura, generando los consabidos conflictos y primeras resistencias obreras analizados por el propio Marx), el capital comienza a configurarse como un proceso tendiente a disminuir el tiempo de trabajo socialmente necesario (para la reproducción de la fuerza de trabajo) aumentando por consiguiente el tiempo de trabajo “excedente”. Este movimiento, expresado como un incremento del capital constante sobre el capital variable en la composición orgánica del capital, va dando lugar, paralelamente, a un proceso de aumento de la productividad del trabajo en una misma unidad de tiempo. A esta característica de las relaciones de producción la llamó “subsunción real” del trabajo al capital, denominando al mismo tiempo “plusvalía relativa” a la forma correspondiente de extracción de plusvalor.

En definitiva, tanto la subsunción formal como la subsunción real y sus modalidades de extracción del plusvalor, eran para Marx las formas histórico-concretas en que se expresan las relaciones de la

producción capitalista: el proceso de transición de la manufactura a la gran industria capturado mediante una abstracción concreta.

Sin embargo, el hecho de que Marx haya utilizado estos dos conceptos centrales para dar cuenta tanto lógica como “empíricamente” del proceso de expansión del modo de producción capitalista en un contexto determinado (tal como se ha dicho, el paso de la manufactura a la gran industria en Inglaterra), no es motivo para negar la posibilidad de que se requieran nuevos conceptos operacionales con el objeto de dar cuenta de otros desarrollos históricos concretos que adquiera la reproducción del capital.

Tanto teórica como metodológicamente, la atención a los procesos de subsunción del trabajo al capital responde a la premisa de centrar el análisis precisamente en las relaciones sociales de producción, es decir en las relaciones de dominación del capital sobre el trabajo, las cuales, según lo que se viene planteando, resultan heterogéneas, conflictivas y contradictorias. Si la unidad de lo diverso se encuentra en el movimiento de valorización del capital, las formas que adquiere dicho proceso al intentar sancionar mercantilmente a los procesos de trabajo y reproducción de la vida “preexistente” a su intervención, son también múltiples. De allí el requerimiento en profundizar sobre las categorías que pudieran dar cuenta de tal movimiento.

Las categorías de subsunción formal y real, aluden en Marx a la forma generalizada de la producción capitalista, aunque dicha forma generalizada responda al proceso específico del capitalismo en las condiciones históricas concretas estudiadas por aquel. Pero para que las categorías no expresen una especie de teleología en términos de “necesidad” histórica, deben ser sistemáticamente puestas a prueba con el movimiento histórico objetivo del proceso de acumulación (expansión) en contextos específicos.

De allí que una serie de investigaciones concretas sobre dicho movimiento en contextos particulares, hayan señalado un interés teórico por profundizar en los contenidos de aquellos conceptos. En principio, puede señalarse que tanto la subsunción formal como real expresan formas “directas” de dominio del capital sobre el trabajo. Esto es, el control directo de los procesos de trabajo como forma predominante. Sin embargo existen movimientos históricos concretos del capital en los cuales las formas de dominación sobre el trabajo se manifiestan a través de modalidades “indirectas”.

La noción de subsunción indirecta ha sido utilizada por algunos autores interesados en analizar las formas de dominación del trabajo por el capital en determinadas estructuras rurales. Con ella se designa a las formas que adquiere la relación capital/trabajo contextos en los cuales una parte importante de la reproducción de la fuerza de trabajo es garantizada por el sector doméstico y cuyo valor, por diversos mecanismos vinculados a la contratación temporaria o a la especulación comercial, es apropiada por el capital.

Sin desarrollar pormenorizadamente el conjunto de implicancias de aquella noción, diremos que la misma indica formas específicas de ciertas ramas del capital de intentar ejercer su dominio sobre el trabajo, y que no responden a las formas directas (teóricas e históricas) analizadas por Marx.

Ciertamente, al centrar el análisis en modalidades de dominación (subsunción) del trabajo por el capital, se avanza hacia la profundización de la dinámica de la reproducción de la fuerza de trabajo. Aquí se detectan una serie de configuraciones que parecerían no quedar representadas por aquellos conceptos clásicos. Una de ellas y de especial interés hacia los objetivos planteados, es el proceso de expansión de la gran industria capitalista en el agro y la subsunción por dichas ramas de la producción agraria de las economías domésticas.

Esta subsunción se realiza en condiciones tales que estas economías operan controlando, en grados y niveles que es necesario determinar, medios de producción que garantizan en parte la reproducción no sólo de la fuerza de trabajo sino también de formas de socialización que se expresan en procesos de

trabajo y reproducción de la vida específicos, y que intervienen en parte en la configuración de etnicidades e identidades sociales particulares.

Por el lado del capital, al centrar parte del proceso de valorización en la transferencia de valor que producen estas economías domésticas y que constituye uno de los mecanismos de obtención de ganancias extraordinarias, se tiende a delegar en ellas el control sobre ciertos procesos de trabajo, delegando también parte del control sobre sus condiciones de existencia. Es precisamente en estas condiciones contradictorias donde el disciplinamiento de la fuerza de trabajo (en el sentido planteado por Marx) requiere de la intervención de organismos capaces de ejercerlo, es decir instancias formalmente “exteriores” a la relación capital/trabajo.

Lo anterior nos remite a considerar al menos cuatro cuestiones implicadas en el proceso de acumulación del capital en determinadas estructuras agrarias, que no necesariamente resultan en las formas clásicas del dominio del capital sobre el trabajo.

- La presencia de procesos de extracción de valor basados en la explotación estacional de fuerza de trabajo, cuya reproducción está garantizada, en grados y niveles de profundidad que es necesario considerar, por las “economías domésticas” que integran a dicha fuerza de trabajo (Mellassoux, 1975; Phillippe Rey, 1980; Bartra, 1982; Stoler, 1987).
- Vinculado a lo anterior, la contradicción latente entre explotación y reproducción doméstica que configuran tendencias heterogéneas en las relaciones de producción, dando lugar a transformaciones de dichas economías domésticas que no implican necesariamente su “desaparición”, sino una resignificación de sus condiciones de producción en términos que se hace necesario investigar.
- El impacto de tales procesos en las variaciones que se producen en la composición orgánica de una rama o fracción del capital, es decir la forma que adquiere el desarrollo tecnológico cuando el capital se enfrenta, entre otras, a estas “ventajas comparativas”.
- La presencia, también en diversos grados y niveles que es necesario determinar, de mecanismos actuales de coerción “política” como garantía de la reproducción de la relación capital/trabajo.

Se sostiene aquí, que estos son los aspectos particulares de las formas de subsunción indirecta del trabajo al capital para el caso que nos ocupa. Estos aspectos poseen grados de correlación significativos y constituyen los ejes que permiten avanzar en nuevos niveles de análisis en torno a las especificidades del proceso de conformación de las formaciones sociales.

Ahora bien, a medida que nos detenemos etnográficamente, en el análisis de una determinada formación social, es posible detectar la expansión de distintas fracciones del capital (agrario, mercantil, financiero, industrial) que subsumen también procesos de trabajo doméstico diferenciables, generando a su vez contradicciones particulares.

El término “subsunción indirecta diferenciada del trabajo por el capital”, hace referencia al hecho de encontrarnos frente a niveles de correspondencia y de contradicción entre aquellas formas particulares de expresión del capital, modalidades específicas de economía doméstica y la producción de sujetos sociales como resultado de dichos niveles de correspondencia y contradicción.

La necesidad de distinguir situaciones diferenciales en que distintas fracciones del capital subsumen los procesos de trabajo (en este caso en la población criolla y la población aborígen) radica en que la misma constituye un elemento de suma importancia para comprender no únicamente el rol que ocupan en la estructura agraria regional, sino al mismo tiempo para arrojar claves analíticas sobre la

conformación de identidades sociales, culturales y políticas, como así también dar cuenta del significado histórico concreto de cada modalidad presente en los procesos de valorización²⁸.

Profundizando en lo expuesto, otra variable interviniente en el análisis de los procesos de valorización es la capacidad de “retención” del “sector domestico” de su fuerza de trabajo en su interior respecto al asalariamiento, cuestión que remite necesariamente a los particulares procesos de puja “política” por su apropiación por los que ha atravesado cada actividad.

Hoy es posible encontrar que gran parte de las unidades domésticas mapuche practican parcialmente actividades de corte mercantil simple (parte de la pesca, las artesanías, parte de la agricultura y ganadería etc.), combinando estas actividades con la inserción temporal de parte de su fuerza de trabajo en las explotaciones o fundos cercanos –incluso en empresas de carácter agrícola, principalmente a través de la recolección de la fruta-, generándose contradicciones específicas entre ambas alternativas.

Si hacia comienzos del siglo XIX, la “economía mercantil simple” mapuche observaba un relativo dinamismo en la medida en que usufructuaba un espacio sin renta –ocupación de su territorio ancestral reconocido por la corona-, con buena productividad de forraje y mercados ganaderos regionales de relativa importancia para efectuar el intercambio, hoy, la productividad media de las unidades domésticas no alcanza siquiera para reproducir en términos físicos a sus miembros, quienes deben complementar su ingreso asalariándose o realizando otras actividades hacia otras actividades.

Tal vez a esta altura sea posible comprender el sentido que se le otorga aquí a la formulación de una formación social. Precisamente, al profundizar el análisis de las formas particulares que adquieren los procesos de valorización, mediante la categoría de subsunción indirecta y diferenciada, problemáticas que en muchas ocasiones aparecían construidas como exteriores a dichos procesos adquieren relevancia. Así, tanto los movimientos reproducción ampliada del capital como la emergencia de dispositivos del Estado y producción de identidades sociales, pueden ser leídos desde las características particulares de la relación capital trabajo.

El movimiento de reproducción del capital es pues, un movimiento contradictorio que produce y reproduce a su vez dispositivos de dominación específicos y sujetos sociales tendientes a ser funcionales al mismo, sin conseguirlo más que recreando formas de coerción arcaicas propias de su historia particular en tanto capital y mediante mecanismos que tienden a poner en crisis las condiciones de reproducción del orden social. Proceso que tiende a configurar nuevas formas de diferenciación, social, étnica, política y cultural y que conforman el “mapa” etnográfico actual de la dominación.

Si bien, los mayores esfuerzos de la antropología se concentraron hacia la “reconstrucción” más o menos sistemática de procesos de producción, circulación, distribución y consumo que se suponían “exteriores-antteriores” al proceso de valorización capitalista, un avance significativo en la producción del conocimiento estaría orientado a dar cuenta de las relaciones económicas internas y sincrónicas que vinculan las tendencias contradictorias entre reproducción del capital y reproducción de la vida. Es que la

²⁸ Por ejemplo, en la dinámica económica chileno criollo – mapuche, la producción ganadera mapuche en dicha formación social – la frontera – estuvo dirigida hacia la valorización en el intercambio o trueque. Valorización que por otro lado, sufre un drástico deterioro por la ineficiencia tecnológica a la que dicha modalidad mercantil simple quedó relegada ante el avance de la producción ganadera de corte capitalista, al punto de poner en crisis la viabilidad reproductiva de aquella modalidad de producción en el contexto fronterizo. Sin embargo, su ubicación cercana a mercados regionales, permite la introducción y reproducción de la ganadería en el sector pameano, tecnológicamente en condiciones muy superiores para producir una mercancía de mejor calidad, lo otorgaba condiciones especiales para su desarrollo. Esto, sumado a un conjunto de situaciones políticas, le permitió tanto un proceso de relativo crecimiento de su economía mercantil simple como también alimentar expectativas de una reproducción ampliada, aún en el marco de una tendencia involutiva de su modelo. Pos derrota militar y despojo territorial, esta población ha estado sometida a un proceso de incorporación compulsiva al mercado de trabajo. En tal sentido, su población puede ser caracterizada como trabajadores estacionales que han sido incorporados al mercado de trabajo en función de la relativa capacidad de reproducción de su fuerza de trabajo en tanto economía domestica, es decir por su capacidad de transferir un plustrabajo al proceso de valorización de las fracciones de capital contratantes, aunque también a riesgo de poner en crisis dichas capacidades.

estructuración del denominado sistema mundial mas que a la homogeneización “cultural” tiende a la fragmentación de sus propios dispositivos de reproducción del orden social imaginado en su intento de eludir el trabajo que se le opone por su intransigencia frente a la prioridad de reproducción de la vida (Wolf, 1987).

Como bien han señalado las orientaciones teóricas de corte materialista histórico, la reproducción ampliada del capital no implica necesariamente la destrucción absoluta de procesos de trabajo y reproducción de la vida “tradicionales”. En muchas ocasiones, determinados procesos de valorización se asientan sobre la recreación, más o menos parcial, de dichos procesos, produciendo nuevas y constantes movimientos parciales de conflicto entre producción de valor y reproducción de la vida. Crisis que a escala de la reproducción social de capitalismo como “sistema mundial”, se expresan en los índices estadísticos en torno al incremento permanente del hambre, el hacinamiento, la insalubridad, la pobreza etc.

1.5. Consideraciones finales

La opción teórica aquí presentada, parte de una crítica sustancial a la forma clásica del análisis en antropología, los cuales encarcelados en una “epistemología neutra”, no logran superar críticamente la construcción tradicional del objeto antropológico: “el estudio de las sociedades primitivas”. Pero entonces, la presencia a nivel mundial y actual de prácticas y actividades económicas tenidas en primera instancia como no correspondientes a las prácticas y actividades típicas de la sociedad capitalista, no son otra cosa que un campo de indagación para la reconstrucción, más o menos sistemática, de determinada organización socioeconómica en la historia y la historia concebida como la sucesión en el tiempo de formas diferenciales de “sociedad”, marcadas por la propagación de formas de poder y de organización del trabajo y apropiación del capital.

En este sentido, la antropología se vio imposibilitada de elaborar una teoría de lo económico referido a al particular “Modo de Producción primitivo”, ya que por un lado, relega al campo de la historia el análisis de las transformaciones particulares y regionales que produce la dinámica de la expansión y reproducción ampliada de las relaciones capitalistas de producción -al apropiarse de territorios, procesos de trabajo, productos, etc., preexistentes a su intervención- y por otro, ya que entregó a la economía la reflexión y el conocimiento de los procesos de valorización, es decir la sanción mercantil que impone la lógica capitalista a través de los precios a aquellas expropiaciones permanentes.

Desde esta óptica, la discusión de la validez o no de la traslación de las categorías de la Economía Política hacia formas organizativas del trabajo, la producción, distribución o el consumo, se convierte en un mero juego de palabras que tiende a soslayar el hecho fundamental de que, más allá de sus categorías, las relaciones sociales de la producción capitalista y con ellas sus contradicciones, se reproducen en forma cada vez más ampliada a nivel mundial, donde la variabilidad que produce la imposición y recreación –acentuando las dinámicas- de los sistemas indígenas –la construcción de formaciones sociales y articulación de modos de producción- frente al capitalismo, es el punto en el cual se produce la diferenciación de los procesos hacia contenidos particulares.

Sin embargo, esta expansión es visibilizada académicamente como un proceso lineal, sin conflictos, como si la reproducción ampliada de las relaciones sociales de la producción capitalista tendiera a configurar el orden presupuesto por sus intelectuales orgánicos. Es decir como si “las sociedades primitivas” fuesen ese relicto no alcanzado por el nuevo orden imperante y no un producto de sus propias contradicciones, soslayando el rol histórico que le compete al discurso académico en la construcción del otro primitivo.

Frente a la noción de “aislado primitivo” que distinguió a las construcciones de la Antropología clásica y contemporánea, surgieron líneas de trabajo que plantearon, en un comienzo, la necesidad de analizar las formaciones sociales como articulaciones de modos de producción.

Independientemente de los aportes realizados desde esta concepción articulacionista, nuestra posición es que la noción de “articulación entre modos de producción” expresa de forma inadecuada los “componentes” que definen una formación social. Esto es así, ya que el Modo de producción capitalista (como cualquier modo de producción histórico) es al mismo tiempo un “modo de dominación”. El Modo de producción capitalista domina mediante la extracción del valor por la apropiación de los medios de producción y reproducción del trabajador directo. Al extraer valor, el capital en tanto relación social extrae las capacidades de trabajo y reproducción de “otros” modos de producción que se le enfrentan históricamente, transformándolos para adecuarlos al proceso de valorización (tal y como lo indica la experiencia histórica del proceso de expansión del modo de producción capitalista a escala mundial).

Si el sentido del concepto de Modo de Producción es construir un “concreto de pensamiento” capaz de dar contenido a la noción de totalidad social y significar, entonces, los elementos centrales que componen “una estructura capaz de reproducirse” (Godelier; 1976). Dicha totalidad social no puede ser hoy otra cosa que el modo de producción capitalista. Por otro lado si tal como se ha analizado se acepta que las relaciones sociales que configuran las transformaciones de las sociedades etnográficas implican a su vez determinadas relaciones económicas (principalmente relaciones de producción), no será la “economía primitiva” o el “modo de producción primitivo” el que de cuenta de ellas.

El Modo de producción capitalista, siguiendo a Marx, se caracteriza por la producción generalizada de mercancías: forma generalizada que expresa la expansión de las relaciones de producción capitalista a escala planetaria, es decir el proceso histórico de expropiación del productor directo de sus condiciones de trabajo y reproducción de la vida. Proceso que está en la base de la dominación de las clases poseedoras de los medios de producción sobre las clases desposeídas.

Si se acepta que en la dinámica de su expansión, el modo de producción capitalista “transforma” los demás “modos de producción” y les “arrebata su funcionalidad para someterla a la suya” (Amin, 1975: 16) debería asumirse también que aquellos ya no pueden ser concebidos como “modos de producción articulados al modo de producción capitalista que los domina”, pues sus niveles de funcionalidad y de contradicción se expresan en una “totalidad social mayor”.

Es en el reconocimiento crítico del soslayamiento hacia el análisis de las conexiones orgánicas al interior de la formación social capitalista que había producido la Antropología Económica marxista y ciertas reminiscencias de la noción de “aislado primitivo” que implicaba el concepto de modo de producción aplicado a las “sociedades etnográficas” que hicieron derivar los planteos de la cuestión articulacionista hacia las denominadas “teorías del sistema mundial”. Es decir, hacia el análisis de las relaciones de producción que expresan las formas en que determinadas fracciones del capital ejercen su dominio mediante aquel movimiento contradictorio ya señalado por Mellassoux y que permite explicar lo que este autor denomina como “sector doméstico” no ya como un rasgo residual, atípico o exterior a la racionalidad capitalista, sino como resultado de las formas que va adquiriendo históricamente el proceso de acumulación.

Lejos, entonces, de producir estructuras sociales y procesos históricos homogéneos, la reproducción simple y ampliada del capital produce y reproduce estructuras sociales, movimientos históricos y, en definitiva, sujetos sociales de una gran heterogeneidad. La expresión de dicho movimiento contradictorio de expansión involucra a actores sociales distintos insertos en relaciones de producción y relaciones interétnicas con una historicidad concreta. Relaciones que fueron vinculando conflictivamente espacios territoriales y movimientos poblacionales diferentes que han ido configurando el mapa etnográfico del “sistema mundial” actual (Wallerstein, 1987; Robertson y Lechner; 1985; Wolf; 1984).

Analizar la conexión orgánica de las relaciones económicas (Marx) en la sociedad capitalista no implica (tal como suele sugerirse) pasar por alto la cuestión de las formas particulares (sociales y culturales) específicas que dichas relaciones adquieren cuando se trata de los movimientos de valorización del capital apropiándose de procesos de trabajo y reproducción social preexistentes a su intervención. Tampoco implica desconocer los procesos de resistencia culturales y/o políticos que se han

producido y se producen en el denominado "Sistema Mundial" o en contextos específicos (no pensamos tampoco que semejante desconocimiento pueda ser atribuido a la obra de Wolf). De todas maneras, no es mediante los conocidos "dualismos" estructura/acontecimiento o bien estructura social/sujeto social que de alguna manera interpelan los análisis que enfatizan alguno de los términos dominación/resistencia, donde podemos encontrar la clave de una aproximación antropológica e histórica a los fenómenos sociales y más específicamente a la producción de sujetos sociales.

Así, si los pueblos resisten (activa y pasivamente) no es una cuestión que pueda ser concebida como una problemática teórica (ya que no admite discusión, a menos que se crea religiosamente en la paz de los mercados) sino un hecho social susceptible de ser recuperado desde la práctica cotidiana particular de los sujetos sociales y el compromiso del antropólogo con ella. Pero, entonces, la configuración de una discursividad en torno a sus sentidos y significaciones no debería ser parte de la especulación teórico-metodológica, sino de una reflexión con relación a la práctica antropológica. Dado que esta práctica antropológica no puede soslayar su lugar en la producción de sentidos sociales (al menos que se siga recuperando aquel objetivismo etnocéntrico que pretendía hacer del distanciamiento y la exotización del otro el fundamento de su construcción científica). Aún mas, dado que los sujetos en los cuales referencia su análisis la Antropología, existen también en tanto producciones y estructuraciones previas, entonces un primer nivel de reflexividad etnográfica debería estar constituido por el reconocimiento del interjuego, entre aquellos niveles que preexisten e incluso configuran la existencia de los sujetos sociales y del lugar que ocupa en tal sentido la producción del discurso antropológico en su visibilización social.

Los sujetos sociales no son entidades ontológicas cuya esencia debe rescatar el etnólogo o antropólogo, ni tampoco meros productos de dispositivos estructurales (políticos, económicos o ideológicos). Sobre el primer punto, Foucault, alertaba hace ya veinte años que "en vez de preguntar a sujetos ideales que es lo que han podido ceder de sí mismos o de sus poderes para dejarse sojuzgar, se debe analizar de qué modo las relaciones de sujeción pueden fabricar sujetos" (1992). Es que más allá del modelo voluntarista de la economía política del sujeto, o bien sobre su fondo ideológico (agente decisonal en el mercado de bienes o en la disputa política), se deben hallar los procedimientos por los cuales los sujetos se construyen socialmente y para lo cual requieren ser identificados, clasificados, visibilizados por el poder.

Pero esta visibilización -productora de identificaciones- no debería ser considerada como el resultado de un mero accionar reproductivo de una estructura de dominación. El vector de sentido de la visibilización de sujetos sociales es la contraparte de la lucha social de los mismos en antagonismo con las modalidades de su sujeción. Negación de la negación en la estructuración dialéctica de los hechos sociales y de las prácticas (esta vez siguiendo a Bourdieu, op. cit.).

Debemos entonces, partir desde la premisa sustentada por Marx en torno a considerar como objeto central de análisis la "conexión orgánica de las relaciones económicas" en el capitalismo. Dicho análisis se situará para nosotros en las dinámicas específicas en que el capital subsume procesos de trabajo y formas de reproducción de la vida en el marco de su reproducción simple y ampliada. La heterogeneidad y especificidad de dichos procesos adquieren su unidad en el proceso de valorización, "unidad de lo diverso", pero también unidad contradictoria, ya que el capital siendo un proceso continuo de extracción de valor mediante la reproducción de determinadas relaciones de dominación, debe enfrentarse al trabajo en tanto "otredad" de sí mismo.

La estructuración dialéctica de las relaciones capital/trabajo genera al mismo tiempo, permanentes transformaciones en los procesos de producción que persiguen el disciplinamiento social del trabajo para someterlo a la lógica de su valorización. Sin embargo, el enfrentamiento entre capital y trabajo (centro de las denominadas crisis del capitalismo) se expresa en primera instancia en los mismos dispositivos de valorización directa (unidades de producción) controlados por la burguesía, los cuales frente a las modalidades de resistencia que emergen del trabajo tienden a ser reorganizados y hasta eludidos tanto mediante la transformación técnica de los procesos productivos (transformaciones en la composición orgánica del capital) como por formas contradictorias de sanción mercantil del producto del trabajo.

Es así, que se reproducen dispositivos y procesos de obtención de ganancias extraordinarias en la forma de “renta” (en trabajo o dinero) que a su vez implican tipos específicos de “crisis” y que exceden el esquema político e ideológico (podríamos decir ya cultural) que ha posibilitado históricamente erigirse al capitalismo como un modelo tendencial hacia el ordenamiento y regulación de la reproducción de la vida a nivel mundial²⁹.

Globalización de los circuitos de reproducción de excedentes, transformados en capital financiero, responde a una modalidad rentística de reproducción capitalista que sólo pueden producir “crisis” de acumulación de plusvalor. Sin embargo, la acumulación financiera a nivel mundial que es la base y sustento de todo el denominado proceso de globalización económica y también los intentos de mecanización total de procesos productivos pretendiendo eludir el conflicto con el trabajo, al no producir a este en tanto fuerza de trabajo, profundiza hasta límites insospechados (aunque empíricamente ya visualizados) la expropiación de sus capacidades de reproducción de la vida, enfrentándolo al mismo tiempo y cada vez mas a sus propias condiciones de existencia, a la emergencia de construcción de una historia y culturas propias del trabajo en relación a los dispositivos del capital en tanto productor del sujeto económico.

2. Transformación de la economía y el ecosistema mapuche. Una mirada histórica

Como señalamos en el primer capítulo, se postula que las sociedades no reproducen sistemas culturales estáticos y autocontenidos, sino más bien, son entidades dinámicas que se construyen y reconstruyen en el marco de fuerzas económicas y políticas de amplio alcance –que tiene su origen en la configuración histórica de un sistema mundo-, cuyos efectos trascienden la singularidad de las culturas (Wolf, 1987)³⁰, dando origen a la apropiación y resignificaciones de elementos, estilos y formas de pensar y hacer. En este sentido, podemos afirmar que la sociedad y cultura mapuche ha vivido históricamente complejos procesos de transformación a nivel de la organización social, modos y formas de producir, en la tecnología –entendida en su dimensión material-, e ideología –cosmovisión-, mediante lo cual se configura la actual sociedad mapuche, lo que responden a dinámicas que se derivan de factores sociopolíticos externos, que en un primera instancia son el resultado de la imposición de la corona española y de la organización del sistema mercantil colonial –previamente fue la expansión incaica-, y en un segunda, de la configuración del Estado-Nación y la instauración del sistema capitalista mundial.

Pero los fenómenos que se desprenden de este proceso de transición, trascienden las dimensiones socioculturales y políticas, manifestándose también a través de diversos impactos en el medio ambiente y en los ecosistemas, los que se derivan de las lógicas culturales que acompañan la utilización de los “recursos” –la razón práctica, y una economía de la maximización-, como también de la modificación –disminución– del espacio y territorio del grupo mapuche –cuyos efectos se torna particularmente visible en la actualidad–.

Por esto, el enfoque utilizado intenta vincular fenómenos sociopolíticos, económicos y ambientales en el marco de las dinámicas exógenas y endógenas, a la luz de una trazado histórico que se articula a través de hitos asociados a la colonización hispana y la conformación del Estado Nación chileno, los que se decanta a través de la ocupación del territorio mapuche y de las políticas y legislaciones orientadas a la regulación del territorio y de su forma de vida.

La estrategia utilizada en este trabajo, fue la revisión y análisis de fuentes primarias (notas información, notas etnográficas, entrevistas e investigaciones) y secundarias relativas al pueblo mapuche

²⁹ Así, por ejemplo, el gran movimiento financiero a escala planetaria de un despliegue sin precedentes a partir de la segunda posguerra puede ser explicado en su doble determinación: por un lado como un proceso de concentración de capital colocado ya no para la reproducción del capital y del orden disciplinar en términos de valor sino en términos de renta financiera y, por el otro, como resultado del “poder constitutivo del trabajo” (Bonefeld y Holloway, 1995; Cleaver, 1995).

³⁰ La dinámica cultural debe ser entendida en la interrelación entre sociedades, como entre grupos de la misma.

(ethnohistoria, históricas y estadísticas, etc.), la actuación del Estado Chileno en territorio mapuche (políticas, legislaciones, etc.), y respecto a la economía y estado de los recursos naturales, así como de las características y dinámicas de los sistemas físico-ecológico³¹.

Dada la complejidad que implica trabajar con información de tan diversa índole, y en un intento por relacionarla de una manera coherente y comprensible, consideramos útil y práctico describir este proceso (transformación de los sistemas económico-productivos y los recursos naturales) de una forma fraccionada. Este fraccionamiento pretende facilitar el ordenamiento de la información, a la vez que, mediante el uso de un esquema de períodos ordenados cronológicamente, facilitar la lectura y comprensión del proceso.

De esta forma, desde el punto de vista de las transformaciones ecológica, económicas y sociales identificamos 4 periodos:

- Período de contacto Mapuche-hispano. Desarrollo de una economía Mapuche de caza, recolección y horticultura.

Es característico de este período el desarrollo del sistema “hombre en el medio ambiente”, y guarda relación con las características que asumía el sistema social, económico y medio ambiental a la llegada de los primeros expedicionarios, colonizadores europeos y cronistas. Es considerada como la primera etapa histórico-ecológica, lo que marca el comienzo de un proceso de transformación sociopolítica, económica y demográfica, así como también del patrón de uso y conservación de los recursos naturales. El sistema económico se caracteriza por la combinación de forma de producción, dentro de las cuales predomina la caza y recolección frente a la de tipo hortícola.

- Período de dominio de la Corona española y reconocimiento del territorio Mapuche. Desarrollo de una economía Mapuche principalmente ganadera.

Este período está marcado por profundos cambios en el nivel político, social, cultural y económico, impactando principalmente a las poblaciones que habitaban al sur del territorio mapuche –las actuales VIII, IX, X región-, las cuales no habían recibido de forma directa el “dominio” del imperio Inca. Las constantes guerras, el establecimiento del sistema económico mercantil español –como fue la encomienda, entre otras formas- y la conformación de pueblos de indios, termina por transformar rotundamente el sistema de vida mapuche, lo que se expresa en la pérdida total de los territorios al norte del Bío-Bío, y la desaparición de la población mapuche que allí habitaba.

En un primer momento, el sistema económico -de una parte del territorio mapuche-, se desarrolló en base a la imposición del sistema político y económico mercantil impuesto por la corona española, donde la mano de obra indígena cumplió una función productiva bajo una forma esclavista. Para otro sector -poblaciones al sur del Bío-Bío- el cambio se produce paulatinamente en función del tipo de relaciones establecidas con la corona española –alianza o guerra- que modifica en diversas formas y grados las prácticas de la recolección, caza, horticultura, así como el surgimiento paulatino de la ganadería.

En un segundo momento, posterior al establecimiento de la “frontera”, la economía mapuche se desarrolla ampliamente, con un claro predominio de la forma de producción ganadera, lo que trae consigo cambios a nivel de la estructura social de producción –organización y jerarquización interna-, y la vinculación “autónoma” en la esfera del comercio e intercambio mercantil, con un impacto en la esfera local y global.

³¹ Se debe hacer notar que debido a la heterogeneidad edafoclimática, de los potenciales productivos que se presentan en la IX Región (definidas por Rouanet y col., 1984, 1988), diferencias en los ritmos de las transformaciones socioeconómicas y ecológicas del territorio mapuche, y otros factores no menos importantes, resulta muy complejo e impreciso referirse al proceso ocurrido en toda la Araucanía.

- Periodo de conformación del Estado chileno y radicación mapuche. Desarrollo de una economía mapuche agrícola y pecuaria.

Este periodo se encuentra marcado por el inicio de la política de expansión territorial y “toma de posesión” por parte del Estado chileno de la “frontera”, llevándose a cabo el sometimiento político militar del mapuche a través del proceso de radicación y el régimen reduccional. En esta etapa, se produce una transformación sustancial en los patrones económicos y sociales mapuche, que tiene una indudable repercusión en las formas de manejo y utilización de los ecosistemas en los cuales se re-asienta a la población. La característica fundamental, es que si bien en el periodo anterior los mapuche poseían cierta autonomía en cuestiones políticas y económicas, a partir de este momento, todas las esferas pasan a ser normadas por las políticas del Estado chileno y por las distintas ideologías de los gobiernos en tránsito. Respecto al sistema económico, la reducción del espacio y territorio imposibilita desarrollar la ganadería, dando paso paulatino a la “agricultura intensiva” y pecuaria en pequeños predios de propiedad mapuche (primero colectiva y posteriormente individual), lo que marca el inicio de la llamada “campesinización” y “pauperización del mapuche”. Este hecho, está marcado por las políticas económicas que el gobierno genera en post de lograr la instauración de una burguesía industrial interna y de la modernización de la agricultura con la consiguiente migración de la fuerza de trabajo rural mapuche hacia los centros urbanos, en el marco de la creación de una nación y un modelo económico que impulsara su desarrollo.

- Periodo de industrialización, establecimiento de política de desarrollo hacia dentro y transición al neoliberalismo económico. Proceso de campesinización y dependencia de la economía Mapuche.

Este periodo se caracteriza por las políticas de reforma agraria, la puesta en marcha de un modelo de desarrollo hacia adentro y la transición paulatina hacia la consolidación de una economía capitalista neoliberal, que para el caso mapuche se expresa en el esfuerzo estatal de individualizar la propiedad colectiva –entre otras medidas. También son marcados los esfuerzos por llevar a cabo la apertura de la economía chilena al mercado internacional, y los cambios generados a partir de las políticas de desarrollo en población mapuche, impulsando un modelo tecnologizador y comercial, lo que tiene efecto en la inducción a nuevas variedades y cultivos –en busca de mayor rentabilidad-y su impacto en el medio ambiente.

2.1. Período de contacto mapuche-hispano. Desarrollo de una economía mapuche de caza, recolección y horticultura

Haciendo alusión a trabajos de arqueólogos, Bengoa (1986) plantea que existe evidencia para señalar que a partir del 500 al 600 a.C. ya existía un sustrato cultural que puede ser denominado como mapuche. Las informaciones tempranas sitúan el “territorio araucano” entre el río Choapa (32° S) y la isla de Chiloé (42°50' S), comprendiendo tal distribución alrededor de 1.500 Km. de longitud desde el norte al sur.

Según los primeros cronistas, a través del territorio se visualizan elementos de continuidad y discontinuidad sociocultural que hacen posible establecer ciertas diferenciaciones internas. De este modo, se identificó una fracción nortina, que iba desde el río Choapa hasta el Cachapoal, a la cual se les denominaba como “Picunches”³². Inmediatamente al sur, se situaba la segunda “variedad local araucana”, los llamados “Promaucae”³³, que habrían vivido entre el río Cachapoal y el río Itata. A partir de la cuenca de este último río, y hasta el Toltén (unos 350 km. al sur), se ubicó el “grupo mapuche” y en el sector cordillerano, el grupo Pewenche³⁴. Del Toltén al sur, finalmente, se ubicaba la tierra de los araucanos más meridionales, llamados Wijiches³⁵ (Bibar, 1966; Góngora de Marmolejo, 1969)³⁶.

³² Por “picuñ-ché”: gente del norte.

³³ Este término se atribuye a los incas y significaría “gente rebelde”.

³⁴ Por pweñ-ché: gentes de “pweñ”. Esto último corresponde al piñon de la conífera nativa del sur de Chile y Argentina denominada *Araucaria araucana*. Es el único grupo que presenta características fenotípicas (de apariencia física) no araucanas, sin embargo ya en épocas tempranas sufrieron una araucanización.

³⁵ Por “willi-ché”: gentes del sur.

Respecto a la cantidad de población mapuche a la llegada de los españoles, no existe consenso, estimándose aproximadamente un millón de personas mapuche³⁷, lo que según Bengoa (1986), constituye un antecedente para afirmar -dada la densidad poblacional- que durante ese periodo los mapuche conformaban grupos asentados con un patrón trashumante mínimo, y con un nivel avanzado de estructuración socio-territorial³⁸. Esta idea es perfectamente posible, ya que es coherente con el espacio necesario para reproducir el sistema social y económico basado en la caza, recolección y horticultura (Faron, 1969; Bengoa, 1985; Dillehay, 1990; Mandrini, 1993). Este antecedente apoya la tesis planteada por Vidal (1991), quien señala que la trashumancia de los grupos mapuche no se realizaba de manera anárquica, sino en límites definidos sociopolítico y territorialmente, bajo el control de los linajes.³⁹

El sistema social estaba íntimamente relacionado con el sistema económico, ya que al tener cada linaje un territorio bajo su control, permitía la distribución de éste para el uso de sus miembros. El patrón de ocupación y explotación era rotativo, llevaba a los grupos a movilizarse por su espacio en forma cíclica, desarrollándose la trashumancia, práctica que favorecía la renovación de los recursos naturales, al mismo tiempo que propiciaba la protección del territorio⁴⁰.

Por tanto, un rasgo que caracterizaría el sistema social y económico pre reduccional, sería la trashumancia⁴¹, lo que permitía que el sistema se desarrollara de forma coherente y armónica con el medio ambiente, lo que favorece el establecimiento de un sistema de redes sociales, políticas y económicas, las que garantizaban la perpetuación biológica y reproducción social de la población (Bengoa, 1987; Faron, 1969; Guevara, 1913).

³⁶ Actualmente, no existe consenso en relación a si esta amplia zona identificada como "araucana" (o sea en la cual muchas características culturales, como el idioma, eran comunes) corresponden a un mismo pueblo. Por ejemplo Leiva (1985), considera que si Picunches, Promaucaes, Mapuches, Pewenches y Wijiches, apenas registran más diferencia que el nombre, pero en otros aspectos poseían considerable unidad, donde la diferenciación lingüística es apenas marcada. A diferencia, otros trabajos (IGM, 1987) consideran que las características de los mapuche - organización militar, resistencia a los españoles, etc.- los definen como etnia diferente respecto de sus vecinos del norte o del sur. Así dicen: "en ninguna otra parte de la zona central chilena se señala jamás que la resistencia desesperada se les ofrecía en cada valle. Hay aquí, a todas luces, una etnia diferente, tanto en sus hábitos bélicos como en sus costumbres que los hacen indomables". Considerando que poseen mayor respaldo científico, aquellos argumentos que apoyan la hipótesis de que todos estos grupos "araucanos" pertenecen a un mismo pueblo (mapuche), y el hecho de que actualmente los grupos indígenas de estas zonas se consideran a si mismos como "mapuche", y a las demás denominaciones como identidades territoriales (Huenuman y Castro, 1999; Consejo de Todas las Tierras, 1997), se a asumido en este trabajo dicha opción.

³⁷ Encina (1940), en base a las primeras estimaciones hechas por los conquistadores, considera que la población mapuche (entre el río Itata y Loncoche) fluctuaba alrededor de las 290.000 personas. Por otra parte, también existen estimaciones que aumentan esta cifra hasta las 800.000 personas (Meyer, 1955; Gastó, 1980). Estudios modernos consideran que tanto la cifra estimada por Encina, así como los "censos" en los cuales se basó, corresponden a un momento posterior a la llegada de los primeros europeos, encontrándose la población mapuche reducida a causa de plagas (enfermedades) que habrían eliminado casi 1/3 de esta. En base a regresiones realizadas a partir de los primeros censos, y considerando factores tales como propagación por enfermedades y la existencia de recursos alimenticios, se ha inferido una población - entre el río Itata y el río Cruces (Loncoche) - cercana al medio millón de personas (Bengoa, 1991).

La zona de Arauco, junto con la vertiente oriental de Nahuelbuta (Angol y Purén) y el extremo sur de esta cadena montañosa (imperial) parecieran haber sido lugares más densamente poblados, sin llegar a haber constituido poblados.

³⁸ Para la actual región de la Araucanía, se estima una población cercana a los 500 mil habitantes, y si consideramos que entre el Itata y el río cruces el territorio posee cerca de 5.4 millones de hectáreas, es posible inferir que la densidad llega a un habitante por cada 10.8 hás o 92.5 hab. por 100 Km. cuadrados.

³⁹ El trabajo publicado por León (1986) entrega antecedentes al respecto. A la llegada de los españoles, se diferencia claramente un territorio "dominado" por Inca y otro por los "Promaucaes", lo que hace pensar en una especie de frontera física bien definida entre ambas etnias. Si consideramos - según antecedentes reunidos hasta la fecha - que el sistema político mapuche no era centralizado (Stuchlik, 1999) - no se constituyó un Estado -, sino que se basaba en la alianza entre linajes o grupos -un sistema que aglutinaba niveles sociales que iba desde la familia, al Lof, al Ayjarewe-, podemos pensar que la resistencia frente al Inca, y posteriormente al español, fue llevada a cabo por la alianza de un linaje con otros grupos mapuche articulados en pro de la defensa de un territorio.

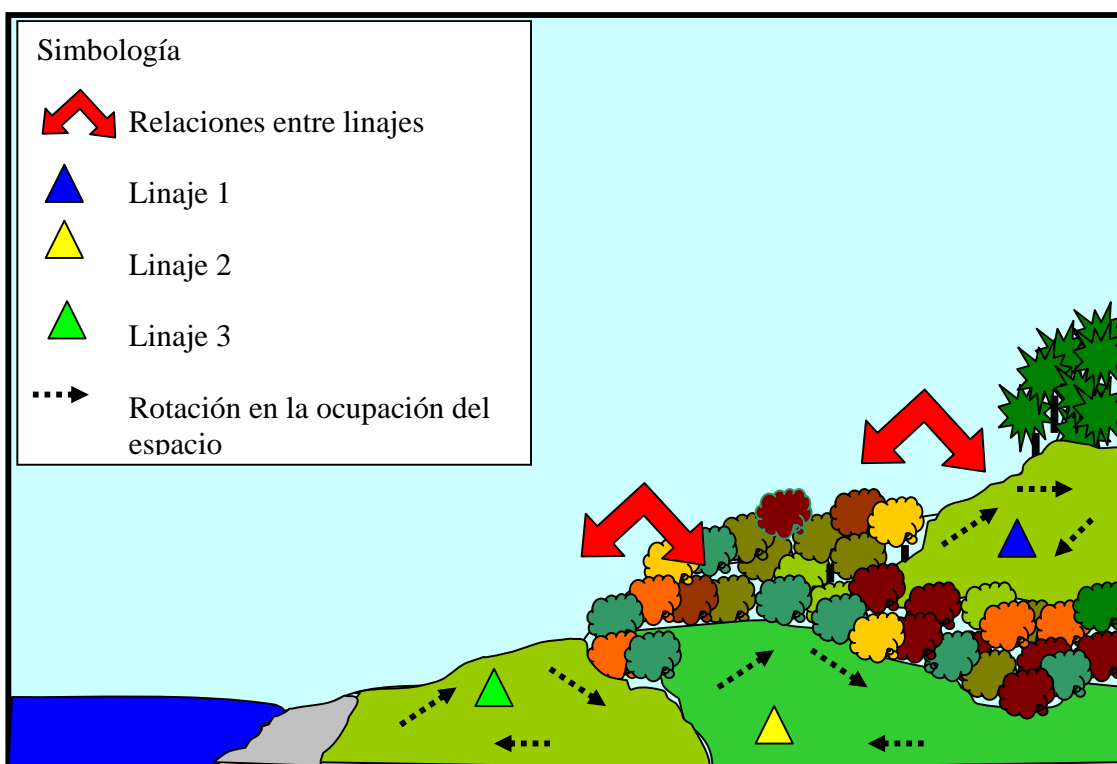
⁴⁰ Los linajes en alianza pudieron haber llegado a elaborar un sistema de derechos combinados respecto a los territorios. Según Godelier (1981) esto es común en sociedad que operan bajo modos de producción combinados, particularmente caza y recolección. Este consiste en la concesión de explotación de uso colectivo -de más de un linaje- de ciertas porciones de terrenos, lo que propicia -basado en relaciones de alianzas- y asegura el control del territorio.

⁴¹ Este patrón operó hasta el momento mismo de la radicación. Las familias fueron radicadas en parte de los territorios pertenecientes al linaje, aquellos que estaban sujetos a ocupación efectiva. Incluso en la actualidad se ha evidenciado esta práctica bajo la forma de rotación de la vivienda, donde esta responde a la utilización de terreno más fértiles desde el punto de vista productivo. Dicha práctica ha sido abandonada progresivamente por el problema que significa acceder al agua, que mayoritariamente procede de pozos.

De esta forma, podemos señalar que operaba un modelo que enfatiza la articulación de dimensiones política –alianzas militares, control de territorios-, sociales –alianzas matrimoniales entre linajes- y la apropiación económica –explotación productiva y material de ecosistemas-, el que creemos, se aproxima más a la forma social y cultural en la que se desenvuelve la vida de las poblaciones indígenas, y particularmente la mapuche⁴².

Respecto a la práctica económica, Keller (1965) constata la capacidad productiva de los mapuche señalando que estos reunía un 85% de los elementos característicos de los cazadores superiores y un 80% de los agricultores más recientes. Por otro lado, la existencia de unidades ambientales homogéneas –cordillera, valle, costa- compuestas por ecosistemas especializado, permite el funcionamiento de una economía en la cual la relación hombre-medio no resulta ser conflictiva, sino más bien equilibrada, logrando de este modo una óptima adaptación fisiológica, económica y social a las condiciones ambientales.

Figura Nº 1: Representación de la ocupación en un territorio en base a la alianza entre linajes



⁴² Al respecto, se han realizado interesantes aproximaciones en investigaciones efectuadas por el Centro de Estudios Socioculturales en el sector de Rüpükura, Comuna de Nueva Imperial, y de Xuf-Xuf, Comuna de Padre las Casas. Desde una perspectiva cosmovisional mapuche, Caniullan (2000) enfatiza la relación que existe entre persona, espacio y mundo sobre natural.

Dichos “niveles de adaptabilidad” quedan de manifiesto en la capacidad de apropiación sociopolítica y económica⁴³ que efectúan los grupos, lo que posibilita el uso extensivo de un gran número de especies pertenecientes a los diversos ecosistemas (costa a cordillera), entre las que cuentan vegetales y animales, que sin duda permiten una dieta rica y variada, dando cuenta de un sistema tecnoeconómico que denota amplios conocimientos sobre horticultura, pesca y caza, recolección de alimentos y ganadería.

Cuadro N° 1
Características económicas establecidas por cronistas, según sub grupo mapuche

Sub Grupo	Agricultura	Instrumentos Agrícolas	Alimentación	Animales Domésticos	Sistema Trabajo
Pikunche	Cultivo de la tierra, principalmente el maíz, que se siembra sin arar, cubriendo posteriormente la semilla. Se riega cada 15/20 días, con un rendimiento 1.387 kgs por cada 55,5 kilos de semilla. La semilla guarda.	Se siembra manualmente, cubriendo la semilla. El sistema de siembra es a través de la confección de hoyos mediante una estaca. Se practica la roza del rastrojo.	Principalmente maíz.	No hace referencia.	Colectivo.
Mapuche	Cultivo de tierra, particularmente de maíz (4 variedades), papas (30 variedades), quinua (2 variedades), madi, ají y frijoles (3 variedades), además de zapallos y habas.	Arados e instrumentos manuales llamados Heuellos, unos tenedores de tres puntas, palas	Hay alimentos como pan de maíz, maíz cocido, harina de maíz, papas, bollos de papa, y frijoles secos. También caldillo de papas, caldillo de pollo con zapallo, ají y otros; envoltorio de maíz y porotos; carne con papas, carne cruda envuelta en sal y ají, harina tostada y agua, sangre de cordero.	Auquénidos como rehueques y chilihueques; gallinas.	El hombre preparaba el terreno y hacía los camellones, la mujer sembraba. Para la siembra se convocaba a familiares cercanos y los de la provincia. Cada fase concluía con una festividad donde se comía, bailaba y bebía entre tres y cuatro días. El dueño de la chacra mata ovejas, terneras y carneros para el gasto de los que están trabajando, donde las mujeres sirven a los trabajadores.

⁴³ Las relaciones de alianza y colaboración que se establece entre los linajes, y que se constatan en el periodo de conquista española, posibilitan un acceso indirecto a los productos pertenecientes a ecosistema particulares mediante la colaboración e intercambio.

Wijiche	Cultivo de la tierra. Siembra de maíz, frejoles y papas, legumbres, quínoa y frutos. Se protegían las papas por un cerco de cañas. Había pes-ca y recolección de mariscos.	No hace referencia.	Maíz, frejoles y papas, legumbres, quínoa y frutos	No hace referencia.	No hace referencia.
Pewenche	No hace referencia.	No hace referencia.	Principalmente el pehuen, del que hacen vinos y guisados.	No hace referencia.	No hace referencia.

Elaborado a partir de información entregada por Zapater (1978), en base a crónicas hispanas.

Pese a que existe un acuerdo relativo en relación a que el sistema económico mapuche estaba constituido por más de una forma de producción, la importancia de una forma sobre las otras ha sido fruto de debate. Para Guevara (1898) y Bengoa (1991), los mapuche habrían estado en una etapa de desarrollo “protoagraria”, superando la simple recolección, aun cuando dicha actividad seguía teniendo gran importancia en su economía. Además de recolectores, cazadores y pescadores, habían comenzado a criar ganado y sembrar productos, siendo la combinación de estas tres formas de obtener sustento (cazador-horticultor-recolector) la base de su economía. A diferencia, para Gastó (1985) y Meyer (1955), la economía mapuche era eminentemente agrícola⁴⁴, siendo esta la única forma mediante la cual fue posible la mantención de una gran número población en una zona con escasos recursos alimenticios como fue la “Araucanía”.

Sin embargo, esta idea no se condice con lo descrito por los variados cronistas (citados por Guevara, 1898), quienes señalan que los mapuche cultivaban muy pequeñas superficies, insuficiente incluso para el autoconsumo, las que son destinadas al suplemento de alimentos obtenidos por la caza y recolección (actividades que al parecer eran preferidas por estos). Por lo demás, las constricciones medioambientales no propiciaban una práctica agrícola a gran escala, debido principalmente a que la tecnología de cultivo no permitía dicho desarrollo⁴⁵ (ver cuadro N°1).

A pesar de la utilización del sistema técnico de tala y roza, autores como Guevara (1898) y Bengoa (1991) señalan que la agricultura se realizaba en “claros de bosques”, en terrenos de vegas de gran fertilidad por su humedad o en lomajes cercanos a la “casa”, lo que no significa que estos no efectuaran una modificación mínima, mediante la apropiación económica⁴⁶, sobre las “comunidades forestales”.

⁴⁴ Estos autores señalan que existen evidencias que indicarían que los mapuche poseían amplias zonas de cultivo y extensas sementeras.

⁴⁵ Cabe destacar el hecho de que los mapuche no poseían herramientas de metal (como hachas y sierras) que les permitieran despejar rápidamente terrenos agrícolas, y pese a que se ha registrado la utilización del fuego para quemar parte del bosque, y hacer uso productivo de este, no existen indicios que insinúen siquiera la utilizaron extensiva del fuego para despejar terrenos amplios.

⁴⁶ La relación de apropiación económica del mapuche trasciende la utilización meramente factual y utilitaria de los recursos. Esta se integra a un sistema cosmovisional complejo en el mapu – equivocadamente traducido como tierra - esta constituido por el suelo, sub-suelo, el entorno ecológico y los seres sobrenaturales que habitan la tierra. Estas entidades asociadas a ecosistemas – bosques, el agua, etc – cumplen una función religiosa y normativa, de forma tal que incluso restringen su uso (Quidel y Jineo, 1999). En este sistema cosmovisional, el hombre no se alza sobre su entorno, si no que se considera a si mismo como parte de un sistema vivo, donde la categoría humana, natural y sobrenatural se diluye completamente. Esta forma particular de interacción estaría explicando, por lo menos en parte, el grado de conservación de sus recursos del cual gozó la Araucanía hasta varios siglos después de la llegada de los españoles.

Si bien, a la llegada de los españoles se constata la existencia de áreas despobladas de bosques, dedicadas a la ganadería y la agricultura en los lomajes de Arauco; el valle del Bío-Bío hacia su curso superior; Angol, Purén; los valles del Cautín y del Toltén desde el llano central hasta su desembocadura (Meyer, 1955), no está claro si parte de estos sectores se encontraba desprovisto en forma natural de bosque (debido a inundaciones, características edáficas, etc.), o si estos mismos fuera efecto del desarrollo de una agricultura trashumante, mediante la cual se abrían cíclicamente pequeños claros en el bosque.

Nosotros apoyamos la idea de que la producción derivada de la agricultura formaba un complemento respecto de la caza y recolección, debido principalmente a la evidencia etnohistórica, como a factores asociados a las condiciones ecológicas, cuestión que se puede fundamentar más firmemente, si consideramos que a pesar de la alta densidad poblacional estimada, el impacto en el medio evidenciado para ese entonces resulta ser mínimo respecto a otras regiones de ocupación hispana (Donoso y Lara, 1997).

Por otro lado, y no queriendo suponer la idea de una sociedad de la abundancia (Sahlins, 1972), podemos señalar que –no libre de constricciones- el medio ambiente y en particular el bosque –por lo menos para la mayor parte del territorio mapuche- proveía de recursos de caza y recolección que se satisfacían gran parte de las necesidades de alimentación de los mapuche (no requiriendo por tanto sobre explotar los recursos disponibles)⁴⁷. En efecto, “bosques templados húmedos” del sur de Chile poseen abundantes hongos silvestre, plantas saprofitas y parásitas, frutos, tallos, pecíolos, etc., los cuales son comestibles (Valenzuela, 1981; Smith-Ramírez, 1997), siendo los mapuche, incluso hasta nuestros días, notables conocedores y consumidores de estos (Guevara, 1898; Coña, 1973; Valenzuela, 1981; Smith-Ramírez, 1997).

Además de esto, cabe destacar la existencia de parientes silvestres de especies cultivadas como las patatas, habas, fresas y guisantes, las cuales, según testimonios recogidos en comunidades de las diversas zonas de la IX Región⁴⁸, jugaban hasta hace poco tiempo un rol importante en la dieta mapuche.

Entre los productos recolectables, los piñones de *Araucaria Araucana* se les ha asignado un rol fundamental, siendo considerado por cronistas e historiadores como la harina básica de la alimentación mapuche (Guevara, 1898; Bengoa, 1991). Es así como en su “Historia de la Civilización Araucana” Guevara (1898) escribe: “...una multitud de raíces, frutos y hojas entraban en la alimentación vegetal mapuche... pero la base absoluta de estos medios de subsistencia estaba en el piñón, especialmente para los pewenche (que habitan en la cordillera de los andes) y los cercanos a la cordillera de Nahuelbuta” (correspondiendo esta última al Secano Interior, territorio Navche, y a una de las zonas en la cual se habría concentrado una importante población). Este agrega además que en años buenos solían coleccionar lo suficiente para tres o cuatro años, guardándolos en fosos. Este sistema de almacenamiento continúa siendo desarrollado por los actuales Pewenche, siendo comprobada su efectividad (Tacón, 1999).

Estudios actuales, en relación a la productividad natural de semilla de *araucaria*, han determinado que esta posee gran productividad anual, la que fluctuaría entre los 40 Kg. y los 400 Kg. por hectárea (Muñoz, 1984; Caro, 1995). Por otro lado CONAF-CONAMA (1999), señala que superficie actual de *araucarias* del antiguo Arauco asciende a aproximadamente 250.000 hectáreas, que proyectada hacia el periodo pre-hispánico –y si consideramos que esta especie que ha sufrido una fuerte depredación a lo largo de la historia, especialmente en la cordillera de la costa-, se puede estimar fácilmente una superficie que bordeó las 400.000 hectáreas.

⁴⁷ A rasgos muy generales, podemos considerar que la mayor parte del territorio se encontraba cubierto por bosques, encontrándose dos zonas (en la Cordillera de los Andes y la de la Costa respectivamente) con altitudes superiores a los 800 metros dominadas por la conífera nativa *Araucaria araucana*.

⁴⁸ Mediante encuestas y entrevistas realizadas en comunidades mapuche de Lumaco, Traiguén, Padre Las Casas, Chol-Chol, Nueva Imperial, Icalma y Carahue.

En base a lo anterior, podemos estimar que la producción potencial de piñones habría fluctuado por lo menos entre las 16.000 y 160.000 toneladas al año, lo cual, considerando una población estimada de 500.000 personas para tal periodo, nos entrega una cifra de entre 32 y 320 kg. de piñones por persona al año. Pese a que esta cifra es muy gruesa y no considera las cantidades que realmente podían ser recolectadas y utilizadas por los mapuche, parece concordante con observaciones realizadas por cronistas, visitantes e historiadores en relación a la importancia del “piñón” (pewen) en la dieta de los mapuche. Desde el punto de vista nutricional, la comparación del piñón de araucaria con otros productos energéticos convencionales indica también la importancia que pudo tener como alimento (Ver Cuadro N°2).

Cuadro N° 2
Valor nutricional del piñón de araucaria en relación a otros productos energéticos tradicionales.

Producto	% humedad	Calorías Por 100 g	Proteínas (g/100g P.S.)	Lípidos (g/100g P.S.)
Piñón araucaria	43,1	232	9,6	2,3
Maíz	10,6	358	11,9	5,0
Patata	78,7	67	14,6	0,9
Trigo	11,6	321	10,4	2,5

Fuente: Schmidt - Hebel y Col (1990).

Entre otras especies que nutrían la recolección encontramos la murta, el maqui, el chupón, la frutilla, el coile, el peumo, el copihue, el piñón o pehuen; hongos comestible como digüeñes y callampas, así como un gran número de hierbas de uso medicinal y religioso, lo que se complementaba con productos marinos como peces, algas y mariscos⁴⁹.

Otra actividad económica asociada al bosque era la caza, la que se estima de importancia en la dieta, dada la cantidad y diversidad de animales que se desenvuelven en este ecosistema. Entre los principales animales se encontraba el pudú (*Cervus pudu*), huemul (*Cervus chilensis*), huanacos, pumas (*Felis concolor*) y en menor importancia, algunos roedores y especies menores (Guevara, 1989; Bengoa, 1991). Además, cazaban diversos tipos de aves como las perdices, tórtolas, torcazas y loros, las cuales, según indican los cronistas, "eran tan grandes bandadas que cubrían el sol" (Guevara, 1898). Para la caza, del cual eran muy buenos conocedores, los mapuches además utilizaban trampas y flechas (Guevara, 1898; Bengoa, 1991)⁵⁰.

La pesca (para la cual poseían todo tipo de anzuelos e instrumentos) era otro rubro de gran importancia en la actividad económica mapuche, "Se sabe que además de pescar, mariscar, recoger algas marinas (cochayuyo, luche), poseían botes de hasta 30 remeros con los que incursionaban en las islas Santa María, Mocha, y recorrían fluidamente el litoral". El cuero de lobos marinos era utilizado para la fabricación de utensilios de diverso tipo (Bengoa, 1991).

La "ganadería" de "hueques" o "chilihueques"⁵¹ (que para algunos correspondía a guanacos domesticados, existiendo un mayor consenso en que corresponderían a llamas), estaba bastante expandida, aunque aun no se había establecido un régimen ganadero propiamente tal. Al respecto el mismo Valdivia señala "... prospera de ganado como la del Perú, con una lana que le arrastra por el suelo

⁴⁹ Es preciso destacar, sin embargo, que la mayor importancia de una u otra actividad dependía de la ubicación geográfica de la población mapuche y de la disponibilidad de recursos de estos lugares. Así por ejemplo, en zonas en las cuales la recolección, caza o pesca eran abundantes, se puede considerar que la actividad agrícola (horticultura) fuese menor. Pero considerando el sistema de alianza política y social desarrollada por el mapuche, que trascendía la vecindad territorial, pudo ser factible la incorporación a la dieta de productos provenientes de otros ecosistemas.

⁵⁰ El perro, al parecer, había adquirido importancia en las faenas de caza, y se domesticaba un tipo autóctono que llamaban tregua.

⁵¹ Gay (1847) señala que desde muy temprano los grupos "aracucanos" utilizaban el guanaco. Lo denominaban Luan en estado salvaje y chilihueque en estado doméstico, lo mismo afirman Barros Aranas (1872), Phillipi, 1872) y Gómez de Vidaurre (1889). La mayoría de los cronistas coinciden en señalar que se encontraba en gran cantidad y son del mismo tipo que los encontrados en el Perú.

abundosa de todos los mantenimientos que siembran los indios para su sustentación...” (1551; 1970:171-172). Por otra parte, el padre Alonso de Ovalle señala “Entre los animales propios de aquel país, se puede poner en primer lugar los que llaman ovejas de la tierra, y son de la figura de camellos, no tan bastos ni tan grandes, y sin la corona que aquellos tienen. Son unos blancos; otros negros y pardos, y otros cenicientos... servían antiguamente en algunas partes para arar la tierra antes que hubiesen en ella bueyes... que cuando pasaron por la isla de la mocha usaban los indios de estas ovejas para ese efecto. También sirven aun ahora en algunas partes para el trajín de llevar y traer de una parte a otra trigo, vino, maíz y otras cargas...” (1646; 1969:72-73).

Era un sistema de crianza domestica y autoconsumo -el que proveía de lana, carne, cueros, huesos, además de prestar ayuda en la carga de pequeños bultos-, sin que al parecer existieran formas de intercambio en este rubro, conformando de este modo un sistema de ganadería a pequeña escala (Guevara, 1898; Bengoa, 1987).

En relación a la actividad agrícola, Bengoa (1987) señala que los mapuches se encontraban en un estado de desarrollo protoagrario⁵², esto es, conocían la reproducción de vegetales en pequeña escala, no desarrollando aun una agricultura propiamente tal. A la llegada de los españoles estos ya cultivaban papa, frijoles, maíz, quínoa (dahue), ají (trapi) para condimentar las comidas, un cereal parecido al centeno (magu), otro similar a la cebada (hueguen), y un tercer cereal que llamaban teca (Guevara, 1898). La papa, principalmente, habría requerido una tecnología hortícola relativamente simple; se hacía un hoyo con un palo excavador, se ponía el o los tubérculos y luego se rellenaba de tierra. Las lluvias regaban naturalmente y se esperaba la cosecha, contando con una gran variedad de papas silvestres, muchos tipos de maíz (Guevara, 1898).

Considerando lo anterior, podemos fundamentar la existencia, hasta nuestros días, de una gran diversidad de variedades y ecotipos de especies cultivadas autóctonas (Contreras, 1987), manejando una gran variedades de las plantas que cultivaban, conociendo la diferenciación entre estas. Según señala Guevara (1898), para caso del maíz los mapuches asignaban distintos nombres según el color⁵³, utilizándolos para comidas distintas. En relación a las herramientas utilizadas para las labores agrícolas, los mapuche no poseían ni utilizaban el metal, y no existen antecedentes de cronistas tempranos ni arqueológicos en relación al uso de algún tipo de arado. En general se trataba de herramientas muy rústicas, de madera con pesos o algunos agregados de piedra.

2.2. Período de dominio de la Corona Española y reconocimiento del territorio mapuche. Desarrollo de una economía mapuche principalmente ganadera

Según relata Gerónimo de Bibar en su “Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile”⁵⁴, el primer “ejército de conquista español” parte al sur de Chile en 1546, siendo este sorprendido y derrotado por los indígenas. En 1550, tras reorganizar sus fuerzas, parte un nuevo contingente el cual comienza la “conquista del sur de Chile”.

Al iniciarse esta conquista, el territorio “araucano” empieza a sufrir sus primeras amputaciones, quedando confinado a la región comprendida entre en río Itata y la Isla de Chiloé, puesto que los

⁵² Categoría teóricas tales como protoagraria o subsistencia, deben ser desterradas del vocabulario científico social. Variados estudios han demostrado que no es posible estimar parámetros universales para medir la evolución – que implícita en el vocablo proto – social o tecnológica de un pueblo. Cada grupo desarrolla determinadas prácticas de acuerdo a necesidades, objetivos y proyecciones que se traza en el marco de su cultura. De la misma forma se adapta o desadapta, reacciona o se mantiene pasivo respecto a constricciones impuestas por el medio natural, social y político – de contacto -, en el cual se ve inmerso, y donde reproduce o su actuar, o sea, resignifica o mantiene sus concepciones. Del mismo modo, la idea de la subsistencia económica debe ser puesta en entredicho, pues como han señalado variados especialistas (Godelier, Sahlins, Duglas), la subsistencia o el abastecimiento dentro de los límites de la existencia de un grupo, es una cuestión relativa, que obedece a definiciones culturales que distan mucho las que desde occidente se elaboran - sobre este punto, es interesante la discusión que lleva a cabo Godelier (1981).

⁵³ Es muy probable que esto corresponda a una sola característica notada por Guevara, pasando por alto otras más.

⁵⁴ Publicada por primera vez en 1558 y reeditada en 1966.

territorios de la fracción nortina de “araucanos” -los Picunches y Promaucaes-, se encontraban ya bajo el dominio político y militar de la Corona española, tras la caída del Imperio Inca o Tawantisuyo.

Tras la derrota mapuche en la batalla de Andalién, el contingente guiado por Valdivia logra llegar hasta el río Bío-Bío –bajo el dominio mapuche-, y reproducir la estrategia militar que se basaba en la fundación de ciudad y fuerte, estableciendo una línea de resistencia y expansión. Posteriormente, las ciudades fundadas por los españoles fueron completamente destruidas⁵⁵.

De esta forma, el río Bío-Bío comienza a constituirse en una “frontera natural” entre el territorio mapuche y el territorio español (Guevara, 1889; Bengoa, 1991), hechos que a su vez marcan el comienzo de la guerra entre mapuche y “españoles”, siendo escenario de combates casi ininterrumpidos que durarán 260 años, conocidos como la “Guerra de Arauco”.

Bengoa (1987), plantea que la Guerra de Arauco puede dividirse en tres períodos: El primero periodo comenzaría con la llegada de los españoles a territorio mapuche, y concluye con el parlamento de Quilín en 1641, y se caracterizaría por una gran cantidad de enfrentamientos y batallas, siendo la etapa más violenta de esta guerra.

Un segundo periodo, comenzaría tras el parlamento de Quilín, en el cual, entre otras cosas, se reconoce el Bío-Bío y el Toltén como fronteras de un territorio mapuche autónomo, comprometiéndose los españoles a evacuar los poblados al sur del Bío-Bío - asimismo, los mapuches se comprometen a no incursionar al norte del Bío-Bío. No obstante este tratado, los enfrentamientos no terminan, pero a diferencia de periodos anteriores, se instituyen instancia de negociación (los parlamentos) que tienden a disminuir la frecuencia e intensidad de los combates –un especie de periodo de paz relativa.

Un tercer período comenzaría en 1726 tras el primer parlamento realizado en Negrete; en este se llega a 12 puntos de acuerdo, entre los cuales se sigue reconociendo el territorio al sur del Bío-Bío como independiente de España, reconociéndose sin embargo a los mapuche como vasallos del Rey y enemigo de los enemigos de España. Así también, un punto importante de este parlamento lo constituye el hecho de que se comienza a normar el comercio entre españoles (criollos, colonos, mestizos) y mapuche. Este tercer período, que culmina con el último parlamento de Negrete realizado muy cercana de la independencia (1803), es el único en el que se puede hablar de largos periodos de paz relativa⁵⁶.

⁵⁵ Domeyko, en su “Diario de viajes al país de los salvajes indios araucanos” (1845), señala que las ciudades destruidas por los mapuche, constituían un espacio que encerraba una fuerte carga simbólica. Al respecto describe “Cuando bajamos de los bosques al valle abierto, el cacique taciturno que iba a mi lado, tendió la mano como si quisiese enseñarme algo. El capitán me explicó, que el cacique me indicaba hacia el sur donde se encontraba las ruinas de Imperial. Parecía estar orgulloso por aquellos trofeos del gran triunfo sobre los españoles (en el año 1602). Los araucanos otorgan tanta importancia a estas ruinas que no permiten a nadie acercarse a ellas. Quedan desde hace casi tres siglos como después de un incendio; no hace mucho por poco mataban al superior de los capuchinos, quien por curiosidad quiso verlas (1845; 1990:213) ”.

⁵⁶ La situación que se vive tanto en la frontera como al interior del territorio, no pueden ser calificadas del todo como pacíficas, constatándose incluso conflictos entre grupos mapuche que apoyan al español –con quienes han establecido relaciones políticas y económicas-, y quienes luchan por su autonomía –situación que años más tarde se reproduce entre aquellos que apoyan a las fuerzas realistas y quienes apoyan a los republicanos. El historiador Encina, se basa en esta idea –de guerra interna entre los mapuche- para señalar que “no fue una guerra de españoles contra araucanos, sino de indios afectos capitaneados por españoles contra indios comandados por sus caciques”. Dicha aseveración nos parece un tanto exagerada, pero no totalmente invalida. Por el contrario, autores como Bengoa (1987) intentan solapar esta situación, acusando a Encina de querer justificar la conquista española bajo el cariz de una guerra civil mapuche. Este tipo de apreciaciones son fácilmente rebatibles a la luz de cualquier descripción efectuada en dicha época (ver en Domeyko, 1845; 1990). Por otro lado, sabemos que dicha interpretación –efectuado por Bengoa- es teóricamente improbable –sindicar tales eventos bajo el cariz de guerra civil-, pues como es bastante conocido, la estructura social mapuche se basa en agrupaciones parentales y/o establecida a través de alianzas y colaboraciones (ver Stuchlik, 1999), y desde ningún punto de vista constituyeron unidades sociales totales, en base a poderes centralizados como son las sociedades de tipo estatal. Al respecto, autores como Godelier señalan que “Para construir una sociedad se necesita que una cierta cantidad de individuos y de grupos se reconozcan en una identidad común, que estén unidos por relaciones de dependencia material, política y simbólica que hagan que cada uno, hasta cierto punto, contribuya a reproducir a los otros y dependa de los otros para reproducirse... Pero ello no significa que por el juego, por la naturaleza misma de las relaciones de dependencia recíproca, estos individuos y estos grupos pertenecientes a una misma sociedad, no se hallen divididos entre sí por intereses opuestos y que, en ciertos contextos, no se opongan violentamente unos a otros. Las contradicciones y los conflictos forman parte del funcionamiento normal de las sociedades. Y es evidente que no todas las contradicciones se originan en el seno de las sociedades, sino también

Si bien, la guerra e incursión española lleva consigo reestructuraciones sociales entre los mapuche – creación de estructuras jerarquizadas supra-grupales-, la instauración de “la frontera” bajo el parlamento de Quilín y Negrete⁵⁷, marca el inicio de un transformación profunda en el sistema económico mapuche (Bengoa, 1987; Pinto, 1999). Ocurre entonces la transición de una economía con base en la caza y recolección a uno ganadero y de intercambio, hecho derivado de factores políticos asociados al cambio en la relación mapuche-español, que tienen su base en el establecimiento de una “frontera permeable” que ofrecía una relativa autonomía, y la incorporación de bienes y artículos provenientes del intercambio y de los botines de guerra. De tal modo, se modifican las relaciones sociales de producción –cambio en el acceso y control de los medios de producción y del producto social, en la organización del proceso de producción y su distribución-, asumiendo la distribución un carácter interno –en relación con el grupo- y externo –en el intercambio “dentro y fuera de la frontera” con individuos no mapuche.

Según Boccara (1999), para dicha época la economía mapuche se estructura en torno a tres nuevas actividades: la crianza de ganado, la maloca⁵⁸ –orientada a la búsqueda de ganado en las estancias hispano-criollas-, y el intercambio -entre indígenas y con criollos que se adentran en el territorio-, que se extiende hacia la pampa y Perú, y que versa sobre productos textiles, carne y sal.

Como ya mencionamos, la incorporación de nuevas especies animales y vegetales constituyen uno de los factores claves en la transformación de la economía mapuche, especies que debido a las condiciones ambientales lograron una excelente adaptación, lo que derivó en su rápida reproducción.

Dentro de las especies animales que adquiere mayor importancia, destaca el caballo, el ganado vacuno y ovino (también otras especies como las cabras, gallinas, etc.), los que proceden de las malocas e intercambios –hacia españoles, criollos e indígenas- (Guevara, 1898), base material que se constituye paulatinamente desde los primeros contactos mapuche-hispanos⁵⁹.

Por otro lado, la adopción de estas especies animales produce un desplazamiento -y un reemplazo paulatino- de los chilihueques, que constituyeron durante mucho tiempo la base de la “ganadería” mapuche (Bengoa, 1987). Así por ejemplo, según el relato del cronista A. de Ovalle (en la expedición Alonso de Sotomayor en 1584), al paso por Purén, Eliucura, Quiapo y Millarapue, se hizo una gran presa de ganado, los cuales habían aumentado en tal número, que ya en aquel tiempo cubrían los campos. Esta situación también evidencia Domeyko –casi 300 años después- al señalar que “Hay entre ellos, y sobre todo entre los caciques llanudos, algunos que poseen hasta 400 y más caballos y cantidad considerable de ganado” (1845; 1990:91).

Una situación similar ocurre con algunas especies vegetales como el maíz, principal cereal prehispánico, que comienza a ser desplazado en algunas zonas –pero no totalmente reemplazado- por el

fuera de ellas, en las relaciones de fuerza y de dominación que se instauran entre las sociedades, como es el caso; actualmente, de manera espectacular, con la expansión y dominación mundial del sistema económico y social nacido en occidente hace cuatro siglos, es decir, del sistema capitalista” (1999:174).

Otro argumento presentado por Bengoa –para sustentar la idea de la existencia de relaciones armónicas entre los mapuche- es el que se apoya en una especie de materialismo vulgar –desde una base económica, se desprenden automática y causalmente determinadas relaciones sociales-, argumentando que las características del sistema económico mapuche –cazador recolector-, imposibilitan los conflictos internos debido a que la preocupación exclusiva de estos grupos, es la búsqueda de alimentos frente a bienes que se presentan como escasos. Esto puede ser rebatido a través de antecedentes presentados por el mismo autor, y que hacen referencia a la alta densidad poblacional mapuche a la llegada de los españoles. Dicha situación demográfica (10,4 hab/km²), pudo haber desencadenado más de un conflicto por la competencia de los recursos –así como pudo conducir al establecimiento de límites grupales-, situación que no es privativa de sociedades en estados “superiores de la evolución” como los son “sociedades que tienen un nivel de acumulación mayor que la que poseía la sociedad mapuche... Es el caso de la sociedad ganadera, en que la lucha por pastos y ganados divide profundamente a los grupos” (Bengoa, 1987:25).

⁵⁷ Esta es una de las primeras medidas legales formales que impactan en la sociedad mapuche.

⁵⁸ La maloca se efectuaba tanto contra criollos – hispanos, como hacia mapuche enemigos. Cabe mencionar que estas actividad no corresponde a actividades de robo, si no que representan prácticas enmarcadas en el sistema de relaciones inter e intraétnicas que se configuran, y que guarda relación con el sistema moral y restitutivo que el mapuche posee.

⁵⁹ Bengoa señala que “Los caballos se multiplicaron fácilmente en las praderas de la Araucanía; y a finales del siglo XVI, después del triunfo de Curalaba, los mapuche tenían más caballos que todo el ejército español junto. Aprendieron a reproducirlos y cuidarlos, transformándose en fantástico jinetes”.

trigo⁶⁰, debido a que este es más sensible a las heladas y debía ser sembrado avanzada la primavera, por lo cual su madurez se obtiene tardíamente, y en épocas en las cuales los españoles realizaban incursiones militares en territorio mapuche. Como señalan los cronistas, al producirse las incursiones españolas a territorio mapuche⁶¹, los cultivos de maíz ofrecían un incentivo fácil a la saña de sus enemigos.

Debido a esto, autores como Guevara (1989), sugieren que uno de los principales factores de cambio obedece a la adaptabilidad climática⁶², pues el trigo, posibilitaba la realización de una cosecha más temprana, y no necesariamente en zonas protegidas de las heladas, con lo cual se evitaba el riesgo que implicaba su destrucción.

Es así como un capitán español de los primeros tiempos de la conquista (González de Narea), relata lo siguiente:

“Siembran sus trigos y cebadas en varias asas divididas en muchos cerros no poco trabajosos de subir; por madurar tan temprano, respecto a sus tardíos maíces, cuando nuestro campo sale a campear, todo se halla segado y la cosecha puesto en cobro enterrada en sus ocultos silos, donde acostumbran los indios a conservarla para el mantenimiento de su año”

Por tanto, la incorporación de nuevas especies, la adquisición de tecnología y la situación de paz relativa - que propicio en este periodo -, otorga las condiciones para el desarrollo de la agricultura, la que se constituye en un complemento de la ganadería⁶³.

Si bien, al momento del contacto la forma de cultivar la tierra se realizaba con herramientas de piedra, madera y palos excavadores (de dos y tres puntas), los mapuche fueron incorporando paulatinamente puntas de metal que conseguían, en un primer momento, de las herraduras que se les caían a los caballos españoles⁶⁴.

Las formas técnicas utilizadas en la agricultura –uso de arados y otros instrumentos-, son adoptadas y ajustadas al sistema de conocimiento y cosmovisión mapuche, las que provienen de las experiencias que los mapuche adquirían (especialmente de más al norte) en las encomiendas españolas, donde eran instruidos para labrar la tierra –una vez que escapaban hacia territorio mapuche, comunicaban a los suyos parte de este conocimiento adquirido-. De este modo, paulatinamente comienzan a cambiar sus herramientas iniciales, por hoces y arados rústicos -similares a los que utilizaban los españoles-, pero que al carecer de metales, eran elaborados en base a piedra o madera⁶⁵. También se utilizaba un arado

⁶⁰ Junto con el trigo también fueron adoptados otros cultivos y especies vegetales, destacando entre estas la cebada, avena, habas, los manzanos y cerezos.

⁶¹ Generalmente en verano, cuando los terrenos se hacen menos pantanosos, facilitándose el avance de los caballos y dificultando las emboscadas mapuche, a la vez que los ríos presentan menores caudales que facilitan su cruce.

⁶² Otras razones que pudieron favorecer la utilización del trigo en desmedro del maíz (y de otros cultivos tradicionales) puede ser la mejor adaptación a zonas más amplias del territorio que el maíz, ya que este último es en general sensible a heladas y se comporta mejor en suelos más neutros (o al menos no muy ácidos). Debido a esto (hipotéticamente), su cultivo debe haberse limitado a algunos suelos apropiados y que además poseyera resguardo a las heladas. Sin duda, los mapuche deben haber adaptado múltiples variedades de maíz a sus condiciones edafoclimáticas (como lo confirman los cronistas), sin embargo, es posible que el trigo presentara riesgos menores (lo cual resulta muy importante en los sistemas tradicionales), a la vez que la tolerancia y el buen comportamiento de muchas variedades en suelos ácidos permitiera el cultivo de alimentos en lugares que con los cultivos tradicionales era imposible.

⁶³ Esta situación permite que la población mapuche se asiente en territorio más planos, lo que incrementa la posibilidad de realizar prácticas agrícolas.

⁶⁴ A este respecto un cronista escribe, “y aunque también alcanzan cantidad de herraduras, no las aplican para sus caballos aunque holgaran saberlos herrar, sino para la labor de sus campos, ingiriéndolas, después de muy bien adelgazadas, en las frentes de las palas de madera con que rompen la tierra de sus labranzas, en cuyo ejercicio les son muy útiles, y así las estimas en mucho”.

⁶⁵ Entre los utensilios de labranza comenzaron a adoptar una especie de carreta sin ruedas que llamaban “larta”, que estaba formada por un triángulo de maderos con un pértigo hacia delante.

simple de madera hecho de una sola pieza, el cual hasta el día de hoy se conoce como arado de palo⁶⁶, el cual frente a la falta de animales, era tirado por dos o tres hombres, aunque con el tiempo, la tracción animal (bueyes) se habría hecho extensiva en algunas zonas.

Avanzado el tiempo, introdujeron el uso de mayores cantidades de metal derivado de las herraduras, y luego, herramientas propiamente tales (hoces, azadones, hachas, etc.) conseguidas como botines de guerra a los españoles (las cuales también servían como armas), o por medio de trueque con diversos comerciantes que comienzan a internarse en la zona.

Las labores agrícolas se realizaban en forma comunitaria, trabajándose una tierra común y repartiéndose los beneficios obtenidos entre todos. Según relata Núñez de Pineda (quien viviera entre los mapuche alrededor de 1650), todos los miembros de la familia participaban en las labores de labranza y cosecha, sin presentarse diferenciación social al respecto. Las extensiones de terreno cultivadas dependían del número de personas que se dedicaran a la actividad, y de la zona geográfica que se tratara (relacionado, como ya se dijo, con la abundancia o escasez de recursos de caza o recolección), teniendo la mujer una participación importante en las actividades agrícolas. Pese a esto, las extensiones de las zonas cultivadas seguían siendo muy pequeñas, y teniendo como objetivo la obtención de alimentos suplementarios para pasar los meses de invierno, ya que en “los bosques templados húmedos de Chile” -según se desprende del estudio de los patrones de floración y fructificación (Riveros y Smith-Ramírez, 1997)- los productos recolectables escasean en los meses de invierno, así como también se dificulta la pesca y la caza.

La autonomía territorial establecida durante el periodo colonial, fortalece el incremento del intercambio fronterizo entre españoles (o criollos) y los mapuche, situación que tiene como base la producción de excedente (Bengoa, 1987; Boccara, 1999; Pinto, 2000)⁶⁷. En este sentido, Guevara (1898) plantea que las condiciones estructurales y geográficas habrían favorecido la generación de éste – excedente-, y las posibilidades de surgimiento del comercio⁶⁸. Según este autor, los grupos del Valle Central y de las cercanías de la Cordillera de Nahuelbuta (Secano Interior), eran los que más habían avanzado en labrar la tierra y criar ganados, y a su vez, habían incorporado medios técnicos con partes de metal, además de hacerse diestros en el manejo de los bueyes. De esta forma, las sementeras adquirirían dimensiones superiores a las necesidades domésticas, y se podía dedicar el sobrante a la venta (trueque) en la población militar o las plazas inmediatas⁶⁹.

De este modo, el intercambio comienza a cobrar importancia no solo a nivel local –fronterizo-, sino regional y extra regional (Pinto, 2000), donde el ganado adquiere un rol fundamental, al que se suma el tráfico de sal –para la elaboración de charqui-, la actividad artesanal –principalmente textil-, y la producción de carne (Bengoa, 1987). Por otro lado, la ganadería mapuche daba vida a la elaboración de

⁶⁶ “Español es el arado de que hace uso para labrar una o dos veces la tierra antes de brotar el grano; no conoce riego artificial” (Domeyko, 1845; 1990:91).

⁶⁷ Al respecto, existe una rica discusión en *Antropología Económica*. En este sentido, destacan las reflexiones efectuadas por Gudeman (1981) referentes a la distribución y el excedente, así como los trabajos de Sahlins (1972). Conviene señalar que hablar de excedente, involucra una reflexión profunda que ponga a prueba las categorías occidentales - que tiende a considerar el excedente como el sobrante de la producción que un grupo consume, y se encadena al comercio monetario -, para visualizar la “función simbólica” o el significado que determinados objetos cumplen en el sistema cultural y económico, y que los define como intercambiables – desde la producción, a la distribución e intercambio -. Estimamos que dicha reflexión no se ha efectuado respecto de la economía mapuche.

⁶⁸ Como ejemplo de esto, podemos leer en un informe presentado por Antonio Varas a la Cámara de Diputados el cual, refiriéndose a los mapuche, dice lo siguiente, “El comercio les ha hecho dedicarse algo más a la crianza de animales y siembra de grano y ha excitado su actividad. Ya trabaja algo más que las necesidades del indio exigen; ya desea proporcionarse las necesidades que el español goza, ya gusta vestirse a los mismos tejidos y se empeña en adquirir con que comprarlos”.

⁶⁹ Podemos sostener la tesis que a partir de esa época se comienza a polarizar el sistema económico mapuche, en el sentido que se organiza simbólicamente una esfera interna de carácter comunitaria y que funciona según normas culturales, y otra hacia fuera, donde opera la comercialización –diferenciada del intercambio recíproco-, situación que salvo algunas variaciones, se mantiene hasta la fecha, siendo corroborada mediante investigaciones realizadas efectuadas por el Centro de Estudios Socioculturales (UCT) en comunidades de la IX región-Maquehue, Rüpükura, Xuf-Xuf.

cebo, carne salada y seca -al sol-, que se exportaban a Perú, y las curtiembres, que se utilizaban para la fabricación de suelas del cuero de vacuno y cordobanes de la piel de las ovejas y cabras.

Para autores como Pinto (2000), las relaciones de intercambio que se establecen durante el siglo XVIII entre mapuche e hispanos-criollos, se habían convertido en complementarias y dependientes, en el marco de una convivencia pacífica. Respecto a la primera característica, pensamos que es bastante relativa y depende de lo que entendamos por complementariedad. Consideramos que durante todo el proceso que se vivió en el marco de la autonomía territorial mapuche, las relaciones fueron en base a relaciones conflictivas manifiestas y latentes, las que estaban bajo el influjo de la dominación capitalista de explotación y apropiación de la propiedad y bienes indígenas, lo que desde ningún punto de vista puede ser calificado de complementario. Al respecto, y fundándonos en una teoría “objetiva” del valor –y traspasando la idea subjetiva, donde cada grupo establece el equivalente en el intercambio-, nos preguntamos si ¿es posible de considerar el cambio de ganado y/o terrenos –truque-, por pañuelos, zarcillos y otras cargas de pacotilla como parte de transacciones económicas complementarias? (según plantea el mismo Domeyko)⁷⁰. Por el contrario, el español hace uso en su propio provecho de esta situación, de la cual se vale para apropiarse de gran parte del territorio contiguo a la llamada frontera y de los productos indígenas, llevándose a cabo una especie de acumulación primitiva que sirve de base para la formación de capital de criollos e hispanos⁷¹.

En este sentido, el mapuche realiza un constante traspaso de excedente⁷², el cual es aprovechado por el comerciante quien propicia una modalidad de intercambio desigual –denominado “conchavo”– donde lo que circulaba era mercaderías –manufacturas-, vestuario, baratijas, azúcar, yerba y alcohol cambiado por ganado. En esta dinámica, se establece la situación de “dependencia” mutua, donde el mapuche necesita productos que se han constituido como una necesidad –culturalmente adaptados y resignificados-, lo que no quiere decir que el traspaso de excedente⁷³ no se produzca.

Esta situación trata de ser regulada a través del parlamento de 1726, intentando concentrar el comercio en mercados constituidos por las plazas fuertes⁷⁴, pero que siempre quedaba a merced de los hispano-criollos, quienes se internaban en el territorio llevando productos del gusto del indígena (Pinto, 2000). La misma autoridad española buscó incentivar el intercambio a través de la apertura de rutas y la

⁷⁰ Domeyko plantea al respecto que “El comercio con los araucanos consiste hasta ahora en el que hacen algunos buhoneros sueltos, que con una carga de pacotilla se llevan traficando por el territorio de los indios de una casa a otra, cambiando con ellos el añil, la chaquirá, los pañuelos e infinidad de otras frioleras por los ponchos, piñones, bueyes y caballos” (1845; 1990:112). “Muy pocas producciones de su industria tienen todavía los indios que puedan ofrecer en cambio por aquellos objetos de pequeño lujo y comodidad con que los tratan de amasar los negociantes. La moneda casi no se conoce todavía entre ellos, y todo el cambalache se hace de un modo tan grosero que la ventaja queda siempre por el más diestro” (1845; 1990:112). “... quitarle las tierras por una nada, una friolera, bajo el pretexto de compras y arriendos. Irlos arrinconando blanda y suavemente, sin asegurarles ventaja alguna proporcionada a las nuevas adquisiciones de los unos y pérdidas de terreno de los otros...” (1845; 1990:113).

⁷¹ Una aclaración interesante es la que efectúan autores como Appadurai (1986), Humprey y Hugh-Jones (1996) y Thomas (1996), al señalar que el intercambio o transacción de objetos entre entidades culturalmente diferentes, involucra el movimiento y transformación de los objetos entre los regímenes de valor establecidos por los actores (Appadurai, 1986), lo que implica que una misma transacción puede ser vista desde diferentes perspectivas “una como truke puro y simple; otra, como una forma enmascarada o sustituta del intercambio monetario” (Humprey y Hugh-Jones, 1996:7).

⁷² Carvalho Goyeneche, señala que la utilidad por concepto de transacción entre hispanos criollo y mapuche, arrojaba oscilaba entre un 200 y 300 por cien (Pinto, 2000)

⁷³ Desde un punto de vista macro económico, el establecimiento de una zona fronteriza no solo representa el reconocimiento de la autonomía relativa del pueblo mapuche –y los costos que significaban para la corona la mantención de la guerra y las continuas hostilidades-, sino también, pudo responder a la planificación del enriquecimiento de la Corona Española y la población no mapuche a través del intercambio desigual, que operaba bajo el traspaso de excedente producido bajo una forma doble, en valor de cambio y de costos de producción, sobre todo en el ganado –que era materia prima para la elaboración de las principales exportaciones- y el textil. El propiciar grandes espacios de zonas donde se reprodujera el ganado, pudo responder a la necesidad de crear –políticamente- una sobre oferta de ganado y otras materias, de forma tal de controlar las bandas de precios, y de efectuar un ahorro en los costos de reproducción de las especies. Como Pinto (2000) señala, el pasturaje y la engorda de ganado en los territorios indígenas precordilleranos descargaba a las haciendas fronterizas de estas tareas.

⁷⁴ Estos esfuerzos se ven más tarde reafirmados a partir de las reformas Borbónicas (1778), que se traducen en el ordenamiento de las relaciones económicas mercantiles entre la metrópolis y las colonias, de forma de crear un mercado local para la importación de productos provenientes de la incipiente industria que se comenzaba a desarrollar en España, en el marco de la reconversión productiva que allí se impulsó.

reglamentación de este, viendo en esta práctica un incentivo para el desarrollo de la región y de la mantención de la paz.

Otro fenómeno de interés en este periodo, guarda relación con la extroversión de los intercambios mapuche, y la movilización de la masa ganadera y la migración poblacional –proceso que cobra relevancia a partir del siglo XVII– hacia la cordillera y pampas (actual Argentina), que obedecía a la búsqueda de pastos y animales para comerciar, situación que paulatinamente deriva en el asentamiento permanente de población mapuche (hacia el siglo XVIII). Esta situación lleva a intensificar el flujo de masa ganadera que circulaba en ambas direcciones, y ampliaba definitivamente la zona de intercambio que anteriormente estaba reducida solo al territorio de la frontera⁷⁵.

Producto de esta ampliación del territorio, múltiples grupos (no mapuches) que habitaban estos territorios, fueron araucanizados, adoptando el mapudungun como idioma, y siendo su religión cambiada por una combinatoria entre antiguas creencias y las provenientes del lado Chileno. A todos los grupos mapuches que vivían al otro lado de la cordillera, se les denominaban genéricamente como puelches (Bengoa, 1987).

Como es lógico pensar, la guerra había asolado las poblaciones más cercanas a la frontera, por lo que muchas familias se fueron retirando de los territorios conflictivos hacia los lugares del interior que ofrecían mayor seguridad. Estas tierras eran más llanas, menos boscosas y con menores recursos para la recolección y la caza, pero abundantes de pastos para el ganado. Es así como la guerra y la actividad ganadera fueron cambiando los lugares de mayor concentración de la población, los llanos de la vertiente oriental de la Cordillera de Nahuelbuta y las planicies de la Cordillera de lo Andes, se poblaron más densamente que en el período anterior. En cambio, áreas tan conflictivas como Arauco fueron poco a poco despoblándose, debido a los peligros que encerraban y por su inadecuación para la crianza de ganado (Bengoa, 1987).

Desde el lado chileno, los mapuche organizaban grandes viajes para el intercambio de ganado, para lo cual enviaban huerquenes, quienes se encargaban de manifestar el motivo de la visita a los logko de las pampas. De esta forma, las alianzas entre grupos mapuche facilitan el intenso tránsito no sólo de ganado, sino también de especies tales como sal, ponchos, brea, y yeso, en cuya transacción también intervenían comerciantes hispano-criollos⁷⁶. Incluso, las relaciones de intercambio se llevan a cabo con poblaciones de más al sur como eran los patagones, de quienes obtenían pieles y plumas de avestruz.

⁷⁵ Se discute todavía la forma que tomó la distribución mapuche en el actual territorio argentino, pero se puede ubicar dentro de un cuadrilátero que tiene al oeste la Cordillera de los Andes; al norte los límites meridionales de las actuales provincias de Mendoza, San Luis y Buenos Aires; al este el mar; al Sur la provincia de Río Negro hasta volver a tocar la Cordillera de los Andes. En su interior dejaba los territorios completos de la provincia de La Pampa, Neuquén y la de parte de Buenos Aires (Leiva, 1985; Bengoa, 1991).

⁷⁶ Como Nolasco del Río (en Pinto 2000), en 1795 se daba cuenta que desde Los Angeles que en el verano de ese año, se organizaron desde el lado chileno 7 caravanas hispanocriollas para ir por Antuco a las Salinas del Neuquén en busca de sal. Llevaban 23 mozos, 112 bestias, 8 cargas de trigo y 10 de vino; volviendo con 87 cargas de sal, 179 caballos y 8 mantas. En ese verano transitaron 25 caravanas Pewenches que movilizaron 364 mozos, 389 bestias, 720 cargas de sal, 742 caballos y 47 mantas; retornando con 641 cargas de trigo y 8 de vino.

Cuadro Nº 3
Flujo de circulación en el espacio fronterizo de la Araucanía y Las Pampas

Desde/Hacia	Araucanía	Pampas	B. Aires	V. Central - Perú
Araucanía		Ponchos, Trigo, Añil, Herramientas, Alcohol.		Ponchos, Ganado, Sal.
Pampas	Ganado, Yeso, Sal, Brea.		Ponchos, Plumas de avestruz.	
B. Aires		Trigo, Añil, Herramientas, Alcohol.		
V. Central - Perú	Trigo, Añil, Herramientas, Armas, Alcohol.			

Elaborado en base figura presentada en Pinto (2000:30).

Concluyendo, la segunda mitad del siglo XVIII al parecer fue fundamental para el desarrollo de la sociedad mapuche. La guerra bajó de ritmo, y creció el comercio entre el territorio mapuche y la sociedad española-criolla del Norte, situación que se extendió hacia otras regiones como Buenos Aires, Paraguay y Montevideo (Pinto, 2000). Además, producto del incremento de los periodos de paz, la población mapuche pudo aumentar en número, con lo cual se pudo disponer de más personas para desarrollar actividades económicas. A su vez, el contacto con la sociedad colonial del norte influyó en los gustos y costumbres mapuche, incorporándose una serie de productos que fueron fundamentales para el incremento de los intercambios locales, regionales y extraregionales.

En definitiva, el sistema económico basado en la recolección de frutos, en la caza y la pesca, y en pequeñas plantaciones de hortalizas, fue reemplazado por una economía fundamentada en la producción de ganado vacuno, ovejuno y caballar, además de ponchos y otras artesanías, las que se intercambiaban por productos hispano-criollos. Por otro lado, el cambio en la base productiva de la sociedad mapuche, produce un cambio en las relaciones sociales de producción, y por ende en la estructura. Es así como se produce el surgimiento de los denominados “grandes logko”. La forma de asentamiento, pasa a ser cada vez más definida, consolidándose más fuertemente la idea de propiedad colectiva del linaje, para lo cual la figura del logko jugaba un rol fundamental en la asignación de los espacios y autorización para la ocupación de terrenos.

A diferencia de lo que pasaba anteriormente, el crecimiento y desarrollo de la ganadería en el siglo XVIII, y sobre todo en el siglo XIX, condujo a una situación de creciente diferenciación social, creándose la categoría de mocetones, individuos provenientes de otros linajes que prestaban servicios a un logko a cambio de trabajo, bienes y protección.

Sin embargo, creemos que no es posible señalar que dicho proceso de diferenciación y estratificación se fundamentara en algo similar a la diferenciación según clases sociales, puesto que mediaban elementos relacionados con el parentesco y con la base socio moral mapuche, en el cual los mocetones no llegaban a ser considerados como peones o asalariados, tal y como en las haciendas hispano-criollas.

Por otro lado, y tal como se puede deducir, en este periodo comienza a realizarse un uso cada vez más intensivo de los recursos naturales —especialmente pastizales-⁷⁷, derivado tanto del aumento de las necesidades y de los requerimientos de producción de excedente, que llevó incluso a la expansión del territorio hacia la Cordillera. Pese a esta intensificación y expansión de la actividad económica, no hay registros que indiquen problemas de degradación de bosque, agua o suelo, a no ser en los alrededores

⁷⁷ El aumento de la presión por los recursos no estaría dado por un aumento de la población, ya que esta había disminuido violentamente desde casi 500.000 personas a la llegada de los españoles a cifras cercanas a las 100.000.

de poblados españoles los cuales rápidamente eran deforestados, abiertos a la agricultura y paulatinamente sus suelos erosionados.

Esto puede llevarnos a pensar que no obstante las transformaciones en algunas de las esferas de la vida mapuche, la cosmovisión (lo cual considera el concepto de mapu, del cual forma parte el hombre, la naturaleza y los seres sobrenaturales) continuaba operando a favor de la preservación de estos recursos, de una forma mejor y más eficientemente que cualquier "legislación ambiental". Incluso, pese a la gran importancia que adquirió la crianza de ganado y que los pastizales pasaron a ser un bien escaso, no se tiene registros o relatos que indiquen que los mapuche despejaron o quemaran zonas considerables de bosques para habilitar pastizales o áreas de cultivo. Por el contrario, documentos de viajeros, militares, sacerdotes, etc., describen el territorio como en su estado original, dominado por grandes selvas y de una apariencia salvaje (o sea, sus recursos sin intervención de la mano del hombre).

Pese a lo anterior, no se puede dejar de mencionar el que la introducción de nuevas especies (tanto animales como vegetales) sin duda ocasionó pérdidas en cuanto a biodiversidad. Esto se dio por el reemplazo de las especies tradicionales por las introducidas, produciendo en algunos casos la desaparición de las primeras (quínoa, cereales autóctonos, hueque o chilihueque) y en otros una notable reducción y pérdida de las variedades o ecotipos utilizados (maíz, papas, etc.). Así también, la expansión de la actividad ganadera debió producir ciertas alteraciones en los patrones de regeneración del bosque y de las especies asociadas a este, ya sea por daños directos producidos a especies vegetales, competencia con otros herbívoros, etc.

En definitiva, Bengoa (1987) resume las características de la sociedad mapuche al comenzar el siglo XIX de la siguiente forma: El pueblo mapuche era una sociedad independiente en guerra y paces inestables con la sociedad española, y controlaba uno de los territorios más grandes que ha poseído grupo étnico alguno en América Latina.

Era una sociedad ganadera, esto es, la ganadería era la principal actividad económico mercantil, constituyéndose en una sociedad con orientación mercantil.

La introducción a gran escala de la actividad ganadera mercantil, provocó presiones en la estructura social y política, lo que desencadena en un proceso de fortalecimiento de ciertos niveles jerárquicos al interior de la estructura social mapuche.

Surge el "cona" como caporal de los ganados (cuidador, vaquero), y a la vez guerrero para defenderlo y "maloquear" a los vecinos. Comenzó a producirse una alta concentración de los ganados y koha, luchándose por el control de los pastos (territorios amplios de talaje). Como consecuencia de lo anterior, se fortaleció la alianza entre logko, provocándose verdaderas formas germinales de centralismo político. Como ejemplo de esto podemos notar la alianza entre los wenteche, pewenches y pampas, que dominaban las $\frac{3}{4}$ partes del territorio.

2.3. Período de conformación del Estado chileno y radicación mapuche. Desarrollo de una economía mapuche agrícola y pecuaria

Lograda la independencia de Chile, el proyecto de construcción de un Estado-Nación unitario comenzó a verse interrumpido, a raíz de la existencia del territorio autónomo⁷⁸, que además de dividir el espacio, otorgaba concesiones políticas-jurídicas y económicas al mapuche, lo que desde la óptica nacional, impedía el ejercicio de la soberanía y la aplicación efectiva de las normativas establecidas a través de la constitución, así como se constituía en un foco de latentes conflictos interétnicos, y del

⁷⁸ Al producirse la independencia del país, los territorios al sur del Bío - Bío hasta Chacao eran territorio mapuche, con excepción de la actual Provincia de Valdivia (desde Mariquina, por el Norte; a Corral, por el Oeste). Más al Sur, quedaban los emplazamientos de La Unión, Osorno, casi siempre deshabitados; y en el extremo sur occidental de la actual Provincia de Llanquihue, los pueblos de Maullín y Quenuir en realidad, dependientes de Ancud (Bulnes, 1985).

resurgimiento de las ideas y movimientos ligados a las fuerzas realistas⁷⁹, a las cuales algunos grupos mapuche habían prestado apoyo para hacer frente al proceso independentista (Guevara, 1909; Bengoa, 1987; Pinto, 2000; Vidal, 2000). En efecto, posterior a la derrota en la zona central, el ejército realista se replegó en las ciudades del sur, tomando con ayuda de los mapuche las ciudades de Concepción y Chillán (1820), de quienes mantenían un lealtad que se originaba en el respeto a los antiguos tratados convenidos en los parlamentos.

Hacia 1825, se lleva a cabo un parlamento en la localidad de Tapihue, donde mapuche efectuaban el reconocimiento del nuevo sistema de gobierno, el cual a su vez reconocía a los mapuche como poseedores de los mismos derechos que a los demás chilenos. Dicha medida, posibilita mantenimiento del status tradicional del territorio mapuche, y por tanto, la no intervención del ejército chileno.

Terminado el proceso de independencia, los mapuche tuvieron un período de 40 años (1827-1867) de relaciones pacíficas con el Estado chileno, debido a que estos vertieron su preocupación en la consolidación en otras zonas del país, dejando pendiente la “cuestión indígena”.

La dinámica económica mantenía las características anteriores, donde el proceso de infiltración pacífica de chilenos a ultra Bío-Bío se volvía cada vez más frecuente, siendo el principal incentivo la adquisición de tierras indígenas bajo la modalidad de arriendos terrenos, del inquilinaje y la mediería con mapuche, y de la extensión de tierras para el desarrollo ganadero –sin olvidar el carbón en la baja frontera- (Ravest, 1997), situación que llevaba consigo la extensión de la forma de producción agrícola chilena, que se hizo más frecuente entre los mapuche más próximos a la frontera.

Según antecedentes entregados por Guevara (1902), la explotación agrícola practicada por los chilenos infiltrados había producido fructíferos beneficio que otorgaban dinamismo a las relaciones económicas fronterizas⁸⁰.

Este proceso de pérdida de territorio se ve salvaguardado por la inspiración política liberal de las disposiciones legales (D. 1/1813; L. 10/1823, D. 28/1830), que buscaban como objetivo máximo, la integración del mapuche bajo de un sistema de homogenización cultural que igualaba la condición de estos en el plano del derecho, y desconocía la particularidad de esta sociedad. Es así como los objetivos de dichas disposiciones legales, buscaban fundamentalmente establecer la calidad de ciudadanos plenos de los indígenas –iguales en deberes y derechos; y su igualdad y capacidad jurídica-, así como fomentar el establecimiento de villas y pueblos de “indios”⁸¹, eximir de tributo al indígena⁸² y reglamentar la venta de tierras.⁸³

Motivado por esto, entre 1830 y 1833 se produce una penetración relativamente exitosa de colonizadores chilenos en dirección al río Malleco y a las inmediaciones de Lebu, produciéndose el asentamiento de cerca de 28.000 chilenos (1858), considerando que la población indígena no sobrepasaba las 4.400 almas (Guevara, 1902). Esta situación se funda en el hecho de que el mapuche

⁷⁹ En este periodo operaba un sistema de guerrillas sostenidos por los realistas llamados montoneras, que constaban con el apoyo de algunas huestes indígenas.

⁸⁰ Por ejemplo, hacia 1855 se habían extraído para el Depto. de Laja, 60.000 qq. de harina, 1.000 qq. de lana, 400 fanegas de frijoles, 8.000 de trigo y 10.000 arrobas de vino. Por Nacimiento se “exportaron” 25.000 fanegas de trigo, 1.000 de papas, 8.000 qq. de lana y 2.000 arrobas de vino (Ravest, 1997).

⁸¹ Esto fue “para su progreso, educación y civilización, resguardando la relación con la tierra”. (Decreto, art.4.), donde “Cada indio tendrá una propiedad rural, de ser posible unida a su casa o en sus inmediaciones, de la que dispondrá con absoluto y libre dominio” (art.5). “Por primera vez de su traslado, se dará a cada familia una yunta de bueyes, con su arado, los instrumentos de labranza más comunes, semillas para siembras del primer año y un telar para tejidos ordinarios”.

⁸² “Declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado,... quedan libres de la contribución de tributos y se suprime el empleo de Protector General de Indios, por innecesario...”.

⁸³ Arts. 1 a 4, el art. 3 y 4 indicaban: “Que lo actual poseído por ley por los indígenas se les declare en perpetua y segura propiedad; Las tierras sobrantes se subastarán públicamente, en lotes de una hasta diez cuerdas, para dividir la propiedad y proporcionar a muchos el que puedan ser propietarios”. De esta Ley emanan los que se han llamado Títulos de Comisario, que fundamentalmente se entregaron a mapuche wijiches, y que fueron modificados o se derogaron, en su mayoría, con la Ley de Propiedad Austral. (LEY del 10 de junio de 1823).

carecía de la idea de propiedad individual sobre la tierra y sus implicancias jurídicas, la que era adquirida por chilenos mediante la firma de algún documento -generalmente un contrato de compraventa o dación en pago-, acto mediado por elementos que estaban lejos de cubrir el valor real de la tierra⁸⁴. Por su parte, los chilenos intentaban hacer uso de los contratos, y validarlos legalmente respecto a la propiedad de los terrenos frente al fisco, el cual era propietario de los inmuebles sin dueño conforme el código civil, muchas veces mediante situación dolosa respecto a los deslindes y/o tamaño de los predios, dejando de manifiesto el procedimiento de mala fe en los negocios por parte de los chilenos (Ravest, 1997).

Las situaciones de irregularidad que tenían lugar en el territorio fronterizo, dejaban de manifiesto que las disposiciones legales tuvieron efectos negativos para los mapuche, que incluyeron la pérdidas de su tierra y territorio, ante la adquisición de tierras indígenas producidas por la penetración y colonización de la Frontera y Araucanía. Ello porque el derecho positivo no discriminatorio, igualó jurídicamente a la población indígena, incluso para celebrar todo tipo de contratos. Al imponer las formas de juridicidad y derecho chilenos, desconocidos y ajenos cultural y socialmente a los mapuche⁸⁵, se estableció la desprotección de ellos frente a las diversas acciones de apropiación de tierras indígenas, por parte de colonos, agricultores, funcionarios públicos, comerciantes, etc.

Más aún, el derecho mapuche no concebía la propiedad privada de la tierra, y sostenía conceptos diferentes de los derechos de propiedad, de las normas que regulaban los intercambios de bienes y servicios entre personas y grupos, los deberes y derechos individuales y colectivos, y las formas de herencia, sucesión, adquisición y traspaso de bienes.

Así, queda de manifiesto que para la época la sociedad nacional, no admitía la existencia de una cultura indígena operativa, y de una juridicidad o derecho indígena propios (rasgo que se ha mantenido como uno de los componentes de nuestro etnocentrismo). Las consecuencias de dicha "igualdad jurídica" facilitaron que se adquiriera en forma ilícita y fraudulenta tal cantidad de tierras mapuche, que el Estado justificará una etapa posterior de disposiciones legales como "Protectoras de Indígenas".

En adición a las motivaciones ya mencionadas, la infiltración en la Araucanía también recibió incentivos derivados de la dinámica económica internacional, cuestión fundamental en la preocupación del gobierno debido a la necesidad de impulsar el despegue económico de Chile⁸⁶, donde el trigo jugaba un rol fundamental en dicha empresa, sobre todo, a raíz de la apertura de mercados en California y Australia, así como de cambios en la demanda local tras la apertura del mineral de Chañarillo (Bengoa, 1987) y de la próspera actividad minera del desierto nortino y las florecientes ciudades de Santiago y Valparaíso (Cariola y Sunkel, 1991).

Es así como la agricultura se vuelve una actividad rentable –el precio del trigo sufre un alza mayor al 200% entre 1840 y 1855-, situación que se mantiene a pesar que California y Australia comienzan a generar autoabastecimiento. Por otro lado, la revolución tecnológica posibilita la aparición de la navegación a vapor, lo que posibilita las exportaciones a Europa occidental e Inglaterra (Sepúlveda, 1959) y otros puntos, posibilitando el aumento en las exportaciones de trigo, ya que fuera de Oregon, Chile era el único productor importante de trigo en la costa occidental del Pacífico (Bauer, 1970)⁸⁷.

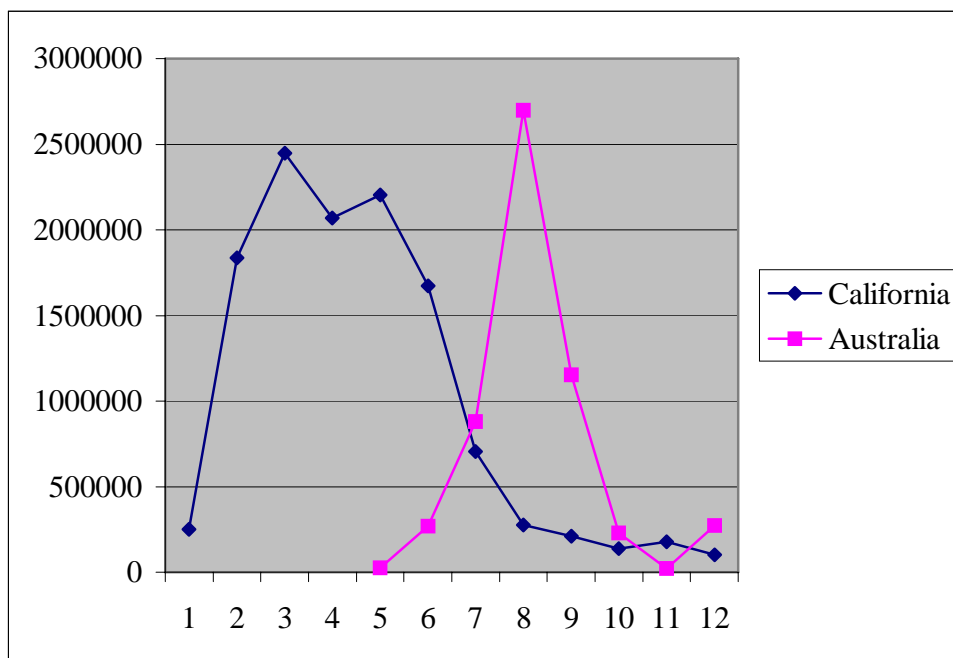
⁸⁴ Con la apertura de mercados internacionales, el precio de la tierra experimenta una fuerte alza. En el valle de Maipo, el precio de la ha. Aumento de 8 pesos en 1820 a 100 pesos en 1840 y a más de 300 pesos en 1860, situación que ejerce la presión de expansión hacia territorios de la frontera, donde las posibilidades de obtener terrenos a bajo precio mediante el engaño al indígena, aportaban amplios beneficios (Bengoa, 1987).

⁸⁵ Evidentemente era absurdo aplicar tal tipo de derecho a una realidad que no le correspondía, y a una población que casi no hablaba el español, era analfabeta en dicha lengua, no tenía conocimiento de lo jurídico o legislativo nacional, y, por sobre todo, poseía una cultura totalmente distinta a la nacional y occidental, que definía en forma absolutamente diferente la tierra - y la posesión y usufructo de ella -.

⁸⁶ Con la revolución independentista, la exportación de granos, charqui, cueros, sebo, vino y otros productos se vio perjudicada con el cierre del mercado peruano y así como se alteró el sostenido con España y Europa.

⁸⁷ Situación de alza en las exportaciones tiene su origen en otro factor, la existencia de los puertos de Concepción y Valparaíso, que eran los primeros buenos puertos después de la difícil travesía del Cabo de Hornos.

Gráfico N° 1:
Exportaciones a California y Australia entre 1849-1859 (\$ Chile)



Fuente: Miquel, M (1861): "La estadística. Comprobando las causas de la crisis comercial". En el ferrocarril, Santiago. Elaboración propia en base a datos entregados por Pinto (2000)

Las exportaciones de trigo durante toda la década de 1860 alcanzaron cifras alrededor de los mil quinientos millones de quintales anuales, llegando a 6,2 millones en 1874 (Bauer, 1934). De esta forma, la ampliación del cultivo de trigo y de los terrenos utilizados para este fin, crecían impresionantemente en todo Chile -por ejemplo, en la zona central de Chile se habla de una cerealización de la agricultura-, y según datos aproximados (Bauer, 1970), entre 1850 y 1875 el cultivo de cereales se cuadruplicó para satisfacer la demanda externa, es decir, de unas 120.000 a unas 450.000 hectáreas. Cabe mencionar que la gran producción triguera chilena no se produce mediante la tecnificación o cambio de métodos del cultivo, sino, tras el aumento notable las extensiones de suelo dedicados a este. Así, zonas que tradicionalmente se dedicaban a la crianza de ganados -pasturas-, fueron aradas y sembradas de trigo, obteniéndose en estos terrenos buenos rendimientos, para decaer paulatinamente (Correa, 1938).

Podemos plantear que el factor económico constituye uno de los fundamentos más importante en el desencadenamiento de la ocupación de la Araucanía, y guarda relación con medidas de ajuste -ligados a la producción primaria- para hacer frente a la crisis económica que se atravesaba.

Estos requerimientos de más tierras para dedicarlas al cultivo del trigo, y la existencia de terrenos vírgenes de la Araucanía, fue uno de los factores que presionó para que se comenzara su ocupación.

Las obras camineras, el ferrocarril, el comercio y todos los adelantos, llegarían una vez que estuviera consolidada la ocupación. Hacia el año 1859 los conflictos provocados por los nuevos colonos, entre otros factores importantes, llevaron a un alzamiento en el cual los mapuche destruyeron varias ciudades al sur del Bío-Bío (Bengoa, 1991). Este alzamiento constituyó un argumento poderoso para los partidarios de aumentar el contingente militar y avanzar en la ocupación de la Araucanía.

En el año 1860 diversas señales en la Araucanía chilena indicaron que el proceso de ocupación definitiva estaba por comenzar. Cornelio Saavedra, influenciado por el modelo de colonización norteamericano, planificó un nuevo modelo de colonización y ocupación del territorio, íntimamente ligado a un proceso de pacificación, consistente en adelantar líneas fortificadas e ir ocupando por la fuerza de las armas el territorio, con una política territorial consistente en hacer del Estado el propietario de todas las tierras y que éste las repartiera en forma ordenada entre familias de colonos, lo cual aumentaría la capacidad productiva de las tierras y traería el progreso (Bengoa, 1991). Siguiendo este plan, el 4 de febrero de 1866, todos los terrenos al sur del Bío-Bío por ley fueron declarados como fiscales. Así también esta ley estableció la privatización de estos terrenos mediante la entrega de títulos gratuitos a particulares por parte del estado o mediante la venta en subasta pública de lotes que no excedan más de 500 hectáreas. En relación a los terrenos mapuches, se establecen las reducciones de indígenas, lo cual en la práctica consiste en la reducción de los terrenos indígenas a las superficies que cultivan o que tengan trabajos (por ejemplo mantención de animales), exigiéndose que esta posesión sea efectiva y continuada por un año al menos, así una vez medida les sería entregada por Merced del Estado terrenos a cada indígena o reducción si corresponde (terrenos comunitarios). Como se puede ver, ya desde aquí queda establecida la diferenciación entre dos tipos de terrenos; indígenas y no indígenas.

Aproximadamente en 1869, el Estado Chileno decidió iniciar la ocupación militar de la Araucanía, construyéndose (parcialmente) entre este año y 1871 dos líneas de fuertes, una a lo largo del río Malleco y otra en el Toltén, que tenía como objetivo circunscribir el territorio mapuche independiente entre estos ríos, y desde aquí dominar completamente el territorio de la Araucanía. Desde 1869 se desarrolla una guerra de exterminio y pillaje contra los mapuches, la cual concluye en 1871, cumpliéndose con ella una etapa de avance y también una etapa de resistencia. Las líneas de frontera fueron avanzadas, pero diversos hechos que afectan al gobierno de Chile retrasan el plan de ocupación de la Araucanía (Bengoa, 1991). Durante 10 años (1871-1881) las cosas quedaron así: se colonizó el territorio ocupado hasta el río Malleco por la parte central y se ocupó totalmente la actual Provincia de Arauco, se fundaron pueblos y en un plan intermedio realizado en el 78 se construyó una línea de fuertes en el borde del río Traiguén (saliendo de Lumaco), que se metió como cuña en el territorio mapuche (especialmente navche), además se construyó el ferrocarril y líneas de telégrafos.

Opazo (1910) señala que la ocupación del Malleco (producida luego de la "Guerra del Malleco") "entrego al gobierno unas 350.000 cuerdas de terreno (aprox. 465.000 hectáreas) las que fueron limpiadas o despejadas a fuego y siendo terrenos delgados, pronto se agotan con los cultivos de trigo y era menester ir a otra parte a repetir las siembras abandonando el primer terreno al estado de agotamiento completo". El avance por el río Traiguén (con la construcción de la respectiva línea de fuertes) (agrega el mismo Opazo) "entrego al gobierno unas 250 mil cuerdas de terrenos aptas para la agricultura (332.000 hectáreas) de terrenos de las mejores calidades y que nada tienen que envidiarles a nuestros mejores suelos del Valle Central". Sin embargo, estos últimos terrenos, debido a la fuerte actividad especulativa que se generó, estuvieron al principio improductivos y sin contribuir mayormente a la producción triguera nacional (Guevara, 1898; Bengoa, 1991).

Tras el triunfo de Chile en la Guerra del Pacífico (que mantuvo contra Perú y Bolivia) y la consiguiente expansión territorial hacia el Norte (1979), El Estado Chileno se encontraba más fuerte que nunca y el ejército había sufrido un proceso de profesionalización y entrenamiento convirtiéndose en una de las fuerzas ofensivas más poderosas de la época. Era, por tanto, evidente para todos los sectores chilenos la necesidad de ocupar todo el territorio y completar la "obra de construcción nacional" (Vidal, 2000). Terminada la Guerra del Pacífico, existían además todos los medios materiales para hacerlo: un ejército numeroso, que venía de una campaña victoriosa y que, además, no podía ser licenciado masivamente, ya que provocaría trastornos sociales impredecibles (Bengoa, 1991). Es así como gran parte de las tropas fueron enviadas al sur para culminar lo que se conoció como "Campaña de Pacificación de la Araucanía". En 1880 se inician las ofensivas y batallas, se terminó de construir la línea de fuertes del Toltén y se comienza a construir una línea de fuertes en el río Cautín, en el centro del territorio mapuche. Estos hechos sumado a la fundación de ciudades como Temuco y la llegada de grupos pampas (ya completamente derrotados) desde Argentina (entre otros factores) produjo un alzamiento general de casi

todos los grupos mapuche en 1881 (incluidos los navche), en la cual, enfrentado a con lanzas y boleadoras a un ejército moderno, los mapuches fueron completamente derrotados. A partir de esta derrota militar de 1881 y la ocupación de Villarrica en 1883, cambió la sociedad mapuche internamente, como también su relación con el Estado y la sociedad chilena. En este período se produjo la derrota militar definitiva de los mapuche, readecuándose la anterior ley de radicación, dictándose la ley de erradicación de enero de 1883.

En esta ley el Estado Chileno declara que todo el territorio entre el Bío-Bío y el Toltén es propiedad estatal y decide rematar, subastar o entregar esas tierras a colonos nacionales, extranjeros y miembros del ejército.

Al respecto el cacique Mañil señala al presidente Montt que "...aprovechamos de que estaban en es guerra para echar a todos lo cristianos que tenían robadas todas nuestras tieras de esta banda del Bio Bio sin matar a nadie pues ocho años a que nosotros estábamos que mandaria a nuestro amigo General Cruz i que nos entregarían nuestros terrenos i de este modo cada día se internaban mas lo cristianos... entonces les mande orden a todos los que nos tenían usurpados nuestras tieras que se fueran..."

Tras la ocupación completa de la Araucanía y reducción de los mapuche (para liberar terrenos), siguiendo los planes de colonización organizada del territorio, que pretendía hacer de estas tierras la California del sur, las tierras fueron divididas y entregadas a colonos especialmente traídos de Europa (Alemania, Francia, Suiza e Italia principalmente), lo cuales, llegando desde 1882 a 1901 (contando solo los traídos por la agencia instalada en Francia) sumaron un total de 36.301 en toda la Región y 10.312 solo en la Provincia de Malleco, ubicándose estos en números considerables en el "Secano Interior" de la IX Región (sin embargo en mucha mayor proporción en Traiguén y considerablemente más baja en Lumaco). La ley del 4 de agosto de 1874 (Contraloría General de la República, 1929) legislaba lo siguiente sobre la radicación de colonos extranjeros:

- Artículo 1º. Los inmigrantes libres que soliciten concesión de terrenos para establecerse como colonos, serán radicados en los terrenos fiscales situados al Sur del Bío-Bío.
- Artículo 2º. Los interesados elevaran al Ministro de Colonización una solicitud acompañada de los documentos justificativos de su nacionalidad y de su estado civil de casado y de certificados que acredite su buena conducta y competencia en los trabajos agrícolas.
- Artículo 5º. Al colono se concede:
Una hijuela de 40 hectáreas para cada padre de familia y de 20 hectáreas más por cada hijo varón mayor de 12 años.
Pasaje gratuito para él, su familia y equipajes desde el puerto de embarque hasta la colonia.
- Artículo 6º. Al colono se obliga:
A establecerse con su familia en la hijuela y a trabajarla personalmente durante 5 años. Durante este tiempo no podrá ausentarse de la colonia sin permiso del director de ella o quien haga sus veces. Este permiso no podrá exceder de 4 meses al año.
A cerrar completamente el predio en el plazo de tres años.
A no enajenar el terreno, etc.
A invertir en el mismo plazo de 3 años a lo menos la cantidad de quinientos pesos en mejoras y edificios

La colonización de extranjeros se desarrolló bajo los principios de esta ley, agregándose posteriormente un decreto por el cual se aportaba a los colonos una vaca parida, un caballo y algunas herramientas.

Como ya se mencionó, la colonización también se amplió a los chilenos. La cuestión de los colonos nacionales fue debatida por largos años en el país. Fuertes presiones por ampliar la colonización del sur

a chilenos pobres se encontraron frente al modelo general que no contemplaba este tipo de ocupación. El ejército, sin embargo, veía la necesidad de premiar a sus oficiales primero, y luego a los soldados que participaron en las diversas campañas. Después de la guerra civil del 91 se dictaron leyes que favorecían la colonización por parte de oficiales y sargentos dados de baja. La ley N° 180 del 19 de enero de 1894 decía en sus párrafos más significativos:

“Se autoriza al Presidente de la República para conceder hijuelas de terrenos fiscales a los jefes que tuvieran que retirarse, siempre que se hubiere encontrado en alguna acción de guerra”.

“Las hijuelas destinadas a los sargentos serán de 150 hectáreas cada una y las correspondientes a cada teniente coronel, de 220 hectáreas.”

“Como Capital para iniciar los trabajos de cultivo y explotación de las hijuelas, se dará a cada jefe una gratificación equivalente a seis meses de sueldo....”

En 1898 se amplió la colonización a todos los chilenos mediante la ley N° 994 del 13 de enero de 1898, que reglamentaba la colonización nacional . A través de este procedimiento tuvieron prioridad los soldados licenciados del ejército de la Araucanía.

Se autoriza al Presidente de la República para que pueda conceder en las provincias de Cautín, Malleco, Valdivia, Llanquihue y Chiloé, hijuelas de terrenos fiscales hasta de 50 hectáreas por cada padre de familia y 20 por cada hijo legítimo mayor de 12 años. A los Chilenos que tenga las siguientes condiciones:

- 1º Saber leer y escribir.
- 2º No haber sido condenado por crimen o simple delito.
- 3º Ser padre de familia.

Las tierras que no eran entregadas a colonos extranjeros o nacionales eran sacadas a remate al mejor postor. A estos remates también podían postular los colonos y es por ello que vemos a los inmigrantes extranjeros que, mediante la posesión de algunos ahorros, comienzan con hijuelas bastante más grandes que el promedio.

En la práctica, luego de hacer planos del terreno, los ingenieros fueron radicando a los indígenas en retazos de sus antiguas propiedades, de acuerdo a criterios del más diverso tipo. Una vez desocupadas las tierras se dimensionaban "fajas" de colonización destinadas a los "colonos nacionales", o pequeños propietarios campesinos. Estas fajas de pequeñas hijuelas eran entregadas gratuitamente, de acuerdo a las leyes que anteriormente se han detallado. En algunos casos estas fajas, de tamaño mayor, fueron destinadas a la colonización extranjera. Por lo general estas fajas de hijuelas se ubicaban en terrenos relativamente marginales, precordilleranos, de lomajes, etc. Las hijuelas tenían entre 40 y 60 hectáreas de superficie y sus límites eran fijados en un plano, sin preocuparse mayormente de las dificultades y accidentes de terrenos. Hubo cierta preocupación geopolítica o militar, al establecer estas zonas de colonización nacional en los alrededores de las comunidades indígenas consideradas más peligrosas, combativas, etc.

Propiedades mayores salían a remate en subasta pública, las cuales se subastaban en lotes o hijuelas de 100, 200 y 400 hectáreas, existiendo prohibición de que una misma persona adquiriese más de 2.000 hectáreas.

El espíritu de las legislaciones de la época era ampliar todo lo posible la propiedad de la tierra, entregando a los nuevos propietarios retazos que no excedieran las 400 hectáreas. Se pensaba que de esta manera se lograría poblar, "civilizar" estas regiones, que estaba en manos de la "barbarie". A pesar de las "buenas" intenciones del legislador, lo ocurrido en la zona de la Araucanía produjo resultados

diferentes. Por una parte, sucedió que en los remates actuaban "palos blancos", que subastaban los retazos a nombre de otra persona. Es así que las prohibiciones en torno a la concentración de tierras quedaron en tierra muerta, y numerosos casos hay en que un mismo propietario se hacía cargo de extensiones de varios miles de hectáreas. Una segunda forma de constitución de latifundio en esta zona se produjo por la sucesiva compra de predios rematados por personas que no tenían la intención de tomar posesión de ellos, sino que simplemente asistían a los remates como una forma de especulación financiera. Finalmente también aportó a la constitución de grandes propiedades el hecho de que en su gran mayoría los colonos extranjeros no eran agricultores sino que principalmente artesanos y de otras profesiones, y gran parte de ellos, luego de un tiempo, vendía sus tierras y se dedicaban a otras actividades, principalmente en las ciudades (Bengoa, 1999).

En definitiva, se impuso, como ya se ha visto, la realidad del latifundio de la zona central, de la gran propiedad agrícola, sobre las aspiraciones de muchos prohombres ilustrados de la época, que anhelaban construir una parte de la agricultura chilena fuera del modelo hacendal.

La ilusión de una California del sur, con una pujante agricultura de tipo familiar (farmers) que impulsara el desarrollo agrícola regional, rápidamente se desvanecería gracias a que (pese a las leyes) pronto lo que dominaría este territorio no sería la agricultura de tipo familiar sino que más bien la gran propiedad (de características similares a la hacienda de la zona central del país), que surge aprovechando imperfecciones de la ley, así como también debido a que muchos colonos (al no ser agricultores) abandonan rápidamente la tierra y la venden (Bengoa, 1999). Así también, las usurpaciones de terreno a los mapuche constituyeron un factor de relevancia (Aylwin, 2001).

La ocupación de la Araucanía en general, y la del Secano Interior en particular, se realizó con importante uso del recurso forestal, el que se utilizó para construir infraestructura de comunicaciones, viviendas, durmientes de ferrocarril, entre otros. No existen antecedentes estadísticos que permitan conocer la superficie que ocupaba el bosque nativo de la Araucanía previo a la ocupación, pero en 1910 Roberto Opazo, Agrónomo Regional de Zona, señalaba que "la superficie total del territorio que constituye el antiguo Arauco (actual Arauco, Malleco y Cautín, dividida en 1887) es de más de cuatro millones de hectáreas, en su mayor parte cubierta de bosques...". El mismo autor estimaba que eran maderables por lo menos dos millones, y que con la capacidad instalada en la época (650 bancos aserraderos con capacidad para aserrar 150.000 pulgadas al año) el bosque duraría 138 años. Sin embargo a esta apreciación, los bosques no se terminaron entonces por la actividad forestal destinada a la explotación de madera, sino por el fuego, considerado alternativa rápida para establecer cultivos, especialmente en terrenos distantes más de 30 Km. de la línea férrea, distancia que (según Opazo) determinaba la factibilidad económica de la explotación forestal.

Es así como los colonos deforestaron alrededor de 300.000 hectáreas para dedicarlas principalmente al cultivo del trigo (Donoso y Lara, 1997). Este proceso de roce a fuego y eliminación de los bosques de la depresión intermedia y sectores bajos de la Cordillera de la Costa y de los Andes, se aceleró fuertemente con la llegada de los colonos Alemanes (y de otras nacionalidades europeas). A principios del siglo XX, la superficie deforestada había aumentado a 580.000 hectáreas. Este período de colonización es uno de los procesos de deforestación más masiva y rápida registrados en Latinoamérica antes de la década de 1980 (Veblen, 1983). Pese a que ya en el año 1872 la conservación de los bosques nativos y sus suelos eran percibidos como un problema importante, dictándose en ese mismo año el Reglamento General de Corta⁸⁸,. Sin embargo, a pesar de este reglamento y de otras prohibiciones y regulaciones posteriores (cuadro 2.2), la destrucción de los bosques continuó, aún hasta nuestros días (Donoso y Lara, 1997).

⁸⁸ Este puede considerarse la primera ley de bosques de Chile. introduce restricciones a las explotaciones de los bosques nativos en zonas determinadas (como a un radio de 400 metros de los manantiales que nazcan en los cerros, 200 metros de otros manantiales, sobre la media de las faldas de los cerros), y contiene aspectos como conservación y fomento de los bosques

Cuadro Nº 5
Principales leyes relativas a la conservación y protección del bosque nativo que han sido dictadas históricamente en Chile

Legislación	fecha
Código Civil (Art. 783)	1871 y 1872
Leyes de Reglamento General de Corta	1883
Decreto Ley 656	1925
DFL 256	1931
Ley de Bosque Decreto Supremo 4.363	1931
Convención de Washington de 1940	1967

Modificado a partir de Donoso y Lara, 1997. Pág. 339.

Es así como esta primera legislación prohibía el uso del roce con fuego en todo el territorio Chileno, a excepción de al sur del Bío-Bío donde se continuaba considerando como la mejor alternativa para despejar suelo agrícola. Según menciona Opazo, el uso indiscriminado que se hacía del fuego era tal que se utilizaba “sin nunca saber cuanta montaña se iba a quemar”. A este respecto Don Tomás Guevara (1898) comenta que la intensidad de los roces era tal en algunas zonas, las superficies quemadas eran tan grandes y por períodos tan largos que aumentaban considerablemente la temperatura del ambiente de ciudades cercanas (como Angól y Traiguén).

En 1887, con el avance del ferrocarril hasta Traiguén, esta ciudad adquirió un gran dinamismo comercial debido a la actividad cerealera en “ricos terrenos”. Los roces fueron más frecuentes en los terrenos distantes a las líneas férreas, donde el costo de traslado y tala del bosque para madera era igual al costo de habilitación del suelo para realizar siembras de trigo. La actividad agrícola se centró en lo que Opazo llamó la zona de lomas (Secano Interior), situada al occidente, al pié de la cordillera de Nahuelbuta, “desparramándose por el valle y que se limita por una línea que saliendo de Chihuahue va a Adencul, Traiguén, Chufquén, Galvarino y Nueva Imperial”. La zona de lomas corresponde hoy a parte de las comunas de Ercilla, Traiguén, Victoria, Galvarino y Nueva Imperial. En esta zona (según el mismo Opazo) estaban los suelos más ricos de La Frontera, según su descripción estos terrenos eran de color negro y de capa vegetal muy gruesa y de consistencia arcillo-arenoso. Descripción que concuerda con los espectaculares rendimientos obtenidos en la época (36 qq/ha, según IGM, 1982) y con el auge económico que vivieron esas comunas durante las primeras décadas de este siglo.

En las propiedades del Valle Central de Chile la actividad cerealera fue disminuyendo debido a la existencia de cultivos de mayor rentabilidad (Villalobos et. al, 1982; Peralta, Bragg y Celis, 1992), este vacío en la oferta de granos fue llenado por el espacio ocupado en la Araucanía, el que tuvo que soportar el impacto de una agricultura monocultora (tanto espacial como temporalmente) debido a la demanda específica de cereales que determinaba el mercado nacional a la Región (Peralta, Bragg y Celis, 1992). En adición a esto, desde la década de 1880, la gran exportación triguera, que hasta 1893 fluctuaba entre 1,5 y 1,8 millones de quintales anuales (según Bauer, 1934), descansaba también en la Araucanía (Villalobos et. al, 1982). Debido a estas razones, los terrenos boscosos y vírgenes de la Araucanía en menos de tres décadas se transformarían en el que fuera el granero de Chile.

La forma de producción que se utilizó en aquellos primeros años en La Frontera no difirió al que se utilizaba en la zona central del país, especialmente a la del Valle Central. Esto se refería a instrumentos muy básicos que (según Gay) diferían muy poco de los utilizados en la época colonial, utilizando barbechos largos y sin aplicación de abonos de ningún tipo. Este patrón agrícola importado a la Araucanía, y especialmente en el Secano Interior, influyó en el rápido agotamiento de suelos.

Cabe destacar que, en contraste a los bosques andinos, los bosques desarrollados en suelos rojo arcillosos, que se extienden desde los pies de la Cordillera de Nahuelbuta hacia el Valle Central, poseen un substrato mucho más antiguo y con escaso o nulo aporte de nutrientes por las vías geológica y atmosférica), (Armesto et. al, 1997; Hedin et. al., 1995). Estos suelos poseerían en si mismos un bajo

nivel de acumulación y captación de nutrientes, siendo estos nutrientes recirculados y retenidos fuertemente en el ecosistema forestal (suelo y vegetación) a través de mecanismos biológicos eficientes, aún no bien comprendidos. Debido a esto, los procesos biológicos de retención, absorción y reciclaje de nutrientes adquieren una importancia crucial para la sustentabilidad del ecosistema (Pérez, 1997). De acuerdo a este análisis, los bosques costeros (de la cordillera de la costa y sus cercanías) tendrían un carácter de gran fragilidad frente a la extracción masiva de biomasa o a las pérdidas de suelo orgánico, ya que drenarían gran parte del "capital" de nutrientes del ecosistema. En este sentido, los procesos más destructivos de estos ecosistemas costeros resultan ser el uso de talas razas o roces, que además de eliminar la biomasa, provocaría grandes pérdidas de suelo orgánico y disrupción de los mecanismos biológicos de retención de nutrientes, los cuales están asociados generalmente a las poblaciones de microorganismos del suelo (Vitousek y Matson, 1984).

Tal como se mencionó, la forma utilizada para habilitar estos terrenos a la agricultura fue la utilización del fuego mediante roces extensivos. Una vez despejados estos terrenos quedaba un importante mantillo vegetal en el suelo, el cual rápidamente se mineralizaba. Esta rápida disponibilidad de nutrientes permitía una elevada productividad en los primeros años, en los cuales se labró y sembró intensivamente el suelo y, a semejanza de los sistemas de la zona central (desarrollados en terrenos planos), se utilizaban periodos de barbecho para controlar las abundantes plantas oportunistas (malezas) que también debieron responder a esta bonanza de fertilidad. Sumado a esto debe hacer notar que, al igual que lo que comenzó a ocurrir en Europa unas décadas antes, la utilización de amplias extensiones de cultivos puros, puestos año tras año en los mismos terrenos, generó otros problemas, como la aparición de enfermedades.

En coherencia con la fragilidad ecológica de esta zona y de la fertilidad de sus suelos (Opazo, 1910), el rápido agotamiento del recurso comenzó a expresarse en la baja de rendimientos en zonas como Mulchén y Collipulli donde rendimientos del cuatro a uno (5 o 6 quintales por hectárea) hacían ya impensable la siembra. Respondiendo a estos problemas comenzaron a incorporarse fertilizantes fosfatados (guanós, huesos) y desinfectantes cúpricos para las infecciones fungosas de las semillas, además de importarse numerosas variedades desde la Zona Central y de Europa (destacan a este respecto las semillas francesas), a esto se incluyó además otras adecuaciones productivas como la incorporación de maquinaria para resolver los problemas de mano de obra.

Cabe destacar el que, hasta la fecha del informe de Opazo (1910) y pese al hecho que los suelos Rojo Arcillosos son deficitarios en nitrógeno, no se utilizaron nitratos en esta zona pese a ser Chile el principal productor de nitratos a nivel mundial. Al parecer las principales razones de lo anterior lo constituiría las dificultades e irregularidad de distribución de este producto en el país. Se puede destacar el hecho de que tanto la incorporación de fertilizantes como de maquinaria no fueron masivos sino que fue efectuado principalmente en algunos predios de grandes extensiones ubicados en los pocos terrenos planos y cuyos dueños contaban con los medios para realizarlo. Estos productores eran considerados como agricultores de punta y modelos a seguir.

Pese a los cambios anteriormente mencionados (lo cual solo afectó a predios de gran extensión y agricultores con capacidad económica) el uso continuado del barbecho y la fragilidad de los suelos aportó al proceso erosivo una cantidad enorme de tierras agrícolas, las que desaparecieron en un plazo corto de alrededor de 30 años (1887-1910).

La actividad ganadera comienza a complementar a la agrícola desde muy temprano, adoptando la modalidad de extensiva. Sin embargo en sólo 24 años Malleco (provincia dentro de la cual se incluye el secano interior), que se caracterizaba por tener gran dotación ganadera, es sobrepasado por Cautín, donde se continúa con la incorporación de nuevos territorios de pastizales. En 1906 Malleco tenía un total de 305.470 animales entre bovinos, ovinos, equinos, porcinos y caprinos, siendo las dos primeras especies casi el 50% del total (anuario estadístico, 1906). Cautín tenía a esa fecha 270.514 animales, gran parte de ellos caballos (debido principalmente a los pésimos caminos y la mayor cantidad de población mapuche, la cual prefería a esta especie). En 1930 Malleco tenía 335.500 animales y en Cautín

había 1.182.680 (censo agropecuario de 1930). Este estancamiento de la maza ganadera de Malleco se debía a que, salvo algunas excepciones, el aumento de esta, se producía por áreas liberadas de la explotación forestal, y al decaer la fertilidad natural de los suelos, decaía la producción de pastos y con ello de ganado (ya se vio en el capítulo 2 la diferencia entre los suelos Rojo Arcillosos del Secano Interior y Los trumaos que dominan mayormente Cautín).

2.4. Período de industrialización, establecimiento de política de desarrollo hacia dentro y transición al neoliberalismo económico. Proceso de campesinización y dependencia de la economía mapuche

A partir de la década de 1920, comienza un período de decadencia tanto en lo económico como en lo productivo, lo primero derivado de la crisis económica y lo segundo de los crecientes deterioros de suelo y vegetación (y demás problemas relacionados). Esta crisis económica, acompañada de una tendencia constante de caída en los rendimientos, va produciendo una situación de estancamiento, que no encuentra soluciones alternativas. En la década del '30 (producto de la crisis mundial, el cierre de mercados internacionales y de situaciones de guerra) se produce un cambio en el modelo económico del país, pasando del modelo anterior que basaba su desarrollo en el aumento de las exportaciones (principalmente mineras y agrícolas), a uno nuevo (llamado nacional desarrollismo o crecimiento hacia dentro), el cual buscaba un aumento de la capacidad productiva interna de tipo industrial para autoabastecerse de estos productos, siendo una de las estrategias para lograrlo la disminución del precio de los bienes salarios (productos alimenticios primarios, como el trigo, papas, frijoles y en general la producción de la Región) y el incentivo y protección de la industria nacional mediante la instauración de barreras arancelarias a la importación.

Por sus características productivas y ser sistemas pequeño, medianos y grandes ligados a la actividad agrícola-forestal (producción primaria), donde no era posible readecuarse a un modelo industrial, nuevamente a la Región le es asignada la función de productora de alimentos baratos. La rigidez del patrón cerealero-ganadero y las definiciones económicas a nivel político, dejan a la Provincia (Malleco) sin opciones de ajuste en lo económico. Por otra parte, debido al deterioro de sus recursos naturales, la posibilidad de orientar su estructura productiva hacia otras alternativas es mínima. Malleco responde durante cuatro décadas, disminuyendo la superficie cultivada y ampliando la superficie destinada a praderas naturales y/o artificiales, las que llegan a constituir el 52,7% de la superficie agrícola de la Provincia (censo agropecuario de 1976).

En relación a los sistemas de la región, se debe destacar el que ya desde la década de los sesenta, cuando comienza a abrirse y cambiar el modelo económico, se comienzan a difundir y masificar las prácticas agrícolas de la llamada revolución verde, relacionadas con la utilización de semillas mejoradas, altas dosis de fertilizantes sintéticos y utilización de variados tipos de pesticidas. Estas prácticas son rápidamente adoptadas (aunque en distinto grado) por aquellos agricultores de escala mediana a grande, quienes además de poseer capital y capacidad de endeudamiento, contaban con terrenos aptos para la implementación de este tipo de sistemas. En los predios de menor escala se lograron introducir parte de estas prácticas mediante programas nacionales de desarrollo agropecuario y la creación del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), además de la implementación de sistemas de crédito campesino. Sobre todo en los sistemas de escala medianos a grande se logran importantes aumentos en los rendimientos, con lo cual se paso de una producción media nacional de 16 quintales por hectárea en 1961 a 22 en 1980 (Fao-Stat,2000), lo cual impulsa a utilizar cada vez más maquinarias e insumos petroquímicos, especialmente fertilizantes y herbicidas.

Divido a la mayor rapidez en las labores agrícolas que implica la utilización de tracción mecánica (tractores), se hace costumbre la realización de múltiples labores en la tierra antes de la siembra, consistiendo estas por lo general en una o dos pasadas de arados de discos, una o dos pasadas de rastras pesadas y, finalmente, una rastra liviana. En lo que a fertilización se refiere se comienzan utilizando fertilizantes fosfatados, nitrogenados y posteriormente se agregan también los potásicos, utilizándose progresivamente aquellos fertilizantes que resulten más baratos por unidad de nutriente,

como es el caso de la urea y el fosfato diamónico (por su menor precio en comparación a otros fertilizantes). Ambas prácticas (el sobre laboreo y el uso de fertilizantes) provocan serios problemas en el suelo. Por una parte, el sobre laboreo de suelos comienza a generar problemas como la compactación y disminución del contenido de materia orgánica, acelerándose también procesos erosivos y otros procesos de degradación de los suelos. Por otra, la utilización masiva de fertilizantes de reacción ácida (urea, fosfato diamónico) genera un proceso de pérdida de bases y acidificación de los suelos, a la vez que sus altas dosis de utilización trae consigo procesos de contaminación de las aguas superficiales (especialmente notable en la zona ha sido la eutricación) y de las napas subterráneas. En adición a lo anterior se debe mencionar que la utilización de monocultivos, al igual que en todos los lugares en los cuales se han utilizado, ha generado una serie de problemas, las cuales han incidido a su vez en el aumento en el uso de pesticidas. Así podemos decir, a grandes rasgos, que el tipo de agricultura que se desarrolló en la provincia bajo el sistema propuesto por la Revolución Verde provocó todas las externalidades asociadas a la agricultura industrializada.

Una de las características de los sistemas desarrollados tras la revolución verde es su aumento en los costos de producción y en los niveles de endeudamiento, los predios de la Región, que adoptaron estas prácticas y sistemas de cultivo, no fueron la excepción, teniendo mucha influencia en este aumento de costos el hecho de que tras la degradación del suelo mediadas por las prácticas de cultivo, se requería mayor utilización de insumos (especialmente fertilizantes) solo para mantener la producción.

Tras el golpe militar de 1973 Chile inició una transformación de su economía, implementando el llamado "modelo exportador". Fueron abiertas las fronteras comerciales y disminuyeron los aranceles (que en el modelo anterior estaban destinados a proteger la producción nacional). Esto, entre otros muchos efectos en la economía nacional, hizo que disminuyeran los precios internos del trigo (debido a que debe competir con los mercados internacionales, muchas veces subsidiados).

Por otro lado, el brusco aumento del precio del dólar en los ochenta, ocurriendo por otro lado lo mismo con el petróleo, eleva los precios de los insumos y con ello los costos de producción. Estos hechos hacen que la rentabilidad de estos sistemas se deteriore a tal punto que la situación se torna insostenible hasta para la mediana y gran propiedad ganadero-cerealera. Con el 75% de la superficie erosionada y miles de hectáreas deforestadas, el ciclo extractivo de biomasa vegetal de Malleco (bosques, pastizales, cultivos) parece llegar a su límite. Sin embargo, las nuevas condiciones institucionales y macroeconómicas alentaron el desarrollo de industrias basadas en monocultivos para exportación, principalmente especies exóticas de alto crecimiento (Claude, 1997).

Es así como tras la promulgación del Decreto de Ley 701 de Fomento Forestal (1974), la cual estipulaba que el estado, a partir de 1974, subsidiaba en un 75% los costos de las plantaciones en aquellos terrenos calificados de aptitud preferentemente forestal (llegando en la realidad a subvencionar hasta el 90% en algunos casos). El estado también contribuyó a concentrar la propiedad de las tierras y plantaciones forestales, mediante la privatización de las tierras fiscales y de empresas estatales a precios muy bajos (Quiroga y Van Hauwermeiren, 1996).

Estos estímulos al sector privado forestal, junto con la liberalización del comercio de la madera, produjeron un extraordinario crecimiento de las tasas de plantación. A fines de 1974, la maza de plantaciones existentes en Chile era de 450.000 hectáreas (gran parte estatales). En 1994 en tanto, la superficie de plantaciones en el país cubre un área de 1.747.533 hectáreas, el 78.8% de las cuales corresponde a pino radiata y el 13,6% a eucalipto (ODEPA, 1995). Junto con este gran aumento de la superficie de plantaciones forestales fue incentivado también la industria de la celulosa, a modo de aumentar el valor agregado de su producción.

De esta forma las grandes propiedades degradadas del Secano Interior ofrecían lugares ideales para forestación. Los endeudados agricultores vendieron grandes extensiones a las empresas forestales las cuales pagaban al contado y a precios atractivos. En la actualidad existen casi 200.000 hectáreas de plantaciones de pinos y eucaliptos en la Provincia de Malleco y gran parte de ellas en el Secano Interior

(especialmente en Lumaco y Purén). (INFOR, 1997). A su vez, según datos del Mismo INFOR (1997) las plantaciones de pino radiata pertenece en un 65% a grandes empresas.

Pese a que se podría decir que esta expansión forestal ha favorecido la conservación del medio ambiente por el hecho de cubrir el suelo durante largo tiempo, protegiéndolo con ello de la erosión. Lo cierto es que estas grandes y concentradas extensiones de pinos y eucaliptos, producen una serie de externalidades negativas que superan con creces los posibles beneficios ambientales que pudieran traer, muchos de estos relacionados con los niveles de concentración de las plantaciones, sistemas de cultivo y cosecha, así como también con la industria de procesamiento de la madera asociados a esta actividad.

Cuadro Nº 6
Algunas externalidades negativas asociadas a las plantaciones forestales en el sur de Chile

Externalidad	Causa
Destrucción del bosque nativo	La sustitución de bosque por plantaciones de especies exóticas es una de las principales causas de destrucción del bosque nativo de Chile. Solo en la IX Región (entre 1985 y 1994) esta sustitución ha afectado 30.958 hectáreas (Emanuelli, 1997).
Disminución de la biodiversidad	El establecimiento de plantaciones de pinos y eucaliptos, muchas veces reemplazando bosque nativo, produce una gran reducción de la diversidad, ya que cambia sistemas que presentan más de 20 especies arbóreas y múltiples estratos, por extensas zonas de monocultivos.
Disminución de fuentes de agua superficiales y subterráneas	Es un hecho ya probado por múltiples estudios (Bosch, 1990; Duncan, 1980; Huber et. al, 1990; Huber et. al, 1998; van Lil et. al, 1980) que las plantaciones de pinos (debido a sus altos niveles de evapotranspiración) producen una reducción en las fuentes superficiales de agua que puede llegar a una reducción de hasta un 60% de los caudales en comparación a praderas y 30% comparados con bosque nativo. Lo cual, especialmente en verano, provoca que se sequen algunas de estas fuentes. A la vez bajo condiciones de plantaciones, la napa subterránea de agua disminuye hasta 4 metros más en verano (comparado con pradera) (Huber et. al, 1990)
Problemas de salud de comunidades circundantes	Producto de la extensión de monocultivo de pinos, en amplias zonas se genero serios problemas de aparición de plagas y enfermedades, las cuales en muchos casos requieren aplicaciones aéreas de pesticidas para su control. A la vez la tendencia del medio natural a la diversificación hacen aparecer plantas oportunistas, las cuales deben ser controladas en los primeros años de cultivo. Los pesticidas y herbicidas aplicados en forma aérea provocan serios problemas de salud en comunidades cercanas o que han quedado rodeadas por estas
Contaminación de agua	Tanto los pesticidas y herbicidas que se aplican en forma aérea y que afectan a las personas, como la polinización masiva de los pinos en primavera, genera problemas de contaminación de las aguas que produce desde solo molestias hasta serios problemas de salud para las comunidades circundantes.
Degradación de suelos	Contrapesando los mencionados efectos de protección contra la erosión han sido estudiados una serie de problemas asociados con las plantaciones forestales que van desde problemas como la acidificación de suelos hasta su compactación (principalmente en la tala) y agotamiento por extracción de nutrientes.

Elaboración propia a partir de datos obtenidos en la investigación

Cuadro Nº 7
Principales efectos negativos de la transformación de la madera

Celulosa y Papel	Contaminación de aguas por descarga de residuos sólidos y líquidos.
	Polución atmosférica por emisión de gases
	Competencia por el uso de agua (industriales, agricultura y viviendas)
Aserrío	Riesgo de intoxicación de personas por el uso de preservantes arsenicales y pentaclorogénicos.
	Partículas en suspensión por altos volúmenes de aserrín.
	Generación de desechos no utilizables, como aserrín, cortezas y recortes.
Tableros	Uso de resinas cuyas emisiones son dañinas para la salud
Astillas	Explotación no racional de los recursos madereros al incluir volumen no astillable del bosque.
	Alteración del paisaje rural y urbano

En: Quiroga y Van Hauwermeirer, 1996. Pág. 71 (elaborado a partir de datos de INFOR)

Bajo la Ley de erradicación de 1883 (mencionada anteriormente) se establece para los mapuche la política de reservas, es decir, radicar a los grupos indígenas que controlaban ese territorio, en pequeños asentamientos de tierra, a través de un título que el Estado llamó "Título de Merced". Ello a través de una comisión radicadora, ante la cual los mapuche que quisieran derecho a tierra tenían que concurrir para demostrar, con testigos, que estaban ocupando un pedazo de suelo, por al menos un año (Vidal, 2000). Los mapuche fueron radicados en reducciones en un proceso muy largo que provocó inestabilidad y problemas. Entre 1884 y 1919 se entregaron 3.078 títulos de merced sobre 475.000 hectáreas, lo cual "benefició" a 78.000 mapuche⁸⁹, estimándose que otros 40.000 no fueron radicados (por tanto no se les entregó terrenos) (Guevara, 1898). Sin embargo, junto y a continuación de la radicación siguió otro proceso de reducción de tierras, producto de usurpaciones, por medio de lo cual se estima que perdieron cerca de 1/3 de las escasas tierras asignadas (Guevara, 1898; Bengoa, 1991; Aylwin, 2000; Vidal, 2000).

En relación a la población mapuche, que quedó limitada a las reducciones, solo basta redundar en el hecho de que debieron adaptarse bruscamente a su nueva condición campesina y que tanto ellos como los recursos naturales de su antiguo territorio quedaba sometidas a la legislación del Estado chileno y a las políticas e ideologías de los distintos gobiernos en tránsito.

La radicación provocó la transformación de la sociedad mapuche en una sociedad de campesinos pobres. Hay un paso de una situación ganadera como la que se ha señalado anteriormente, a una situación social caracterizada por la pertenencia imperativa a un pequeño territorio del cual es necesario obtener la subsistencia. El sistema ganadero de producción fue destruido por la guerra y la derrota militar. A su vez, la guerra significó la pérdida de miles y miles de cabezas de ganado. La derrota implicó el cierre de los pasos cordilleranos, el fin de la trashumancia de ganado entre ambas bandas, el corte de los territorios de pastoreo y el fin de la actividad a gran escala. Los mapuche fueron despojados del espacio de reproducción para la actividad ganadera.

Cabe recalcar la inexistencia entre los mapuche de una cultura agrícola de pequeños propietarios productores, cuidadosa de la mantención y mejoramiento de sus pequeños recursos, de esta forma, al ser encerrados en pequeños retazos de tierra, debieron cambiar su sistema de producción. Por un lado, la tecnología de manejo ganadero, de carácter extensivo, fue aplicada en pequeñas superficies, generalmente colinas, que rápidamente se sobre talajearon y erosionaron, perdiendo buena parte de su valor productivo.

⁸⁹ El promedio real de tierra "entregada" por persona mediante títulos de merced fué de 6,1 hectáreas.

Cuadro Nº 8
Correlación entre períodos político-ideológicos de los gobiernos de Chile y transformación de la “propiedad mapuche” y sus usos

Períodos y etapas político ideológicas de la H. de Chile	Etapas de la economía mapuche	Tipo de propiedad	Utilización y finalidad
Liberalismo (1860-1930)	Transición del sistema ganadero mercantil a sistema campesinos comunitario.	Se establece propiedad (comunitaria). Inhibición trashumancia.	Agricultura, recolección, ganadería. Con finalidad de subsistencia.
Nacional Desarrollismo (1930 – 1960)	Sistemas campesinos comunitarios pasando a familiares.	División de la propiedad común y origen de la propiedad individual.	De agrosilvopastoril comunitario a individual
Neoliberalismo	Sistemas campesinos.	Paso casi completo de propiedad comunitaria a individual.	Explotaciones agropastoriles o agrosilvopastoriles de subsistencia.

Por otra, pese a que desde muy antiguo los mapuche practicaban la agricultura, ésta nunca la hicieron restringidos a un espacio fijo ni dependían de esta para su alimentación, por tanto al verse convertido en campesino y tener que extraer de una pequeño espacio de suelo todo su sustento se produjeron fuertes desajustes. Debido a lo anterior ya en 1910 se encuentran informes del protector de indígenas de aquel entonces, en los cuales se plantea con preocupación el estado de degradación que presentaban las tierras indígenas.

La pauperización de la sociedad mapuche es la consecuencia más visible del paso al minifundio. Las primeras décadas del siglo XX fueron un fuerte período de adaptación y hambruna en el cual el mapuche tubo que despojarse de toda su joyería de plata (a precios muy bajo su valor real) para alimentarse y comprar semillas y herramientas agrícolas.

Las prácticas agrícolas que comenzó a utilizar en esta nueva situación las hizo a semejanza de las utilizadas por los colonos que los rodeaban (de hecho dentro de los planes de colonización se buscaba esta situación), comprando arados y herramientas similares. Este factor jugó en contra de la conservación de los recursos prediales ya que tanto las prácticas que copiaba como los implementos utilizados estaban hechos para condiciones de suelos planos, muy distintos a los que en la mayoría de los casos están los mapuche, esto es en terrenos marginales con pendientes pronunciadas. Lo cierto es que a lo largo del tiempo, y mientras se adaptaron a la nueva situación, los mapuche tuvieron un fuerte impacto sobre sus recursos prediales, aplicando prácticas agrícolas inadecuadas en terrenos frágiles, mediado por la necesidad de subsistencia.

El Estado Chileno Entregó las tierras en base a un título en común, pero desde el principio tuvo la voluntad de producir una división y una titulación individual de las tierras indígenas. En 1927, 1931 y 1961 (principalmente) se dictan legislaciones divisorias cuya lógica se orientaba a hacer entrar las tierras indígenas en el mercado de tierras, para poder resolver el problema del minifundio mapuche, el problema de las productividades y de la pobreza mapuche.

La gran solución se veía, entre otras medidas, en una titulación individual que permitiera actuar a los mapuche en el mercado de tierras. Hasta 1970 se dividieron 832 comunidades (principalmente en la provincia de Malleco) (Bulnes, 1985; Vidal, 2000). El año 1970 fue elegido el gobierno llamado de la “Unidad Popular” y se produjo un cambio en las tendencias legislativas que se había establecido por más de 50 años en Chile. En la “Unidad Popular” se establece una política absolutamente distinta y contraria, que busca impedir por todos los medios la división de las comunidades. Se establece el criterio de que para dividir hay que tener la aprobación de más de un 50% de los ocupantes. Mediante la ley 17.729 el gobierno de la Unidad Popular realiza un acto inédito en la historia de Chile, lo cual es el reconocimiento

de las tierras usurpadas a los mapuche mediante un cuerpo legislativo. Esta ley indígena reconoce la existencia de las tierras usurpadas y reconoce mecanismos por los que el Estado va a devolver estas tierras a los mapuches: expropiación (devolución de tierras usurpadas) y mecanismos de devolución vía reforma agraria. Esta ley alcanzó a funcionar aproximadamente un año desde que se promulgó en 1972, hasta el golpe de estado, en 1973. Durante ese año se devolvieron alrededor de 50.000 hectáreas de un total de 150.000 usurpadas (Vidal, 2000).

Posterior al golpe de estado se dicta la ley indígena del gobierno militar. Este gobierno devolvió a los antiguos propietarios casi toda la tierra que el gobierno de la Unidad Popular había entregado o reconocido a los mapuches y dictó una ley indígena en base a una serie de consideraciones, propias de la ideología liberal y neoliberal del período, y propias de doctrinas fuertemente nacionalistas (Vidal, 2000). Esta legislación (decretos N° 2568 y N° 2750, de 1979) terminó con la casi totalidad de las comunidades reduccionales mapuche creadas por el Estado chileno (tras la ocupación militar de la Araucanía). Si bien dicha legislación prohibió la enajenación de las hijuelas resultantes de la división, muchas tierras mapuche fueron traspasadas a no indígenas a través de contratos fraudulentos como los arriendos hasta 99 años (Aylwin, 2000). Se establece además que, una vez que las comunidades son divididas y entregados los títulos, dejan de ser indígenas las tierras y los ocupantes de las tierras, pues todos somos parte de una misma nación (Vidal, 2000). Adicionalmente, se estima que por efecto de esta ley cerca de 300.000 hectáreas les fueron privadas a los mapuche durante el régimen militar (1973-1989) (Aylwin, 2000).

El proceso de división de tierras comunitarias a terrenos privados (familiares) y la subsiguiente fragmentación de la propiedad mapuche llevó a que se aumentara la presión y deterioro del bosque, suelo y demás recursos naturales. Según indican investigadores (Catalán y Ramos, 1999), en el caso mapuche se habría dado lo contrario de lo planteado en “la tragedia de los comunes”, esto es, a medida que la propiedad de la tierra pasó de no existir a ser comunitaria, y de ésta a la propiedad individual, el estado de los recursos se fue pauperizando y no conservándose en mejor estado como es la hipótesis que se plantea en este trabajo.

En la actualidad, los predios mapuche se encuentran totalmente colapsados y con sus recursos degradados tras 120 años de subsistencia, en los cuales han tenido que utilizar múltiples estrategias para subsistir a la vez de sobrevivir como cultura. Es importante destacar que el estado de crisis que actualmente presentan no ha sido solo producto de que ellos degradaran sus recursos prediales para lograr su subsistencia, sino a que también este estado ha sido fuertemente influenciado (nuevamente) por factores externos a ellos y que han roto todas las estrategias de subsistencia que han utilizado en el tiempo (cuadro 2.5). No es por azar que los mapuche de Malleco, que habitan el territorio que presenta mayores problemas en su base de recursos y menos alternativas subsistencia, sea quienes mayormente en este último tiempo se estén levantando y alzando la voz en busca de reivindicaciones territoriales.

Cuadro Nº 9
Estrategias de subsistencia utilizadas por los mapuche del Secano Interior luego de la reducción y los factores que ocasionaron su quiebre

Estrategia de subsistencia	Factor que determina su ruptura
Recolección de productos del bosque para consumo y venta	Tala y sustitución del bosque nativo por forestales
Sistemas de mediería con predios vecinos	El uso de pastos de vecinos de predios con superficies mayores o la siembra en la cual el mapuche utiliza su mano de obra y animales a cambio de la mitad de la forestales, se ve cortado por la venta de estos predios a empresas forestales, las cuales cierran el terreno y prohíben el paso, Rompiéndose todo tipo de relación con los vecinos.
Trabajo asalariado en predios vecinos	La venta de campos a empresas forestales y su subsecuente reforestación hace perder fuentes de trabajo agrícola al solo requerir mano de obra en períodos determinados (plantación y tala) y el que esta sea especializado. Las extensiones de pinos que rodean las comunidades las aíslan y reducen sus posibilidades de obtención de recursos.
Cultivos, horticultura	Al disminuir fuertemente la disponibilidad de agua para cultivos u hortalizas (que se dan muy bien y más tempranamente que en el resto de la región) se imposibilita pensar siquiera en esta actividad como medio para la comercialización
Ganadería	La dificultad de conseguir agua incluso para consumo familiar hace muy difícil la manutención del ganado en verano.

Si bien es cierto, desde que fueron asignados los terrenos reduccionales a los mapuche, estos han tenido que aprender a vivir como los campesinos que nunca fueron (y que aún no son) y practicar una actividad agrosilvopastoril que en definitiva ha producido una presión tal en los recursos (producto de presión que imponen la satisfacción de las necesidades de subsistencia familiar), que ha llevado a su colapso y en muchos casos una extrema degradación. No es menos cierto también, el hecho de que el grueso de la degradación pasada y presente de los recursos de La Araucanía no fue mediada por la presión sobre los recursos por parte de una población pobre, sino que más bien desde un comienzo esta degradación a obedecido a demandas de mercados externos a la región y al país, y quienes la han realizado no ha sido tampoco una gran población pobre sino que una pequeña fracción de la población que buscaba enriquecerse. Es así como primero fue la actividad triguera con fines de satisfacer mercados de países extranjeros o zonas del país externas a la Región, luego del colapso de estos sistemas trigueros y del deterioro a los recursos que implicaron se implanta una nueva actividad, impulsada por capitales aun mayores que los anteriores y con características de concentración de la propiedad y de las ganancias mucho más marcadas, así como también con serios efectos en los recursos naturales y el medio ambiente. Por otro lado también resulta importante el mencionar que, según se recoge de relatos de ancianos mapuche de Lumaco, en muchos casos los colonos instalados en las inmediaciones de las comunidades o empresas madereras fueron quienes explotaron el bosque nativo de las comunidades y limpiaron el terreno agrícola. La explotación maderera se realizaba ofreciéndoles un pago mínimo a los mapuche (en dinero, vino o especies), y el “despeje” para uso agrícola y el posterior uso por parte de los colonos se retribuía a los mapuche por medio de la entrega de una parte de la cosecha.

2.5. A modo de conclusión. Algunas características actuales de la economía campesina mapuche

2.5.1. La población mapuche de la IX región: características demográficas

Según la CASEN 2000, la población mapuche representaba el 85,6% de la población indígena del país:

Cuadro Nº 10
Población indígena según etnia

Etnia	Población	%
Aymara	60.187	9.0
Rapa Nui	2.671	0.4
Quechua	15.210	2.3
Mapuche	570.116	85.6
Atacameño	8.171	1.2
Colla	5.325	0.8
Kawaskar	3.781	0.6
Yagan	667	0.1
Total indígena	666.128	100.0

Fuente: MIDEPLAN, elaborado a partir de información de Encuesta CASEN 2000.

Según la misma CASEN, en la IX región había un 32,6% (217362) de población autodefinida como indígena, el mayor porcentaje en el país.

El censo de 1992 mostró que en la comuna más importante de la región, Temuco, se hallaba un 26,7% de la población mapuche (38.410 personas).

El Censo de 1982 había mostrado que casi un 46% de la población rural de la región era mapuche. En reducciones vivían 138.670 personas en total. Un aspecto importante en la tendencia demográfica de la población mapuche rural, que se ha mantenido y ha aumentado, es la relación hombres-mujeres desequilibrada, producto de la mayor migración, y a edad temprana, de la población femenina. Para 1982, el índice de masculinidad general era de 109, aunque en algunos grupos etarios: 15-19; 20-24 y 25-29 era mucho mayor, llegando a 122. (Oyarce, Romaggi, Vidal, 1989). Para el censo de 1992, el índice general para el área rural llegó a 121, y alcanzó hasta 130, en tramos sobre los 15 años de edad, mostrando el aumento enorme de la migración femenina.

La población de las reducciones indígenas muestra una estructura caracterizada por una base ancha, de población muy infantil, y una pirámide más angosta de lo normal en edades adultas, indicando la existencia de proporciones importantes de "fuga" de población en edad juvenil y de procreación —cf. Anexo— (El Censo de 1982 mostró que un 33% del total mapuche era población de 15 y menos años de edad; un censo en reducciones seleccionadas de la comuna de Temuco, en 1988, mostró un 39% de población menor a 15 años de edad, lo que apuntaba al aumento en la tasa de emigración juvenil y adulta y/o una emigración a edades más tempranas, como lo señala la pirámide comparativa del área urbana rural, en anexo).

Por otra parte la población rural mapuche se ha caracterizado como la más vulnerable y de mayor riesgo socioeconómico y de salud en la región, mostrando los peores indicadores nacionales en mortalidad infantil, materna, desnutrición infantil, enfermedades infecciosas; en vivienda, en ingresos, etc. factores que incluso determinarían un bajo crecimiento demográfico (Vidal, A., 1991). (EN 1992 la mortalidad infantil regional era de 16.9 por mil nacidos vivos, la del país era de 14,4; sin embargo comunas con importante monto de población indígena presentaban tasas de 65,7:Curarrehue; y 44,2:Lumaco).

La esperanza de vida en Chile entre los años 1985-1990 era de 71.5 años para hombres y mujeres, para la región era de 69.9 años y para las reducciones seleccionadas en 1988 era de 63.2 años. (Censo de Reducciones Indígenas Seleccionadas, 1988- UFRO-UC Tco. INE-PAESMI). Tal indicador se relaciona con el hecho de que la población rural mapuche presenta históricamente los peores indicadores en salud: en mortalidad infantil, materna, desnutrición infantil, enfermedades infecciosas; en tipo y calidad de viviendas y en las condiciones inadecuadas de ellas, en suministro de agua potable, accesos a servicios, nivel de ingresos, etc. Tales factores han provocado un bajo crecimiento demográfico reduccional, hasta el punto de caer bajo la tasa de reproducción neta. (Censo de Reducciones Indígenas Seleccionadas, 1988- UFRO-UC Tco.-INE-PAESMI).

Asimismo, los tres censos últimos han indicado la baja en el promedio de personas residentes por vivienda en las áreas reduccionales, cercano en la actualidad a un promedio cercano a cuatro personas, bastante similar al de la sociedad dominante.

2.5.2. Los aspectos histórico-culturales determinantes de la economía rural mapuche

La situación económica actual de la población mapuche en reducciones, y las características de ella son esencialmente el resultado de factores históricos que afectaron a los mapuche, a su tierra, territorio y recursos, en los siglos XIX y XX.

Las políticas del Estado-nación respecto a las tierras y territorio mapuche: durante la llamada campaña de Pacificación, el Estado chileno envió a la llamada zona de frontera parte del ejército triunfante de la guerra con Perú y Bolivia y luego de derrotar militarmente a los mapuches, en 1883, los despojó de casi todo el territorio que poseían (alrededor de 10 millones de hás.) radicándolos en cupos de tierra, de los que hubiera demostración previa de ocupación, (con testigos), en promedio de hasta 6 hás, bajo un documento legal de título colectivo llamado Título de Merced. Bajo él obtenían tierra agrupaciones de parientes que bajo la autoridad de un jefe solicitaban el reconocimiento por el Estado de la tierra efectivamente ocupada. Se entregó 2919 títulos entre 1883 y 1929, con un total de poco más de 500.000 hás. y un promedio de 6 hás. por individuo.

A partir de ese momento y en un contexto de apertura de la región a los procesos económicos nacionales, y a la incorporación de poblaciones colonizadoras de la Frontera, se inició un proceso de "usurpación" de las tierras entregadas por los Títulos, calculándose que de la cabida total en hás. de los títulos se perdieron aproximadamente 150.000 hás mediante compras fraudulentas, corridas de cercas, asesinatos, etc.

A este respecto hay que recordar que muchas de las compras fraudulentas, hipotecas, etc., sobre la tierra mapuche fue posible además porque las poblaciones indígenas no tenían, -y muchas aún no tienen- las concepciones propias de Occidente acerca de la tierra. No se concebía la propiedad privada de ella, y por ende menos aún el que fuera objeto de operaciones financiero comerciales como hipotecas, fuentes de renta, capital, etc. Para los pueblos indígenas y para los mapuches la tierra no tiene sólo un valor económico, sino simbólico-religioso e histórico: es la tierra dejada por los dioses y los antepasados a los hombres, en ella ha vivido el pueblo mapuche durante siglos, en ella están los antecesores, los lugares ceremoniales, los ámbitos de lo sagrado terrenal. La tierra además no es concebida como objeto inerte, sino como ente sagrado y con comportamientos, es un Ser, parte de la naturaleza viva al igual que el Hombre.

Lo anterior también implica que la tierra es un elemento componente de identidad colectiva y propia, sintiéndose que la acción propia o externa de amenaza a ella es atentatorio a la identidad, y que a la vez la verdadera identidad requiere la relación con ella.

En tanto nutriente, o si se quiere en un sentido económico, la tierra tenía y tiene en principio un valor de uso más que de cambio en la mayoría de las comunidades mapuches, comprendiendo en ese sentido que todo mapuche tiene derecho a la tierra y que su acceso a ella no debería ser impedido o imposibilitado.

Como consecuencias económico-sociales de las políticas señaladas, las medidas asumidas por el Estado implicaron convertir a los mapuches, de un pueblo y sociedad ganadera, próspera y en expansión, a una categoría social de campesino, sedentarizado, despojado de su territorio y abandonado a sobrevivir por generaciones con un escaso recurso tierra. La cabida de há. asignada significó perder a corto plazo casi toda la masa ganadera que se había acumulado durante dos siglos y que había permitido la expansión, hasta más allá de los Andes, de los mapuches (proceso iniciado en el siglo XVII y conocido como Araucanización de la Pampa). Precisamente esa masa ganadera permitió que durante algunas décadas desde la implantación de las reducciones, la población mantuviera niveles de reproducción por sobre la pobreza.

Desde la radicación la población debió someterse a una actividad económica no tradicional: la agricultura, y de subsistencia, de la cual pasó a depender sin apoyo tecnológico, conocimiento previo, etc. Consecuencia de la escasez de tierras fue la destrucción en el mediano plazo de los recursos naturales de casi todas las reducciones, esencialmente bosques y maderas, el monocultivo triguero, el agotamiento y erosión del suelo, el uso condicionado de tecnología inadecuada, etc.

Ni en aquella época ni después, salvo en el período de la Unidad Popular, en que se legisló para recuperar tierras usurpadas y ampliar tierras, (mediante la ley indígena 17.729 de septiembre de 1972, y la ley de reforma agraria del período) y en la última legislación indígena, que contempla mecanismos de ampliación de tierras, el Estado buscó restituir la situación de las tierras al estado que él mismo había decidido con las leyes de radicación. Al contrario, todas las legislaciones trataron de liberar el mercado de tierras indígenas, (por compras, arriendos, permutas, etc.) dictando medidas tendientes al otorgamiento de títulos individuales y a la división de las comunidades, culminando este proceso con la legislación del período militar –Decreto Ley 2568, de Marzo de 1979, de División y Liquidación de Comunidades Indígenas; Decreto Ley 2695, de 1979 y Decreto Ley 2750, de Julio de 1979- que establecieron de hecho como obligatoria la división de los títulos de Merced. Se entregó títulos de propiedad individual incluso a quienes eran usurpadores, gracias a cómo se definió al “ocupante” de tierra mapuche. Se adjudicó la propiedad individual en casi todas las comunidades indígenas mapuche, estimándose por INDAP-Dasin de la época –encargada del proceso divisorio- que el tamaño promedio de há. por persona, resultante del proceso de titulación individual fue de 1,3.

Las políticas del período de dictadura militar, desde 1973, no sólo disolvieron la reducción como tenencia de propiedad colectiva sino que impusieron una política agrícola neoliberal que cortó por largo plazo los créditos y apoyos mínimos a los pequeños productores, especialmente de trigo, permitió la privatización de las aguas y sus recursos, impulsó los subsidios a la gran empresa forestal, y aplicó una reforma agraria que devolvió a casi todos los ex propietarios las tierras que se había recuperado y ampliado en la Unidad Popular, perdiéndose los bienes y mejoras que los mapuche habían desarrollado en los predios.

2.5.3. La economía mapuche hoy. Una descripción general

La economía mapuche se ha caracterizado como una economía campesina en pequeña escala, llamada de subsistencia.

Los tipos de actividad agrícola han dependido tradicionalmente de la necesidad de asegurar la alimentación familiar (en base a la harina, y legumbres, complementada con producción de chacarería y huertas), teniendo un papel económico importante la crianza de animales menores, especialmente aves y cerdos y en algunos hogares la ganadería de caprinos (en el sector de cordillera y zonas particulares de la costa) y ovinos y bovinos, en pequeña escala.

Los animales menores se destinan al consumo familiar y como stock de capital para obtener dinero ante situaciones determinadas, esperables o no (enfermedades, funerales, participación en ceremonias y rituales, retribuciones por servicios en salud y otros, gastos en escolaridad, pasajes, adquisiciones de herramientas, mejoramiento de la vivienda o infraestructura, etc.).

Salvo en el caso de propietarios mayores, para el parámetro mapuche, no existe actividad empresarial ganadera propiamente tal, considerándose la crianza de ganado como una forma de ahorro a corto plazo, que establece una seguridad económica relativa ante imprevistos, así como ahorro de capital. En forma secundaria los bueyes y rara vez los caballos son fuente de provisión de energía animal para el trabajo (al respecto, al año 1982, ni siquiera la mitad de los hogares mapuches poseían una yunta de bueyes). (Bengoia, 1982).

Factores importantes en las decisiones económicas de las familias son los aspectos considerados como factores de oportunidad: el tamaño, la ubicación y la calidad de los suelos son importantes, particularmente en relación a aprovechar condiciones y oportunidades de mercados de locales. Ello ha permitido que en algunos sectores se introduzcan cultivos comerciales, como la remolacha, la cebada, el raps y el lupino, que se desarrolle algunos cultivos no tradicionales (por ejemplo de flores) y que se intensifique la producción hortícola, a veces en invernaderos. De acuerdo a situaciones particulares una proporción menor de población hace explotación de recursos de leña y madera.

En la economía mapuche los niños y los ancianos desde pequeños desempeñan un importante papel en la producción y el trabajo: cuidan los animales y los sembrados, acarrear leña y agua. A medida que crecen, los niños ayudan o asumen plenamente las labores de mayor envergadura como preparación de la tierra para la siembra, corte de cultivos, cosecha, comercialización, etc., También la mujer tiene un rol importante en la economía doméstica pues muchas veces es la responsable de la huerta, la crianza de animales menores, la comercialización de producción animal menor y hortofrutícola, y participa como fuerza de trabajo en los momentos de demanda intensa de ella, en distintas actividades y épocas del año.

En muchas unidades familiares la tendencia dominante en los hombres es el trabajo en el predio, combinado con el trabajo temporal asalariado, en el sector según las oportunidades de empleo, o vendiendo su fuerza de trabajo en labores de tipo agrícolas estacionales o permanentes en el campo. Una proporción importante de hogares tiene miembros que además se emplean temporalmente o no en el medio urbano, como trabajadores no especializados, ocupando los puestos menos remunerados. Tales estrategias de consecución de ingresos fuera del predio se combinan con mecanismos para aumentar el ingreso predial; es frecuente recurrir a la mediería, tanto entregando tierra o animales en medias, como –simultáneamente o no– trabajando como mediero para otro oferente. Entre las mujeres que trabajan fuera del predio, la mayoría lo hace como asalariada en servicios personales y ocupaciones afines.

El resultado final y más significativo de la pobreza y carencia de recursos es la emigración reduccional de amplios sectores de su población y la adopción de patrones culturales de la sociedad nacional. También la pobreza y los muy bajos ingresos determinan un fuerte nivel de apetencia por ingreso monetario en casi cada uno de los miembros de las unidades familiares, buscando oportunidades de empleo externas e internas al área reduccional, originando complejas estrategias de sobrevivencia socioeconómica que dificulten la clasificación analítica global de la población en tanto campesinos indígenas.

2.5.4. Análisis de la economía mapuche: rasgos del campesinado indígena

Una cuestión fundamental a plantear es si la economía rural de los mapuche como pueblo indígena puede caracterizarse como economía campesina. De hecho y hasta hoy la visión de que se trata de una economía de campesinos pobres es la que ha primado en los enfoques y programas del Estado chileno y sus instituciones, y en gran parte del mundo privado. No obstante el tipo de economía mapuche actual debe caracterizarse de forma acorde a tipos de economías étnicas en que los elementos culturales subyacen como matriz del modo económico, del marco de orientación de decisiones fundamentales, explícito o implícito, y de la configuración final que presentan las actividades ligadas a la producción, circulación y distribución de bienes y servicios. Ello significa que en el mundo empírico no es posible separar en sí una esfera llamada económica, como un todo aislable de otras dimensiones de la vida social, ritual, religiosa, etc. De allí que el análisis debe comprender tal “economía” también en sus aspectos o componentes culturales.

Inicialmente la economía rural mapuche se define como de subsistencia, en tanto se trata de minifundios donde persiste la orientación fundamental de la actividad predial, tendiente a asegurar la reproducción doméstica de los miembros año a año, la participación en el mercado está restringida generalmente a obtener ingresos y productos para cubrir necesidades básicas, no hay actividad capitalista empresarial propiamente tal, la fuerza de trabajo empleada es prioritariamente la de los propios miembros de la familia y no se posee maquinaria o tecnologías modernas.

Por lo tanto caracteriza su economía lo que se ha definido como "campesina étnica, o indígena", pudiendo aplicarse a ella los aspectos definicionales mencionados en la literatura clásica del tema. Además de la transferencia de excedentes, clásica en el campesinado, en el caso mapuche se presentan también los otros rasgos definitorios del campesinado, pero en el marco de una matriz cultural. Tales rasgos son:

Una economía no orientada básicamente al mercado en su plena dimensión, sino a la reproducción de la propia unidad familiar, destinando parte esencial de la producción al autoconsumo es una economía relacionada con el mercado esencialmente en términos de demanda de bienes de subsistencia y servicios menores, ocasionalmente y/o temporalmente, la actividad económica no es planificada en términos de obtención de excedentes, entendidos como surplus que permitan acumular capital, posibilitar aumento de la inversión o desarrollar procesos de acumulación de bienes productivos; posee una organización basada en la familia como unidad social cooperativa, en que son fundamentales la composición por edad y sexo; la actividad económica se orienta por el balance entre satisfacción de necesidades culturalmente percibidas en la unidad familiar y el grado de autoexplotación de la fuerza de trabajo propia.

Entre las unidades familiares se produce un efecto diferencial en las estrategias socioeconómicas, no sólo por factores estrictamente productivos sino demográficos, según la composición por sexo y edad, y según edades promedios y edades generacionales absolutas, la familia opera como una unidad de producción y consumo, ella posee medios de producción propios y emplea fundamentalmente su propia fuerza de trabajo, la fuerza de trabajo familiar es no remunerada, la mano de obra familiar que consigue salario tiende a mantener directa o indirectamente parte de su reproducción en la unidad familiar, especialmente según factores de distancia a fuentes laborales y exigencias del tipo de actividad laboral no existen grandes capacidades ni aplicaciones tecnológicas; no hay sistema de constitución social de stock crediticio o en dinero, el ganado es operado como fondo multipropósito: para cubrir gastos en salud, escolares y de vestuario, reparaciones urgentes, infraestructura y herramientas menores, etc., además de su uso en la alimentación y en actividades culturales y rituales.

Como componente cultural de la economía campesina, es esenciales que la orientación productiva y los procesos de decisión económica tienen una lógica propia, es decir no son irracionales, y sustenta objetivos dirigidos a: asegurar la reproducción biológica y económica de la unidad familiar, minimizar el riesgo económico-social, operar sobre una base conocida de distribución y asignación de factores de producción, que busca controlar el riesgo de no obtener los niveles necesarios de reproducción de las unidades, generar excedentes no en el sentido capitalista, sino para mantener un fondo de reemplazo de semillas e insumos de producción, mantener un fondo de reposición de herramientas, y de animales como energía de trabajo, mantener un fondo ceremonial/ritual (religioso, festivo, social, funerario, etc), Algunas unidades familiares buscan además sostener un tipo de fondo de ahorro o de recursos para imprevistos.

Asimismo en tal economía debe observarse aspectos señalados por Meillassoux (1987), acerca de la reproducción dual de las economías campesinas e indígenas, es decir la relevancia de la reproducción de mujeres y alimentos. Ambas son críticas en los mapuche, la primera por factores estructurales a las unidades y a la economía campesina, la segunda es obvia.

De allí que un componente cultural esencial en la estructura y organización económica son las formas de reproducción demográfica de las unidades familiares, y sus ciclos, pues tales unidades buscan asegurar su reproducción alimentaria y biológica, distribuyendo la fuerza de trabajo familiar de acuerdo a sexos y edades, y a ciclos de reproducción, madurez y decadencia de la fuerza de trabajo; ello obliga a las unidades a crear y

participar en redes de intercambios (de trabajo, de bienes de producción, etc.), incluyendo las de las mujeres, a través de las pautas matrimoniales y los patrones socioculturales que las rigen (por ejemplo la exogamia reduccional).

En tal sentido en la economía campesina la mujer no sólo juega un rol biológico-económico en su unidad sino que en el sistema en general, a través de su inserción en las estructuras socioculturales de intercambio de bienes y servicios y al ser objeto ella misma de tales intercambios bajo la forma del matrimonio, maximizando entre las unidades el uso de factores productivos escasos y la reproducción biológica de la unidad y del colectivo.

En el componente económico es esencial el rol del género femenino. Ejemplo de ello es que en las unidades familiares mapuche las mujeres sostienen la responsabilidad en gastos específicos y dirigen actividades productivas y de comercialización. La mujer es parte integrante en la cooperación para la producción de ciertos cultivos y en actividades económicas de diverso tipo, ejerciendo además el papel técnico terminal en ciertas actividades agrícolas. En general es ella quien asume la responsabilidad completa del trabajo de la huerta en casi todos los hogares, tiene una responsabilidad similar o levemente menor en la horticultura; es propietaria y tiene libertad de decisión respecto de una cierta cantidad de animales domésticos -y de parte del ganado mayor, cuando se lo posee- y ejerce la mayor parte de las actividades comerciales en los mercados formales e informales en productos de huerta, chacarería, artesanías, animales domésticos, etc., en un cien por ciento cuando los volúmenes son menores y/o espaciados o estacionales. También ella es quien se relaciona con el mercado como demandataria de los bienes de consumo básicos de la familia y el hogar y de los emanados de servicios como educación y vivienda.

Respecto a las pautas socioculturales de intercambio, con funcionalidad económica, una de las más importantes son las formas de mediería, intra e interreduccional, y también con mapuches y huincas del mundo urbano. Fundamentalmente ella permite acceder a medios de producción escasos (tierra y ganado), a insumos productivos y de sanidad animal (semillas, fertilizantes, vacunas, etc.) o a fuerza de trabajo para actividades determinadas o en épocas de mayor demanda de ella, en predios de mayor tamaño, o en los que escasea la fuerza de trabajo propia. En tal sentido la mediería pone en circulación recursos y factores productivos necesarios para las unidades y sus individuos, aunque ella no se establezca en todos los casos sobre una base de repartición equitativa de costos y beneficios.

Sin embargo también debe decirse que la mediería en muchos casos se constituye en un mecanismo de apropiación de recursos, de capacidad de trabajo y de clientelas de parte de huincas o mapuche urbanos, así como por los estratos mapuche más pudientes en las áreas reduccionales. Desde el punto de vista del análisis como campesino indígena, la mediería en el caso mapuche es también una de las formas más importantes de transferencia de recursos y excedentes de la sociedad mapuche a la sociedad externa. En el análisis final la mediería debe ser analizada dialécticamente, en tanto su no existencia condenaría a muchas unidades a carecer de ciertos recursos u oportunidades de uso de su fuerza laboral, pero por otra parte en general constituye una forma de intercambio asimétrico entre los asociados por ella, y una forma de explotación de recursos y producciones de la sociedad mapuche por la sociedad externa.

Otro componente cultural de la organización económica campesina se relaciona con la existencia de una serie de formas de interdependencia entre las unidades del sistema social, como obligaciones sociales, de parentesco, de vecindad, de uso compartido de recursos varios, de formas de ayuda, de aplicación de conocimientos, etc. que contribuyen a poner un cierto stock de recursos productivos (animales, herramientas, mano de obra, capital social, etc.) en movimiento, acrecentando las disponibilidades individuales de ellos. La operación de dichos sistemas tiene un valor crítico para las unidades más pobres, pero a la vez puede requerir formas de organización complejas, pues su operación se transforma en crítica en los momentos de peaks o de simultaneidad de demanda de los elementos puestos en circulación.

Sin embargo, la propia existencia en un estado nacional de economía capitalista, y actualmente de tipo neoliberal ha provocado cambios en las formas clásicas de la economía campesina mapuche. Estos cambios se refieren esencialmente a: la aparición de nuevas estrategias de empleo de la mano de obra

familiar, que se diversifica de forma que el mismo productor o jefe de hogar campesino puede ser asalariado y/o trabajador temporalmente asalariado, e incluso, en menores casos y en ciertas condiciones él puede ser empleador temporal en determinadas épocas o para ciertas faenas y actividades en el predio; empíricamente existe entonces una diversidad de posiciones del jefe de hogar en la economía campesina, de forma tal que no se puede clasificar en forma absoluta como campesino si el criterio es el uso o la venta de fuerza de trabajo. La mano de obra disponible en la familia se diferencia porque las generaciones jóvenes tienden a fisionarse más temprano respecto a su participación en la actividad predial, buscando ingreso al mercado laboral. En general ello ocurre en forma más temprana y masiva en las mujeres, y determina la emigración masiva de la población femenina en edades reproductivas, afectando incluso las pautas matrimoniales entre las unidades se está produciendo una diversificación sectorial en la familia campesina mapuche, y entre los hogares, donde los miembros de más edad, o más tradicionales, permanecen ligados a la tierra, mientras otros miembros se vinculan más que al predio a actividades productivas agrarias, hortofrutícolas o semindustriales dentro o fuera de espacios comunales y regionales. En este sentido los cambios producidos por la pobreza, la búsqueda de ingreso, y las formas asalariadas temporales, han afectado la existencia de la familia como unidad de producción y consumo.. Parte de los miembros de las familias ya no priorizan a ésta y a la actividad en el predio sino a la búsqueda de empleos e ingreso. Por una parte entonces la actividad predial queda a cargo prácticamente del jefe de familia, por otra el hecho de que miembros de la unidad obtengan ingreso les permite sostener pautas de consumo propios, que pueden ser muy distintos a la de otros miembros, y que pueden no priorizar el aporte a la unidad, aún cuando su propia reproducción continúe en gran parte en base a la producción doméstica familiar. Una de las resultantes de estos cambios ha sido la enorme pérdida de la variabilidad productiva del predio, para la subsistencia familiar, que a su vez ocasiona demanda de mayores ingresos monetarios para suplir las necesidades básicas, entre ellas la de alimentación, en este aspecto la economía campesina está viviendo procesos de diversificación productiva, de patrones de consumo, de empleo, de usos del ingreso y del gasto. Estos últimos ocurren porque cuando las unidades logran aumentar sus ingresos -por ej. porque un miembro o más recibe ingresos ante no existentes-, se producen reestructuraciones del gasto y consumo, acorde a un principio económico de que no se usa el surplus obtenido según una estructura de gastos anteriores sino se procede a la adquisición de nuevos productos, o de nuevos tipos de los anteriores. Ello es más acentuado cuando las unidades están sufriendo procesos de cambios sociales y culturales que modelan diferencialmente los patrones de consumo de sus miembros, por ej. de acuerdo a sexo, edad, generaciones, expectativas, etc.

Lo anterior determina procesos de diferenciación y de división internas en las unidades, (por sexo, edad, orientaciones, influencias del mundo externo), y de desestructuración de los niveles de interdependencia colectiva, generándose fenómenos por los que el prestigio, la competencia, las aspiraciones y expectativas y el poder comienzan a fundarse sobre ejes externos: el nivel de riqueza material, el tipo de consumo, las vinculaciones tipo cliente con autoridades del mundo no mapuche, con instituciones estatales y privadas, y aún con los propios miembros de otras unidades familiares. Consecuentemente se crean factores que debilitan o complican el funcionamiento de las redes de base étnica y cultural.

Entre otros, ellos están originando estratificaciones socioeconómicas internas fuertes, para los parámetros mapuches, constituyendo sectores de élites poderosas, que canalizan por sus mejores condiciones de relación, comunicacionales, de habilidades, etc., casi toda las oportunidades y formas de apoyo que provienen del mundo externo. No rara vez -aunque no hay datos sistemáticos- tales sectores recurren además a procesos de acumulación de tierras, mediante compras en las propias comunidades o en las vecinas.

Los cambios socioeconómicos y culturales que afectan a las unidades campesinas son demostrativos de los procesos que se han considerado clásicos para el campesinado: la permanente tensión originada por la necesidad de asegurar la reproducción doméstica en un mundo donde año a año debe enfrentarse factores de riesgo no controlables, así como constricciones económicas y socioculturales externas e internas para operar la unidad predial, y la tendencia y posibilidad de convertirse en proletarios o semiproletarios, -sobre todo en los sectores más pobres del campesinado- abandonando la actividad económica como campesino, o

utilizando la unidad predial como salvaguardia y refugio, y buscando la inserción en los mercados laborales. Es el dilema presente en la operación de las unidades, y la respuesta a él debe enfrentarse casi año a año mediante procesos individuales y familiares de análisis de los contextos propios y de las evaluaciones de las situaciones externas. Para los campesinos mapuche –en particular jefes de hogar y cónyuge- la decisión es sumamente difícil pues ya muchas de las unidades casi no están en condiciones de mantener los factores que le aseguraban control de riesgo, por el deterioro de recursos escasos: tierra, agua, recursos naturales, o la casi inexistencia de apoyos tecnológicos apropiados, de conocimiento adecuado y de sistemas viables de créditos, de acceso a insumos, etc.

De nuevo, en el caso mapuche tales decisiones se ven afectadas por la connotación sociocultural y personal profunda que implica abandonar la actividad en el predio, y la relación con la tierra. En muchos de los casos puede ser tal el peso del determinante que unidades familiares muy pobres mantengan su autodefinición como hombres de la tierra. En otros casos la pobreza, los riesgos, y el temor de las crisis que ven afectando a la economía hace sentir que la posesión de tierra, aunque sea mínima, permite asegurar al menos la base productora de alimentos.

Aunque durante un tiempo se ha apostado a la extinción del campesinado como categoría socioeconómica, por la expansión del capitalismo urbano y agrario, autores como Meillassoux (1987), han planteado que no necesariamente pudiera ocurrir así, pues las unidades campesinas pueden ser funcionales a los desarrollos capitalistas. Probablemente los acuerdos comerciales que el país está acordando afectarán también, y de diversa forma, a la economía campesina mapuche en sus diversos estratos, generando, quizás más que nunca, la presencia del dilema entre resistencia y transformación que históricamente ha pendido sobre los campesinos, y que en el caso mapuche conlleva para muchos el drama sostener o no una autodefinición de existencia y pervivencia cultural y física en la relación con la tierra.

A este respecto los actuales procesos de profundización salvaje del neoliberalismo, respecto a las poblaciones campesinas indígenas pueden desbalancear la situación del campesinado, convirtiendo, en cierto plazo, a una minoría en empresarios rurales y a una enorme mayoría en proletarios o semiproletarios, a través de una descampesinización como la prevista por Marx y/o de una explotación funcional del capitalismo, como la prevista por Meillassoux.

PARTE II

Transformaciones históricas del sistema alimentario mapuche

1. Problemas, aproximaciones teóricas y contexto

La situación alimentaria entre los habitantes de la Región de la Araucanía, ha sido tratada desde perspectivas aisladas y polarizadas: descriptivas o intervencionistas. Las primeras, producto de la observación externa o participante de la realidad local, poseen sus inicios en el ejercicio de cronistas que llegaron a la zona acompañando a las huestes conquistadoras entre los siglos XV y XVII. Este ejercicio descriptivo, evolucionó en su estilo y técnica hasta llegar a formar parte de la práctica científica de la antropología, en cuyo seno se mantiene la inquietud por conocer las circunstancias materiales e ideológicas en que se efectúa el acto de comer. Los trabajos de Valenzuela (1981), Caro (1986, 1988, 1990), Ibacache (1991) y Campos (1996) continúan la senda descriptiva, aun cuando ya comiencen la identificación de transformaciones perjudiciales para la reproducción cultural. Esta investigación pretende avanzar en este camino hacia el establecimiento y el tratamiento de dichas transformaciones alimentarias, asentadas en un contexto dinámico y crucial para la construcción de la experiencia interétnica.

En la actualidad, la alimentación en el contexto interétnico chileno mapuche permite problematizar la situación desde una perspectiva distinta. Al concebir al acto alimentario como un hecho social total, a la vez que asumir la multidimensionalidad de éste, se establece una matriz conceptual determinada por la interrelación entre todos los aspectos que construyen la experiencia alimentaria. Entre estos aspectos destacan el social –en tanto la alimentación constituye una estrategia básica de socialización y de organización social-, el económico –dada la dependencia del modelo y sistema productivo para la construcción de los repertorios de consumo alimentario-, y el político –ya que la realidad alimentaria de cada pueblo sería el reflejo de sus condiciones políticas, donde los problemas de alimentación indicarían desigualdades en el acceso a los recursos. Es esta última dimensión la que se pretende destacar en esta ocasión, en que se propone profundizar en las condiciones políticas que rodean a la alimentación humana.

Desde esta perspectiva, se intenta reconocer el lugar que ha ocupado la alimentación en el trayecto de las relaciones interétnicas chileno mapuche, identificando las transformaciones experimentadas y las circunstancias políticas en que éstas se han vivido. Como circunstancias o dimensión política entendemos fundamentalmente a tres aspectos que determinan el modelo o estilo de relaciones interétnicas:

- la concepción del otro y la atribución de roles y derechos,
- la prioridad de acción respecto del otro y
- la definición de la convivencia interétnica

La propuesta de esta investigación se asienta en que el análisis de estos tres aspectos permitirá conocer la posición que la alimentación ha tenido en las diversas ideologías del contacto interétnico que han inspirado legislaciones y acciones en el ámbito alimentario. Luego, este análisis descubre el lugar de la alimentación en el actual contexto de demandas y reivindicaciones expresadas por las organizaciones mapuche al Estado chileno, identificando las actuales condiciones del fenómeno tanto en la práctica como en el discurso.

1.1. Enfoque de antropología de la alimentación

El fenómeno de la alimentación humana en su multidimensionalidad proporciona sendas preguntas a la actividad científica, tanto en sus especificidades biológicas, nutricionales o socioculturales como a aquella ciencia que ha acogido favorablemente la propuesta interdisciplinaria. Efectivamente, remitiéndonos a la concepción básica del fenómeno alimentario, nos encontramos desde ya con la posibilidad de destacar una u otra de sus características sin por ello invalidar las restantes. Desde esta perspectiva, se asume como superada la polarización de aspectos que hacen del fenómeno alimentario un objeto de estudio parcial, abordable desde enfoques unidisciplinarios. Aun cuando se reconoce que este constituye un postulado básico de la antropología de la alimentación, la evolución de la misma en virtud de mutaciones teóricas y metodológicas, se acentúa aun más cuando se esclarece la estrechez del vínculo entre el estudio de la alimentación humana -en sus facetas nutricional y simbólico cultural- y los destinos de los pueblos, dada la incidencia de la historia en las condiciones en que se produce la experiencia alimentaria.

Esta investigación resalta esta última connotación, al asumir que el contacto interétnico ha promovido la transformación estructural y valórica de la alimentación mapuche. La antropología de la alimentación que a continuación relata, se posiciona en los hechos que han detonado tal transformación y en las evidencias socioculturales de la misma. El proceso etnográfico transita entonces entre la data histórica, nutricional, experiencial y reflexiva de los propios actores.

La selección del enfoque proporcionado por la antropología de la alimentación se fundamenta en el uso de conceptualizaciones ya trabajadas en el dominio de la alimentación humana desde su faceta sociocultural. Dado que dentro de esta misma sub disciplina coexisten vertientes más o menos vinculadas con teorías biológicas o simbólicas de la cultura, han sido aquellas capaces de acceder a la multiconcepción del fenómeno las que mayor aporte proporciona para la proliferación de la misma. Este estudio constituye un esfuerzo por implicar estos aportes con la situación del contexto interétnico mapuche-chileno, a partir del supuesto de que este bagaje orientará la problematización y la interpretación de la situación alimentaria pasada y contemporánea de las comunidades. La antropología de la alimentación aparece indisolublemente vinculada con la antropología aplicada, desarrollada independientemente pero con fines de articulación; comento esto, dada la necesidad de reconocer la existencia de tendencias primeras -pero bastamente reproducidas- de una definición del estudio de la cultura alimentaria con fines exclusivamente descriptivos, a lo más, destinados a inyectar conocimiento a los programadores de intervención. El concepto de antropología de la alimentación asumido por esta investigación es el desarrollado durante la última década en España, que hace hincapié en los problemas alimentarios contemporáneos en tanto fenómenos complejos aptos para el abordaje antropológico (Gracia, 2002). Considerando el estudio de las prácticas y las representaciones alimentarias de los grupos humanos como unidad de análisis, esta investigación se adhiere a la perspectiva comparativa y holista, que al poner su atención en los diversos factores que construyen el proceso alimentario, supera la inconsistencia de los estudios culturales cerrados y estáticos.

En primer lugar, la definición teórico-antropológica de la acción de alimentarse deriva de la lectura y el uso que diversos autores han dado a los aportes de Mauss, M. (1925). Antropólogos tan diversos y dispersos, Gracia, M. (2002), y Campos, L., (1996), -la primera de formación y especialización en el contexto de la antropología europea, reconstructora del surgimiento y los frutos de la antropología de la alimentación, y el segundo de formación chilena con especialización en Brasil, cuyos trabajos en el área no mencionan siquiera la especialidad disciplinaria-, coinciden en reproducir el uso del concepto de alimentación desde la perspectiva sociológica que lo entiende como un hecho social, cuya característica primordial es ser totalizante y encubridor de la multiplicidad de esferas que aportan a su concreción. El trasfondo último de este concepto, es su potencial de revelarnos la dinámica social que subyace a la acción alimentaria, toda vez que el hecho alimentario se organizaría según las estructuras sociales locales, refiriendo roles y estatus, además de la propia concepción cultural del comer.

Este concepto es progresivamente complementado con el de sistema alimentario, cuyo supuesto de que todas las esferas de la vida social son interdependientes se corresponde a su vez con la idea de que el estudio de la alimentación debe considerar necesariamente la articulación con factores ecológicos, políticos, económicos, e históricos, entre otros. El refinamiento de este concepto de sistema alimentario aparece como fruto de un consenso entre los autores que han asumido su tratamiento y su uso (Gracia, M., Carrasco, S., Contreras, J., en Cataluña, por mencionar algunos) basados en el convencimiento de que comer es uno de los fenómenos sociales que mejor expresa las complejas maneras de hacer y pensar este mundo contemporáneo (Gracia, M., (2002:29).

Para Carrasco (1999: 104) "todas las prácticas relacionadas con la alimentación constituyen sistemas organizados", dado que tales prácticas constituirían un conjunto de normas y creencias que un grupo de personas comparte en relación con los alimentos y la manipulación de estos. Aproximarnos a través del concepto de sistema alimentario, nos permite identificar la realidad organizada en torno a los alimentos y su consumo, ideologías y prácticas en torno a la producción, distribución, elección, preparación y formas de consumo, y por sobre todo, a cómo la modificación de tales factores afectan la organización íntegra del sistema alimentario propio.

La cultura alimentaria en tanto, surge como un concepto complementario que refiere a las prácticas y comportamientos en tanto expresiones de sentido asignado desde una perspectiva simbólica, como también en la dimensión accional -material del proceso alimentario. Se entiende a este último, como el suceder articulado de acontecimientos orgánicos, valóricos y prácticos que configuran la acción de alimentarse, y que en su integralidad constituye un referente del sistema cultural que le da sentido. Este ámbito alimentario de la cultura ha sido definido como un ámbito privado y cotidiano de todos los seres humanos, que traduce rasgos inconfundibles en lo que se refiere también a la posición social de los grupos en relación a la estructura social de la que forman parte (Kaplan, A., y S. Carrasco, 1999:7). Se caracteriza entonces por su sensibilidad y su mutabilidad, ante factores tales como el contacto interétnico, la evolución temporo-espacial de las sociedades o grupos humanos, las condicionantes geoecológicas, y en general todos aquellos estímulos de cambio sociocultural, integración social y aculturación (Ob. cit.). Constituye así, un ámbito de expresión cultural que, trascendiendo a los límites de la investigación antropológica, es apropiado por los propios grupos como indicador de identidad, principalmente en casos en que esta se visualice en proceso de pérdida o ante la necesidad de difundirla y explicitarla. La "comida mapuche" se ha convertido en la IX Región de Chile, en una oferta gastronómica extendida desde los programas etno turísticos en los que la función de cocinar la cumplen las propias mujeres mapuche en sus lugares de origen preparados para dicha actividad, pasando por la oferta de "cóctel mapuche" que implica la preparación de alimentos propios pero transformados por una estética capaz de subsanar la brecha cultural, hasta la denominada "comida étnica" ofertada por los más exclusivos recintos de hostelería de la región, que han descubierto en la cocina mapuche una alternativa incorporar lo exótico en sus menús. De cada una de estas situaciones, poco o nada conocen la mayor parte de los mapuche de las comunidades, a excepción del primer caso en las zonas más cercanas a ciudades como Temuco o Villarrica, en que - orientados por ONG's o programas municipales - han llegado a entender al etno turismo como una acción para su desarrollo, en tanto les permite trabajar sobre sí mismos incorporando ingresos económicos, aun sin profundizar en las implicancias identitarias de dicha actividad. El fenómeno de la alimentación humana se reduce así al de la comida como expresión cultural, y se hace legible como indicador de presencia étnica primero, y luego, ante la mirada más crítica, como indicador de subordinación, desigualdad y manipulación cultural. Cabe señalar que si bien esta situación de transformar a la comida de un pueblo en un bien comercializable es propia de todos los contextos de interacción cultural y más aun de la propia evolución de la gastronomía, la condición del manejo de estas iniciativas por parte de organismos y personas no indígenas las invalida en tanto expresión cultural. Se trata más bien de un uso de la cocina -y el conocimiento culinario mapuche- por parte de quienes continúan controlando los recursos. Contadas experiencias refieren la "dignificación de la alimentación mapuche" sustentados en la relación que estos establecen con el medio, asignando a la comida un valor relacionado con la permanencia cultural y las virtudes de un manejo ecológico adecuado, además de otras en que iniciativas individuales han sabido autogestionarse y mantenerse en el tiempo.

La plataforma que sostiene a la reproducción de la cultura alimentaria es lo que técnicamente se entiende como tradición culinaria,

"conjunto de normas y prácticas compartido y ejecutado por un grupo social o cultural en un periodo vivido o imaginado como estable, que llena de contenido su propia autoimagen en el presente... las tradiciones culinarias referirán tanto a la selección de alimentos como a todos los procesos de manipulación o transformación para el consumo del grupo... la tradición alimentaria se refiere al origen y al recuerdo, de alto valor simbólico, readaptada culinaria y gustativamente" (Kaplan, A., y S. Carrasco, 1999:12).

Se trata de un concepto abierto al tratamiento de los cambios y las transformaciones culturales manifiestas a través del ámbito alimentario, o bien en la dirección contraria, experimentadas en el ámbito alimentario y con efectos colaterales en las dimensiones vinculadas al mismo. Esta visión de la tradición se correlaciona con la etnoconcepción de la misma, suscitada por las mismas circunstancias de contacto interétnico desequilibrado antes mencionadas. Los discursos de resistencia y defensa étnica y cultural usan recurrentemente el concepto de tradición en alusión a su propio referente cosmovisional y accional, como aquel resguardo que les respalda a la hora de demandar autogestión y autonomía para poder mantenerla y reproducirla sin la atención prejuiciada de quienes no la (re) conocen y por lo tanto no la legitiman como tal.

El estudio de las culturas alimentarias en contacto es el aporte que esta investigación quiere conceder al desarrollo creciente de la antropología de la alimentación. El mensaje explícito es de carácter fundamentalmente metodológico, una vez asumidos los quiebres epistémicos y teóricos que refuerzan la idea de modificar los estilos convencionales de actividad científica y la articulación urgente de la misma con sus contextos de acción bajo el nuevo supuesto de la "democratización del conocimiento" (Gallopín, G., y col, 2001). Se trata al mismo tiempo de reforzar la condición aplicada del estudio de la alimentación, que por tratarse de un fenómeno inherente a la sobre vivencia humana presiona a quienes le abordamos a situarnos en las circunstancias problemáticas de la misma, ya sea en su faceta de indicador de situaciones mayores propias de la implantación de un sistema de relaciones interétnicas desproporcionadas, o bien en su condición de prioridad para el funcionamiento y la reproducción sociocultural y humana. Este trabajo intenta abordar el fenómeno desde ambas perspectivas dada la complementariedad de las mismas, pero reconoce que su distinción ayuda a discernir la lógica de interpretaciones necesariamente orientadas por un fin cognoscitivo explícito.

1.2. Aproximación teórica a las relaciones interétnicas y al cambio alimentario

1.2.1. Relaciones interétnicas y alimentación

El contacto entre los pueblos y las circunstancias en que este se lleva a cabo ha dado lugar a la definición tanto de la etnicidad como de la inter etnicidad. Ambas ideas, refieren lo que Barth ya en 1976 entendía como la identificación en tanto miembro de un mismo grupo y por lo tanto diferente de otro(s). La profundización de este análisis hacia la conceptualización de los sistemas sociales poliétnicos (Furnivall, 1944 en Barth, 1976) o bien de los sistemas interétnicos o fricción interétnica (Cardoso de Oliveira, 1990), posicionan ya la mirada en las situaciones de contacto crítico. El tratamiento teórico de las formas y los contenidos en que se establecen y se reproducen las relaciones entre los pueblos, refiere tanto a criterios de contexto ideológico como también a los momentos históricos en que estos se producen. Así las cosas, aun cuando el fenómeno se multiplique y prolifere incesantemente con el correr del tiempo, cada vez hay menos posibilidades de que las teorías que le abordan cundan hasta permitir su uso en situaciones tan múltiples. Un mismo fenómeno -el de las relaciones interétnicas- surge de circunstancias históricas tan diversas como la colonización o la inmigración masiva, permitiendo la generación de categorías probablemente de orden transcultural, aun cuando las realidades estén definidas por condiciones muy diferentes. Por categorías transculturales en el campo de la etnicidad/inter etnicidad se entienden principalmente aquéllas de autodefinition identitaria ya sea en su dimensión individual o colectiva, las cuales se modifican a su vez en tanto se incorporan o se priorizan para tal

construcción factores de índole tan diversa como el propio destino de los pueblos. La circunstancias del contacto y de la inter etnicidad, agrega la definición intercultural del "otro", generada por cada grupo a partir del momento en que se enfrenta al choque.

El encuentro primero entre occidentales e indígenas en América, ocurrido progresivamente desde el siglo XV y hasta la fecha -considerando que aun existen pueblos sin contacto o sin interacción incorporada en la Amazonía- ha promovido el establecimiento de un sistema de relaciones interétnicas lapidariamente estructurantes del destino social y cultural del continente. Tanto en lo que fue la relación colonizador-indio, como en la relación nacionales-indígenas, han operado múltiples mecanismos de interacción y control, derivados tanto de intereses políticos como de la prevalencia de identidades -auto identificaciones- distintas una vez puestas en contacto. En efecto, la cultura occidental ibérica que inició el contacto y llevó a acabo la ocupación efectiva del territorio, se desarrolló tanto de forma ofensiva como defensiva en lo que fue su contacto con los pueblos indígenas de la zona, reconociendo valores aun bajo el supuesto de inferioridad en que los concebían. Sobrevino entonces la empresa civilizatoria, con la imposición imperiosa de la ambiciosa evangelización acompañada de permanentes enfrentamientos bélicos, los cuales se apaciguaban sólo una vez que "los indios" se sometían al nuevo sistema. Durante toda esta etapa de ocupación y conquista territorial, las sociedades indígenas y sus correspondientes estructuras de organización política fueron absorbidas por una intención desintegradora, que lógicamente no les reconoció más que para efectos de persuadirles y finalmente instalarse sobre ellos. Este tipo de encuentro interétnico se caracteriza así por la total ausencia de diálogo y de lo que describe Cardoso (1993), como dos moralidades susceptibles de intercambio a través del diálogo persuasivo, o en otras palabras, por el ejercicio de la argumentación. Surge entonces la interpretación del desencuentro interétnico, dadas las condiciones de estrabismo cultural que indujo a la desintegración ideológica, religiosa y social de los pueblos indígenas, y a la consecuente desaparición de muchos de ellos. Para sostener esta aproximación, es necesario mencionar el trasfondo filosófico que interpreta al encuentro de dos culturas desde la perspectiva de la alteridad en un contexto de fusión de horizontes. Esta teoría propuesta por la hermenéutica de Gadamer y adoptada por tendencias ideográficas y simbólicas de la antropología, afirma que los sujetos situados en horizontes culturales a partir de los cuales interpretan la realidad han de asumir que tales horizontes no son absolutamente invulnerables al cambio, tras haber incurrido en contactos dialógicos con otros horizontes y habiéndose comprometido con la posibilidad de un acuerdo, tornando finalmente viable la comunicación interétnica (López, 2002, Cardoso, 1990-93). La historia de América Latina impide la aplicación de esta teoría para la interpretación de la historia de sus contactos culturales, aun cuando sea una apuesta pertinente para la renovación de los estilos de acercamiento interétnico propiciados por la antropología contemporánea.

El surgimiento de los Estados naciones, si bien reorganizó el panorama sociopolítico del continente, implicó la desaparición definitiva de muchas poblaciones que sobrevivían en condiciones limitadas de autonomía, entre las cuales destaca la población mapuche de Chile, a quienes la corona española había reconocido oficialmente su independencia y soberanía sobre el territorio que ellos habían desistido de conquistar. La ocupación chilena de la Araucanía impuso un nuevo sistema interétnico abiertamente caracterizado por la subordinación y el control absoluto de la reproducción cultural. El posible contraste entre fuentes mapuche escritas y orales, coincide en anteponer el sentimiento de pérdida y desarraigo progresivo, fundido con una concepción de su relación con el Estado cualificada como "de poca credibilidad, desconfianza, interventora, ignorante", argumentados en hechos comprobables de usurpación, despojo, manipulación, entre otros. Las legislaciones indígenas que han dictaminado el Estado chileno, son demostrativas de este perfil que ahora es posible señalar teóricamente como sistema interétnico en competencia desigual, tras un intento por complementar los tratamientos que autores como Barth y Cardoso han dado a la situación. Se trata de asumir teóricamente la dinámica del contexto en el que la diversidad étnica es fuente de confrontación y ambigüedades con efecto real, desde la marginación y los intentos de negociación injusta, hasta el reconocimiento social y político de la existencia de un conflicto fundamentalmente demostrado por acciones de violencia y el consecuente ejercicio del poder y la represión del Estado.

La tradición weberiana manifiesta a través de los conceptos propuestos por Parson, orientan a la interpretación del conflicto interétnico como un “obstáculo al cambio” o bien como consecuencia de procesos de “modernización incompleta” (Stavenhagen, 1991). En un contexto de globalización económica los actores étnicamente diferenciados tienden a ser clasificados en clases sociales definidas en un sistema político unívoco, que maneja un discurso en torno a la diversidad que no es más que indicativo del control que el Estado pretende ejercer sobre la misma. El pueblo mapuche concibe que la tensión sostenida desde la ocupación de su territorio con el Estado chileno, aun cuando ha tenido etapas de mayor agitación, también evidencia momentos en que la comunicación interétnica habría sido posible (Huenchumilla, 1999; Morales, 2001).

La situación actual de las relaciones interétnicas se puede enunciar de múltiples maneras, aun cuando la mayormente recurrida sea la del conflicto acompañado por una actitud formalmente asumida por las principales organizaciones mapuche, de enfrentar al Estado con demandas y reivindicaciones en su calidad de pueblo organizado cosmovisional, religiosa, política y socialmente, aun cuando estas estructuras se encuentren en franco desvanecimiento. Suman a este discurso, la prevalencia de la tradición compuesta por referentes ideacionales y accionales antes enunciados a la luz del concepto de Kaplan y Carrasco (1999), el cual permanentemente homologan al de “cultura propia” aludiendo a la coherencia interna de su estilo de vida.

En este entramado, la situación alimentaria corrobora la interpretación de las relaciones Estado chileno-pueblo mapuche como un sistema interétnico en competencia desigual. A través de una etnografía diacrónica es posible confirmar que la interétnicidad en Chile ha estado permanentemente signada por la dominación política y cultural, en la cual los mapuche han jugado un rol preponderante en su calidad de agrupación mayoritaria que así y todo no ha sido nunca concebido como un interlocutor autónomo e independiente, sino que siempre ha sido considerado como una minoría dependiente, una clase social (campesinos pobres), una categoría sociopolítica (marginados), entre otras. En tanto, el Estado y la sociedad chilena continúan reforzando el nacionalismo homogéneo, aun cuando en los últimos 20 años hayan venido apareciendo en su discurso conceptos tales como derecho indígena, desarrollo con identidad u otros, frecuentemente aportados por las propias ciencias sociales de la región. Esto último ha significado que la dinámica del sistema interétnico ha resituado a sus participantes sin por ello afectar a la condición de desigualdad. Aun cuando los mapuche han logrado levantar discursos con mayor coherencia y consentimiento de sus bases a través de las organizaciones que hoy encabezan los diálogos o los enfrentamientos, no llegan a construir un discurso unívoco y por lo tanto no son considerados un alter legítimo. Su sistema de organización descentralizado y afecto a la territorialidad, ha impedido o favorecido –dependiendo el punto de vista- que el sistema interétnico se componga de partes iguales. La clase política chilena, en tanto, reniega de reconocer la evolución de las dinámicas sociales y de su correspondiente tratamiento honesto, capaz de reconocer errores, ignorancias y riesgos. Esta investigación avanza respecto de la crítica a esta situación, orientada por las propuestas de una ciencia social renovada de acuerdo al estilo pos normal, las comunidades socioculturales que están siendo afectadas por cambios nocivos han de abrirse a la combinación de destrezas, en un proceso que entiendo como el fin de la demarcación clara y el comienzo de la relatividad política, en el cual expertos y legos se encuentran en una misma mesa de resolución. Es lo que Funtowicz y Ravetz (1990) conciben como comunidad de pares extendida, cuya expresión real supondría un revertimiento total de las circunstancias actuales.

1.2.2. Aproximaciones teóricas al cambio alimentario

La historia de la alimentación mapuche puede interpretarse como una historia que absorbe las desigualdades del sistema interétnico chileno-mapuche. Su interpretación teórica supondrá, además, identificar hitos socioculturales y etnográficos que demuestren la pertinencia de este enfoque procedente de la aplicación que las autoras A. Kaplan y S. Carrasco (1999) utilizaron para la interpretación del fenómeno del cambio en la organización alimentaria experimentado por los inmigrantes africanos -gambianos- en Cataluña. Aun cuando la situación sociocultural y el contexto de relaciones interétnicas proceda de historias de contacto entre culturas mediatizado por circunstancias diferentes, la constante de

la interacción y la transformación alimentaria en sus dimensiones estructurales y valóricas, permite el uso de la aproximación teórica al menos para la descripción e interpretación histórica de los datos. Otros conceptos propuestos y utilizados por las autoras: tradición e identidad alimentaria, conceden espacio a la prevalencia de un sustrato cultural propio, que una vez puesto en interacción con otro(s) modifica su destino aun cuando sigue siendo el referente de reproducción cultural genuino, como antes se explica, al cual se permanece recurriendo ya sea a través del comportamiento espontáneo, del discurso étnico o ambos.

La transformación cultural en tanto, se pone de manifiesto a través de las mutaciones del sistema alimentario o bien comienza a gestarse a partir de modificaciones originadas en su propia organización; sea cual sea el caso, la interrelación lógica entre los sistemas culturales y los sistemas alimentarios permite sostener que la dialéctica entre ambos es de direccionalidad múltiples y su atenuante definitorio no será nunca otro que el contexto histórico y sociocultural en que esta interrelación se desenvuelva.

La transformación de los sistemas alimentarios constituye una dimensión específica dentro del estudio de la cultura alimentaria. A partir de preguntas en torno a la temporalidad de los elementos que definen un modelo de alimentación y de la permanencia en tiempo y espacio de estos, es posible adentrarnos hacia una de las dimensiones en que se vincula a la alimentación humana con su contexto político, ecológico y cultural.

La confluencia de circunstancias históricas de tipo socioeconómico, ecológico, políticas o religiosas permiten identificar en la realidad la mutación de los conceptos, prácticas y estrategias utilizadas para alimentarse. Dada esta condición, se establece el postulado empírico y metodológico para proyectar la investigación en el tema: alimentación, cultura, y estructura política forman parte de una misma realidad social, interrelacionada entre sí. Los cambios que afecten a uno de sus elementos tendrán incidencia en los circundantes; a partir de un principio de articulación múltiple, directa o indirecta, insistentemente explicado por los estructural funcionalistas ingleses (Radcliffe- Brown, Evans Pritchard, entre otros). Pero además de ello, la reconceptualización de la alimentación humana dependerá de la organización que cada grupo extienda de su conducta alimentaria, y sus variaciones en el tiempo indicarán cambios ideacionales y prácticos en su trama cultural.

Uno de los enfoques posibles para analizar el cambio alimentario es el de la antropología del desarrollo. Desde esta perspectiva, las transformaciones globales afectan a las estructuras sociales y valóricas circundantes, situación que explicaría el irrupción del hambre como objeto de análisis científico tras la segunda guerra mundial (Escobar, 1996:200). Uno de los tratamientos teóricos posibles destaca la característica del hambre como símbolo de poder de sociedades que promueven un orden social, político y económico homogéneo sobre otras subsumidas en contextos (des) conocidos.

Por otro lado, desde la antropología de la alimentación se han identificado dos enfoques para analizar el fenómeno del cambio alimentario: el de la direccionalidad y el de la contextualización del cambio y la cultura alimentaria (Gracia, 1997:28).

En el enfoque de la direccionalidad se encuentran explicaciones orientadas desde las siguientes perspectivas:

Relacional centro / periferia, en que cada sistema alimentario posee zonas centrales y periféricas más o menos sensibles a las modificaciones. Según esta perspectiva, lo que cambia es la estructura de las comidas y sus ingredientes, más que elementos del sistema tales como la producción, la comensalidad o los contextos de la ingesta (M. Nicod, 1974; Jerome, 1975; M. Douglas, 1979; Douglas y Gross, 1980).

Relacional vertical / horizontal, cuya base se encuentra en la función de diferenciación social que posee la alimentación. Permite observar la verticalidad en las sociedades altamente jerarquizadas en clases sociales, rangos o castas, donde existe un estilo culinario traducible como "alta cocina", el cual separa abiertamente los consumos de las elites de los consumos del resto de la población (Godoy, 1982;

Mintz, 1985; Elías, 1989; Bourdieu, 1988). Y permite observar la horizontalidad en variaciones protagonizadas por actores sociales considerados iguales, sin remitir a un orden jerárquico sino sólo estructural. Un ejemplo serían los comportamientos generacionales, las tendencias alimentarias saludables y otras, que captan a un grupo de personas con percepciones en común.

Tratamiento del contexto global, en que las modificaciones del sistema alimentario se deben a situaciones externas a la esfera doméstica o exclusivamente alimentaria. Según esta perspectiva, en los sistemas alimentarios se suscitarían sustituciones –reemplazo de productos de la dieta-, y adiciones –incorporación de nuevos alimentos-, normalmente por contactos interétnicos (Fischler, 1997, en Gracia, 1997:32).

En el enfoque de la contextualización de la cultura alimentaria encontramos un argumento distinto para explicar el cambio alimentario. A diferencia de la perspectiva anterior, el enfoque de la contextualización supera el análisis estructural y sistémico, e intenta dar cuenta de las dinámicas alimentarias según el contexto social, económico y político global. Según este enfoque únicamente la contextualización histórico-geográfica, permite explicar las numerosas razones que causan las modificaciones del sistema alimentario contemporáneo (Gracia, 1997:38). Los principales representantes de esta corriente serían los autores Thouvenot (1979) y Goody (1982). Es justamente este último autor el que compara histórica y etnográficamente la cocina de estados jerárquicos euroasiáticos y la cocina de estados hieráticos africanos, incorporando el factor interétnico al estudio del cambio alimentario, y con ello a la experiencia interétnica como factor incidente en la transformación del sistema.

Finalmente, resolvemos el acertijo interpretativo con el tratamiento de la la intervención alimentaria, basados en su definición operativa en tanto proceso empírico de intromisión ideológica y accional, a partir del cual se sostiene y controla el sistema de relaciones interétnicas en competencia desigual en dos dimensiones intrínsecamente vinculadas con la reproducción cultural: la cotidianidad íntima y colectiva, y la extensión del modelo de desarrollo occidental (Carrasco, 2002). Este proceso sería observable a través de los denominados indicadores socioculturales de cambio alimentario, que serían: las concepciones culturales de alimentación y sus correspondientes transformaciones identificadas por los propios sujetos, las intervenciones alimentarias, y los efectos de transformación identitaria sentidos tras la intervención alimentaria

2. Dinámica alimentaria de los mapuche de Chile

Siguiendo la perspectiva del contacto interétnico antes enunciada, la referencia a la alimentación mapuche ha de considerar los hitos que han ido incidiendo en su transformación. Desde una perspectiva etnohistórica, cobra sentido señalar la existencia de dos estilos de alimentación mapuche en lo que corre entre los siglos XVI y XXI, forzosamente diferenciados por el momento de ocupación chilena del territorio. A partir de lo sucedido en el transcurso del siglo XIX, específicamente en sus últimas décadas, la memoria actual de la población de las comunidades coincide en la concepción de un "antes" homologable a la tradición comentada teóricamente, respaldada por la etnografía de las organizaciones que han asumido la diferenciación entre las modalidades funcionales y las tradicionales.

Las fuentes que sustentan la descripción que sigue son de tipo escrito y orales, estas últimas, percibidas con la sensibilidad que exige la etnografía que asume a la subjetividad y a la polifonía. Las fuentes orales proceden de la expresión de comuneros y dirigentes que participaron en los talleres organizados por COTAM en Nueva Imperial, Osorno, y San José de la Mariquina. Otro referente empírico de esta investigación, ha sido la situación suscitada por la expansión de las empresas forestales en terrenos colindantes con comunidades indígenas, la cual fue descrita y sistematizada etnográficamente desde una perspectiva émica y política. En ambos casos, la data fue inicialmente recogida haciendo uso del enfoque de la antropología ecológica y de algunos conceptos de la etnoecología, entre los cuales destaco el de corpus, "repertorio de conocimientos ecológicos locales, colectivos, diacrónico y holístico. Cuerpo de conocimientos que expresa una síntesis de información derivada de la experiencia individual y colectiva de relación con la naturaleza" (Toledo, V, y col. 2002). Una vez abordada la dimensión

ideacional, he debido recurrir no obstante a enfoques que recojan la problemática de la desestructuración ecológica y cultural entre cuyos efectos surge de manera inmediata la desintegración del sistema alimentario mapuche.

2.1. Alimentación mapuche pre-reduccional

El modo en que los grupos humanos actúan en el mundo se deriva de la concepción específica que sostengan respecto de sí mismos y del entorno mediato e inmediato que habitan. Tras la caída del determinismo ambiental, allá por 1970, hubo que asumir la existencia de prácticas culturales sin valor adaptativo dada la capacidad y preponderancia que adquirieron los procesos de toma de decisiones y la consecuente evidencia de que las posibilidades de elección de los seres humanos trasladaba el núcleo de interés desde las causas de los fenómenos hacia las acciones cotidianas que los expresaban. Esta investigación propone interpretar la historia de la alimentación mapuche como una historia de la relación hombre-naturaleza marcada por la intervención ideológica y cultural, cuyos indicadores a considerar son los repertorios alimenticios y la comensalidad en tanto referentes empíricos del sistema alimentario mapuche.

La organización alimentaria originaria se derivó directamente de la concepción que los mapuche tuvieron de su entorno, y por sobre todo, de la interacción que establecían con él al asignarle propiedades de vitalidad, intencionalidad y cambio. La concepción indígena de tierra al poseer connotaciones existenciales demuestra la cohesión entre los componentes empírico-rationales e ideacionales de dicho concepto. Entre los mapuche, el mapu fundamenta la existencia y la estructuración de la sociedad... y se hace observable a través del suelo, el subsuelo y el entorno ecológico (Quidel y Jineo, 1990), y es a partir de esta concepción que se desgranar todas las demás concernientes a identidad individual y étnica.

Los relatos de cronistas de los siglos XVI, XVII y XVIII caracterizan a los mapuche como indios consumidores de especies vegetales y de carne animal, esta última mediatizada por circunstancias sociales y religiosas que involucraban situaciones de intercambio, sacrificio y celebración.

Tanto Diego de Rosales como Núñez de Pineda y Bascuñan describen la dieta mapuche de los siglos XVI y XVIII como cotidianamente vegetal, y ritualmente carnívora. Papas, maíz, trigo, en formas de loco, mote o mülxun, eran las comidas más comunes. Desde esta época se conoce el constante consumo de caldos, cuya importancia en la dieta mapuche es reconocida hasta hoy en día, constituyendo un alimento de alto valor simbólico: "el ordinario comer las papas, los araucanos es con un caldillo que hacen con agua y greda amarilla que se llama Rag, de dónde tomó el nombre la tierra de Arauco..." (Rosales, en Zúñiga, 1976:120). La carne y las bebidas preparadas en base a cereales como el maíz, la kinwa y el trigo, y en base a frutos silvestres como la frutilla y los piñones, habrían sido desde antaño las principales preparaciones para consumo en ceremonial. Una constante entre ambos tipos de consumo habría sido el del aderezo picante, proporcionado por el ají o xapi, el cual se habría extendido hasta la actualidad.

Esta época pre reduccional está estructuralmente caracterizada por la guerra emprendida contra el colonizador enemigo, que los mapuche asocian con la llegada de múltiples males tales como las enfermedades, persecuciones y pérdida de territorio. Los conquistadores en tanto, traen consigo lo que puede considerarse el primer detonante de cambio alimentario, como fue el intercambio comercial establecido entre algunos mercaderes y la población mapuche. Para esta época se inicia la incorporación de especies y utensilios de comer, se adoptan animales como el vacuno y el caballo, asignándole a este último funciones religiosas probablemente en virtud de un parecido animal que le precedió.

La comensalidad en tanto forma primaria de convivencia involucra una serie de prácticas propias de un contexto de interacción, en que se asume la compatibilidad y la aceptación mutua, al constituir la comida un momento de comodidad que propicie la satisfacción biológica y espiritual. Los cronistas mencionados describen las siguientes normas de comensalidad observadas en la primera época de intervención del territorio:

“El plato que ponen al huésped aunque esté con mucha hambre, no le ha de tocar ni comer bocado hasta que el dueño de casa de allí a un rato le diga que coma, y los demás fuera poca urbanidad el comer sin decírselo. Y esto tan asentado que la mujer le asienta el plato marido delante, y en ninguna manera come bocado hasta que de allí a un rato le dice la mujer que coma” (Rosales, en Zúñiga, 1976:128).

“Jamás come el marido con la mujer, porque las mujeres sirven a la mesa, y aunque no sirven, los hombre comen juntos y las mujeres aparte, y los hijos en pié o fuera de la casa” (Rosales, en Zúñiga, 1976:128).

“... entramos con los demás a almorzar despacio. Asentándonos todos a la redonda del fuego los que cupimos, y tras de nosotros de formó otra rueda de mujeres, chinos y muchachos” (Núñez de Pineda y Bascuñan, en Zúñiga, 1976:128).

El etnocentrismo profundo impregnado en estas frases no impide que elaboremos nuestra propia interpretación de los acontecimientos que relatan. La situación objetiva del contacto generó impresiones distorsionadas de la realidad del otro, basadas exclusivamente en la matriz de pensamiento propia. Las consideraciones respecto al rol de la mujer en la comensalidad constituyen un importante ejemplo de esto, hasta encontrar relatos de cronistas que asumían que el papel interno que cumplía la mujer en el contexto de la comensalidad con extraños era un signo de la poca importancia que el género femenino tenía al no poseer condiciones para la guerra (Diego de Rosales, en Zúñiga, 1976:129). Otro ejemplo sería el de la comensalidad en circunstancias de abundancia y exceso, destacando respecto de esto último los consumos extremos de bebidas embriagantes y el desenfreno sexual en situaciones de fiesta, -situación que propició la interpretación del mapuche a partir de la categoría de “pecador” según la moral medieval europea. Esta información posibilita plantear que en el contexto interétnico chileno mapuche los consumos y la comensalidad han sido un permanente referente de estereotipos y construcciones discriminatorias. La interacción de códigos alimentarios –sociales, biológicos e individuales- habría promovido la diferenciación entre los dos estilos de vida y se habría convertido en un factor de juicio intercultural, en tanto la observancia del otro confirmase la existencia del modo de vida propio (Arens, 1981).

Además de la importancia de la incorporación en la dieta y en la vida social y económica de los animales que ingresaron durante esta época al territorio mapuche (caballos, ovejas y vacas, entre otros), la entrada del trigo significó la implantación de lo que hasta hoy es la base alimenticia, incorporado por los propios mapuche según su estilo culinario y convertido en diversos alimentos hoy indicadores de identidad y tradición alimentaria. La aceptación del trigo posibilitó un cambio económico de gran magnitud, que a su vez denota la opción que los mapuche tenían de cultivar en cualquier espacio dependiendo únicamente de sí los demás seres que componen la naturaleza lo permiten. Este cultivo no provocó la desaparición total del maíz, aun cuando promovió la decadencia de su consumo que igualmente permanece hasta la fecha. Los españoles de esta época contribuyen asimismo con algunas especies frutales tales como los melocotones, guindas y ciruelas, además de cereales y especias, y otros vegetales de suma importancia actual como son las arvejas y las habas.

Todos los alimentos mencionados y su correspondiente incorporación derivan de la adaptación de los mismos al ciclo agrícola y al ciclo ritual de los mapuche de la época, que aun con transformaciones lógicas se sigue reproduciendo hasta la actualidad. Entendido en este caso como el ciclo cosmológico alimentario, cada estación del año determina la ingesta del grupo que no por ello deja de tener alimentos de consumo permanente como es el caso del trigo. La sola observación etnocéntrica permite distinguir dos épocas del año cualitativa y cuantitativamente diferentes entre sí, la primera comprende los meses de diciembre hasta finales del abril y sería una época de abundancia, caracterizada por la producción temporal de hortalizas... la época de escasez abarca el periodo comprendido entre los meses de mayo y noviembre, en los cuales la dieta se caracterizaría por mayor consumo de trigo aun cuando sea en múltiples preparaciones (Caro, 1986:34). La perspectiva émica en tanto, al entender al consumo de alimentos como un indicador de la calidad de la relación que las personas sostienen con la naturaleza, no tipifican a los alimentos según criterios de calidad, a no ser el caso de los consumos de fiesta –animales y

preparados especiales- sino de existencia en cantidades suficientes para asegurar la sobre vivencia del grupo. Esta apreciación se sostiene en que ha sido precisamente el contacto y la incorporación de estrategias agrícolas de uso del espacio las que han modificado y cualificado a las épocas del año, situación que originariamente si bien era cambiante por condición del ciclo anual, nunca dejaba de ser tan diversa como lo permitía la recolección, la caza y la agricultura menor.

Siguiendo la reconstrucción que los propios mapuche han venido haciendo principalmente en las últimas dos décadas, la visualización del mundo experimentada por los antepasados y reproducida con muchas dificultades hasta hoy, les ha permitido

“comprender, articular, e interrelacionar todos y cada uno de los elementos del mundo... comprender cómo se vincula él con la tierra y con el medio que les rodea, de dónde emana la fuerza o el poder que le permite la vida a la naturaleza, en que contexto se ubican el sol, la luna, el día, la noche y el hombre... se determinó la existencia de poderes y espíritus sobrenaturales y la medida en que estos apoyan o perjudican al hombre...” (Marileo, 1993:92).

La posición cosmovisional de los mapuche es un factor indispensable de considerar al momento de describir la correlación existente entre su relación con la naturaleza, y los correspondientes usos del espacio con fines alimenticios o de sobre vivencia. Profundizaciones de la condición cosmológica, que prioriza la explicación mapuche acerca de la demarcación del territorio o la conformación del mismo reiteran que es a partir de él que se fundamenta y sustenta la religión y el conocimiento social y especializado. El concepto de mapu es el centro de dicha concepción de espacio en que convive lo visible con lo invisible, lo material con lo espiritual.

Todos los elementos intangibles que componen al acto alimentario son absorbidos por la necesidad de satisfacer el hambre, hasta llegar algunos españoles a apreciar y valorar muy favorablemente la comida brindada por mapuche que les recibieron. Es el caso del mencionado Francisco Núñez de Pineda y Bascuñan, en cuyo manuscrito de 1673 dedica varios capítulos a describir positivamente su apetencia por las comidas mapuche. Tal como el título de su obra lo indica, su “cautiverio feliz” estuvo marcado por la grata convivencia con mapuche de las zonas de Chol Chol e Imperial, en donde él mismo destaca haberse satisfecho con comidas mapuche tanto por el estómago como por la vista (Rosales, 1973:115). Su visión hacia los mapuche gozaba de una cualidad muy particular, la de haberse acomodado a la condición de cautivo hasta el punto de poseer sentimientos “de amor” hacia personas de su nuevo grupo (Discurso II, Capítulo XVII, Pág. 97). Esta situación confirma que la valoración de los alimentos responde a un contexto mucho más amplio que la pura satisfacción biológica, comprendiendo las esferas psicológicas y emocionales en tanto esferas indisolubles a la hora de explicar la convivencia y la comensalidad entre sujetos de identidad distinta.

2.2. Alimentación mapuche post-reduccional

En concordancia con la propuesta teórica inicial, la investigación ha exigido la articulación de la dimensión alimentaria con dimensiones sociales, culturales, históricas, ecológicas y médicas, desde la perspectiva de la antropología de la alimentación ahora aliada con el enfoque de ecosistemas, incorporando también alcances de tipo socioeconómico, imposibles de obviar. Si el ecosistema refiere al contexto geográfico-ecológico habitado por grupos humanos o “comunidades locales” adaptadas social y culturalmente a estos contextos, el componente metodológico de la diacronía, sería el complemento necesario para aplicar este enfoque al problema de la transformación alimentaria entre los mapuche. Los postulados inferidos serían entonces:

- que la alimentación de las “comunidades locales” constituye una expresión de las condiciones ecosistémicas de cada sector, la alimentación por tanto, está expuesta a sufrir transformaciones en tanto los sufra el ecosistema, la salud del ecosistema, derivaría cambios en la salud humana, siendo el proceso alimenticio uno de los flujos directos que construye la vinculación entre ambas, ambas –

salud humana y del ecosistema – estarían expuestas a sufrir cambios negativos a través de las modificaciones de las pautas alimenticias, generadas a partir estilos inapropiados de intervención a las “comunidades locales”, y la permeabilidad de estas frente a “tendencias globales” que plasman sus efectos en “el futuro ambiental del planeta y sus habitantes”⁹⁰.

Las mutaciones del sistema alimentario mapuche se corresponden con las transformaciones experimentadas por el contexto ecológico y por la propia evolución del sistema interétnico, cada vez más inclinado a la intervención planificada de la vida de las comunidades. La evolución del sistema alimentario mapuche estaría acompañada tanto por la transformación del contexto ecológico como por la transformación de la estructura social y del estilo de vida mapuche. Según las estimaciones de esta investigación, el cambio alimentario para el caso de los mapuche si afectaría a la estructura básica del sistema, dado que los factores colindantes de tipo ecológico, económico y político han sufrido igualmente importantes transformaciones. Lo anterior hace imposible hoy en día aceptar la tesis de Valenzuela (1981), según la cual la cocina mapuche actual, a pesar de haber sufrido múltiples variaciones, no ha variado su estructura. Para este autor “la introducción de productos huincas (no mapuche) como el arroz, fideos y algunas conservas no han transformado los modos alimenticios. A su vez, la incorporación de utensilios y vajilla occidentales no han traído consigo un cambio en la preparación de los productos. La piedra de moler, la canalla, las challas, las bateas de madera, los chaiwe, permanecen como artefactos básicos que la mujer mapuche utiliza para elaborar platos” (Montecino, en Ibacache, 1991:13). Llama la atención que si bien el trabajo de este autor ha sido realizado hace ya dos décadas en zonas pewenches, y el problema de la transformación alimentaria no le haya sido prioritario, no reconozca los cambios estructurales. Una década más tarde, Durán interpreta en la misma zona pewenche un patrón alimentario empobrecido con el contacto, que sin bien aun parece conservar pautas de comensalidad y la lógica de la preparación y combinación de los alimentos, aparece notablemente desmejorado (Durán, 1991). Para ampliar esta interpretación es necesario insistir en una cuestión de tipo teórica que es coherente con el enfoque de esta investigación: los fenómenos no son unívocos, y la alimentación es un fenómeno abundante en componentes significativas. La alimentación no es la comida, y la cultura alimentaria no es únicamente qué, cuándo, y con quién se come, sino además de todo ello las circunstancias en qué se come lo que se come.

Desde la radicación de la población mapuche en reducciones y luego comunidades. El contacto intensivo con la urbe y con instituciones que promovieron la integración total a la cultura nacional chilena –escuelas, iglesias, administración pública- fue generando la diferenciación social entre los mapuche. Esta diferenciación social –que es igualmente étnica y cultural- se pone de manifiesto durante la primera parte del siglo XX a través de la reorganización de la vida doméstica. Según la descripción de Guevara (1913) durante esta época se produce la transformación de algunas familias mapuche en “modestas familias de campo”. Un indicador fundamental de este cambio habría sido la organización de la alimentación: “las comidas se hacen en común, sin precedencias ni separación de hombres i mujeres, con escepción de las públicas; la limpieza ha ganado i disminuido el empleo de vasijas de greda o madera: los alimentos no se toman con los dedos sino con las piezas del cubierto” (Guevara, 1913:222). Estos cambios en la cultura material habrían estado acompañados por el abandono de prácticas tales como el consumo de ciertas tierras –como el caldo de Rag señalado por Rosales- y de restricciones respecto a partes no comestibles de los animales (según Guevara, anterior a esta etapa habría estado prohibido entre los mapuche comer los sesos de los animales ya que “encanecían”).

En esta etapa post reduccional, se reconoce un estilo de vida mapuche mayormente apropiada de la agricultura, aumentando con ello su acomodo a la vida sedentaria y una aparente amplitud de su repertorio alimenticio. Interpretamos este hecho como aparente ya que el desconocimiento de la organización de la dieta pre reduccional facilita suponer que al incorporarse a un estilo de vida basado exclusivamente en los cultivos y en el intercambio mercantil sus recursos de subsistencia sean superiores a los de periodos previos.

⁹⁰ Anton, D., (1999), “Diversidad Globalización y la sabiduría de la naturaleza”.

El siguiente cuadro organiza las permanencias y los cambios en el sistema alimentario mapuche en el primer periodo post reduccional:

Cuadro N° 11
Transformación alimentaria en el periodo post reduccional

Continuidades	Cambios
<p>La base de la dieta la proporcionaba el trigo y sus derivados: harina tostada, mültrün o catutos, y otras. Consumo de especies silvestres, tales como el yuyo, romasas, berros, cachanlahue, renuevos de quilas, bulbos, hongos y tubérculos (Guevara, 1913:224). Repertorio alimenticio basado en el consumo de caldos, legumbres, papas, aves, verduras y frutos silvestres.</p> <p>El consumo de carne sigue limitado a la celebración de rituales o fiestas.</p> <p>La distribución de las comidas durante el día responde a la distribución del tiempo para el trabajo agrícola y las actividades diarias.</p> <p>Abundante consumo de agua entre comidas.</p> <p>En las comidas públicas, la mujer sigue ocupando un lugar distinto al del hombre. “La mujer le sirve primero al marido i personas de consideración que lo acompañan i enseguida forma con la familia menor otro círculo, con frecuencia alrededor del fuego” (Guevara, 1913:223).</p>	<p>Disminuye el cultivo y el consumo del maíz</p> <p>Disminuye el empleo de vasijas de greda o madera</p> <p>Uso progresivo de los cubiertos y utensilios de cocina de confección externa</p> <p>Rápida extinción de los caballares y de crianza animal en general (Leiva, 1985:36).</p> <p>Decaimiento en el cultivo del trigo, en menor cantidad y en nuevas variedades</p> <p>Aumento de la población, inmigración de las nuevas familias a la urbe</p> <p>Ingreso de políticas de desarrollo agrícola basadas en un concepto de tierra productivo y explotable</p> <p>Ensayos productivos a través de estrategias tecnológicas de innovación agraria</p> <p>Ingreso de programas de ayuda alimentaria: internados y escuelas que cumplen el rol de alimentar a niños y jóvenes</p>

Durante esta primera etapa post reduccional, la vida doméstica sufre cambios progresivos expresados materialmente en las prácticas alimentarias y en la organización de la vida familiar en general. Otros aspectos en cambio, denotan permanencia cultural en sentido material y práctico, tales como los usos de los cueros animales como cobertores del frío, -o bien como amortiguadores del cuerpo haciéndolas de colchones para descansar sobre ellos-, y del küpulwe o afirmador de la espalda y las caderas de los bebés que no caminan aun, entre otros. El sistema alimentario originario sigue haciéndose presente a través de los utensilios y los estilos de cocinar que siguen basándose en la harina de trigo – que en esta etapa comienza a esta molerse con más regularidad en los molinos cercanos, abandonándose progresivamente la tecnología indígena. Entre los utensilios siguen siendo importantes la “piedra de moler” –cudi - y el jepu, o cesto de junquillo u otros materiales vegetales. La distribución de los espacios domésticos al interior de la rüka sigue dejando lugar al fogón central, y a la organización de la cocina al estilo propio: según Guevara, para 1912 era común encontrarse dentro de la rüka mapuche la siguiente distribución:

“... el chihue, saco de un tejido de junquillo, con la vajilla de platos i cucharas; el choron, bolso de cuero para la ropa, i el trontron, olla de ubres o cabeza de vaca, destinada para guardar sal, grasa o ají; las calabazas, huada, algunas ollas, challa, que contiene comestible...” (Guevara, 1912:202).

Esta descripción cobra mucho sentido al observar en la actualidad las casa y hogares de las personas más ancianas de las comunidades. Las rüka son hoy en día un indicador rotundo de permanencia identitaria, al igual que la organización alimentaria de las familias, definida tanto por los repertorios alimenticios –la dieta- como por las prácticas culinarias y la comensalidad. Las familias en las cuales se conserva la preparación de los alimentos reconocidos como “antiguos” –de los antepasados

más cercanos, padres y abuelos-, suelen manifestarse otros indicadores de identidad cultural, tales como el uso prácticamente monolingüe del mapuzungun, mantención de la familia extendida o reyñma wen, y la participación activa en la organización tradicional.

El momento ceremonial sigue siendo una instancia de exceso, tal como lo describieron insistentemente los cronistas, en el cual el consumo es cuantitativa y cualitativamente distinto al cotidiano. Los consumos rituales siguen estando encabezados por la carne de caballo –kawello. En este contexto se mantiene la institución del mizawün o circunstancia socioalimentaria en que dos personas comen de un mismo plato. El mizawün evidencia la calidad de las relaciones entre las personas, y continúa siendo un importante signo de confianza y afecto.

El ceremonial sigue reproduciendo las convenciones sociales a través de la comensalidad, aun dadas las modificaciones sustanciales del sistema alimentario. Tanto el consumo de aves como de alimentos externos habrían sido hace un siglo atrás indicadores de debilidad familiar, precariedad y carencia de medios para trabajar y mantener los recursos en ese momento habituales. La transformación del uso del espacio ha tenido un impacto directo en la alimentación familiar; aun cuando se incorporaron nuevos alimentos principalmente de producción hortícola y cultivos extensivos, la decadencia de la calidad del sistema alimentario es inminente, y se interpreta en estrecha vinculación con la transformación estructural y valórica experimentada por el pueblo mapuche en el último siglo.

Montalba (2001) ha señalado desde la perspectiva agroecológica, que durante esta etapa se sucederían las imposiciones del liberalismo (1860-1930), nacional desarrollismo (1930-1970) y el neoliberalismo (1973-2000). Paralelo a ello, la economía mapuche habría transitado por las siguientes etapas: desde un sistema ganadero mercantil a un sistema ganadero comunitario, pasando luego a un sistema campesino comunitario, seguido de un sistema familiar que confluye en un sistema campesino tras la aplicación de programas productivos que así los moldearon. El tipo de propiedad de la tierra y la utilización de los recursos naturales –y la correspondiente modificación de su concepción- son los criterios que sostiene esta evolución agraria paralela a la decadencia del sistema alimentario original.

En un segundo periodo post reduccional la situación alimentaria continuaría su orientación a ser desplazada. Durante la segunda parte del siglo XX, se han instituido instancias que habrían despojado la responsabilidad alimentaria desde los padres hacia el sistema escolar y médico. Esta situación es particularmente relevante dado que detrás de su mecánica existiría un factor de poder político y económico coyuntural, que se explica a través del desplazamiento de la responsabilidad de alimentar a los miembros de la familia, desde los padres hacia el sistema escolar y médico estatal. La condición del poder evidencia que el sistema estatal, ha estimado la imposibilidad de que las propias familias generen los recursos alimentarios óptimos para la integración social. Como podemos ver, desde el punto de vista alimentario también podríamos interpretar la segregación y la argumentación de categorías hasta hace poco oficiales tales como la de campesinado inviable.

Aplicando la perspectiva de la antropología de la alimentación en este contexto, la década de 1960 constituye un importante hito que disgrega las dos grandes etapas de la cultura alimentaria post reduccional. Durante la primera, observábamos que los patrones originarios proseguían su intento de perdurabilidad aun cuando se fueron viendo obstaculizados por factores principalmente ideológicos y ecológicos derivados del contacto. A partir de 1960, se produce la intervención formalizada, siendo esta década la que acoge a los primeros programas de transferencia tecnológica, de salud y educación, formulados para incorporar a los mapuche al desarrollo nacional.

Siguiendo con la utilización del enfoque teórico mencionado surgen a los menos cuatro aspectos relevantes para el análisis, concernientes a tres factores directamente vinculados con la transformación estructural y valórica del sistema alimentario: el contexto ecológico, la desarticulación entre las familias y organizaciones locales y los programas de alimentación, y la invisibilización del tema por parte de los discursos de diálogo interétnico. Estos cuatro aspectos sostienen la hipótesis respecto a la

transformación estructural y el desplazamiento de la responsabilidad alimentaria dadas las actuales condiciones de organización del sistema alimentario y político.

3. Origen-procedencia de los alimentos consumidos por la gente en las comunidades

Los cambios reflejados en los diagramas, muestran que una de las principales modificaciones en la estructura alimenticia se originan en los cambios en la procedencia de los alimentos. Antes de 1960, el acceso a los alimentos procedía de la producción agrícola y de las prácticas de recolección de frutos y especies del bosque nativo. Hasta esta fecha, si bien las comunidades ya estaban subdivididas en predios familiares y comenzaba el colapso demográfico, se mantuvo de manera más generalizada la concepción del medioambiente interactiva y no extractiva, y por tanto el uso de los recursos acorde con las necesidades y no como fuentes de riqueza. La intervención, aunque impetuosa, aun era irregular, y dejaba al margen a aquellas familias que voluntariamente no se involucraran en sus acciones.

Probablemente la multiplicación de los medios de transporte y la construcción de caminos, durante la década de los 80-90, permitió el ingreso a las comunidades de alimentos y productos traídos desde la urbe, los cuáles en la actualidad ya han pasado a ser indispensables para la dieta de cada familia. Yerba mate, azúcar, aceite, fideos, arroz, son hoy en día algunos de estos productos, que en la mayoría de los casos no son reemplazables, pues por el contrario, ellos han venido a reemplazar a los alimentos antes consumidos.

La molienda del trigo, igualmente se ha convertido en una práctica obligada y cotidiana, que exige a las familias trasladar su producción hasta los molinos más cercanos y luego proveerse de la harina suficiente para contar con el pan durante el año. Antes de adoptar esta práctica, el trigo era procesado en forma manual por cada familia, derivándose de él múltiples productos, tales como el mültrün o catutos (pan de trigo cocido), el muday, el loco o tikün (trigo chancado crudo), los que seguirían siendo parte central de la dieta mapuche contemporánea. Este último antecedente no podría ser indicativo de la continuidad estructural del sistema alimentario mapuche, dado que se refiere a un aspecto exclusivamente dietético. Desde la perspectiva teórica enunciada, la interpretación de este consumo tiene importancia étnico y nutricional. Desde el primer punto de vista, el consumo intensivo del trigo y sus derivados permite delimitar la presencia de un estilo de alimentación basado en apreciaciones gustativas y accesibilidad a los recursos para satisfacer la necesidad alimentaria. Este consumo es representativo de una dieta conocida como “dieta indígena”, en que los cereales, granos, tubérculos, legumbre y frutos silvestres han sido los pilares. A partir de este indicador empírico, etnificamos la dieta de los mapuche, la que desde el segundo punto de vista mencionado –el nutricional-, es evaluada por especialistas como “de baja calidad nutritiva especialmente en los aspectos calórico-proteico, y carente de fuentes de calcio y fósforo... no se consumen con la frecuencia recomendada fuentes de proteína animal (carne y pescados), la falta de calcio, fósforo y vitaminas especialmente los hidrosolubles en periodos no productivos de frutas y verduras” (Ibacache, 1990:35-36).

3.1. Repertorio alimenticio y estilos de preparación o cocina

La transformación del sistema alimentario, se manifiesta entonces a través de dos indicadores: uno de continuidad en el repertorio alimenticio o de organización de la dieta, y otro de cambio condicionado por los factores que rodean al acto alimentario.

La mantención de alimentos y estilos de preparación y consumo mapuche, la incorporación de alimentos a la dieta familiar, a través de su uso excluyente o bien combinado con alimentos locales.

El primer indicador se demuestra a través de la ya mencionada permanencia de la preparación y el consumo del trigo en sus diferentes modalidades. Asimismo, las combinaciones propias del estilo de alimentación mapuche, que aun constituyen prácticas frecuentes serían: comer mülxün con mayo trapi

(catutos, identificados por la gente como "el pan de antes", con ají preparado con manteca de cerdo, semillas de cilantro, ajo, y otras verduras), y con distintos alimentos en forma de caldo, legumbres, ensaladas, y carnes de cualquier tipo. Del mismo modo, permanece el consumo de legumbres cultivadas por cada familia (principalmente las arvejas y los porotos, estos últimos en sus diversas etapas de maduración, además de conservados en el tiempo), de los huevos producidos por las aves, y sólo en algunos casos, la leche de vaca.

La incorporación de alimentos, tiene a su vez distintas formas de expresión. Si bien por una parte el arroz, los fideos, las aves de criadero, el azúcar, y las bebidas gaseosas, entre otros, ya constituyen componentes cotidianos que en forma autónoma pueden satisfacer las necesidades alimenticias de las familias. No obstante, la combinación entre algunos de estos productos, y los alimentos preexistentes en la dieta y en el estilo alimenticio, referirían cierta adopción y adaptación que estos productos han tenido por parte de la gente. La preparación de las legumbres, que anteriormente se acompañaban de kako o trigo mote, papas u otros, ahora incluye el arroz y los fideos, innovando la dieta básica, con la incorporación de estos productos.

Hombres y mujeres entre 50 y 70 años de edad, sostienen que la salud humana ha sufrido un deterioro muy negativo, por causa de las modificaciones en el estilo alimenticio "de antes", a través de la incorporación de alimentos "que alimentan menos", "que ayudan menos a proteger la salud y a mantener saludables a las personas", y el consecuente abandono de los alimentos preparados a la usanza antigua. A través de estas interpretaciones hechas por la gente, es posible dilucidar que el criterio nutricional estaría igualmente presente en el conocimiento cultural mapuche, y tendría directa relación con el concepto mapuche de bienestar físico y mental de cada individuo y familia, kúmelen. El concepto de alimentación que perdura a través de este grupo etareo, trasluce la misma lógica de pertenencia del hombre a la naturaleza siendo el acto alimentario el que permite que esta interacción de siga produciendo de manera armónica. El concepto cultural mapuche de alimentación acuña entonces a las ideas de pertenencia cosmovisional y de bienestar personal y colectivo.

La integración de las condiciones socioeconómicas y ecológicas - culturales que rodean a cada familia, en el logro de este estado de bienestar al que la gente aspira permanentemente, tendría como conducto empírico al estilo de alimentación que se posea y se reproduzca en el tiempo. Así, las familias con mayores deficiencias ecológicas, productivas, y económicas, llevan estilos de alimentación más débiles y por tanto viven en un estado de salud permanentemente afectado por enfermedades. La precariedad material ha afectado sustancialmente a la modalidad de convivencia vital con la naturaleza; forzando el uso intensivo de los recursos y trastocando la idea y la acción de uso acorde con las necesidades.

La aproximación etnográfica que ha originado el programa de investigación que aquí sintetizamos y avanzamos, fue desarrollada entre los años 1999 y 2002 en el territorio de Rüpükura, valle de Chol Chol. Con ocasión de un proyecto de investigación – acción fue posible establecer el ámbito alimentario como aspecto prioritario en la discusión local en torno al desarrollo mapuche. A partir de objetivos ecológicos y de salud humana la gente reconoció la importancia del aspecto alimentario basado en la siguiente organización conceptual:

Tener comida
Nien ta mogewe

No tener comida
Nienon ta mogewe

Tener comida es el significado de tener buena tierra y sobretodo, del poder trabajarla para que de alimento. La vinculación entre este principio con la salud del ecosistema, se evidencian en la relación directa entre "tener comida" y "tener buena tierra": "Ahora debemos ponerle ayuda a la tierra para que de, el suelo está cansado por eso nos da poco, si le ponemos más ayuda nos da más" la ayuda que refieren son los fertilizantes químicos, concluyendo que los fertilizantes contaminan la tierra y la echan a perder y

por ende lo que cosechan también está afectado, "pero que le vamos hacer, si no comemos nos morimos de hambre".

Comer - In

Si una persona come está bien, si no come, se enferma. Para poder comer la persona debe estar sana, lo mismo para poder trabajar y producir su alimento. Lo que no se tiene o no se produce en el campo, se debe comprar, como la sal, el azúcar, la yerba para el mate, "aunque antes no comprábamos nada de eso nuestra alimentación era natural, para la sal comprábamos unas piedras que duraban mucho y de ahí sacábamos la sal, el azúcar no la usábamos, había un pasto dulce (bulbo) que comíamos".

No comer - Inon / yinon

Si uno no come se enferma, no tiene fuerza para hacer sus cosas, está débil, no puede trabajar. No trabajar provoca que la persona no tenga que comer, porque cada persona busca su alimento, trabaja por tenerlo. Cuando la tierra no está buena, entonces "no hay para comer", y las familias deben buscar otras alternativas.

Quedar satisfecho - Wezan/ kūme in

Significa quedar bien después de comer, no quedar con hambre, sentirse bien, y con nuevas fuerzas para continuar trabajando.

No quedar satisfecho - Kume inon / wezanon

No estar bien, el cuerpo no responde bien a los alimentos que se han consumido. A veces la persona queda satisfecha sin necesariamente quedar dispuesta para seguir las actividades diarias. Esto sucede cuando la satisfacción se produce con alimentos que no "alimentan", en el sentido nutricional mapuche, no proporcionan al cuerpo el bienestar y la energía necesaria para mantenerse bien.

Comer con agrado - Konyin- kon in

Cuando uno se siente bien y le gusta lo que está comiendo; el alimento es rico y preparado como a la persona le gusta, entonces se come con ánimo y se recibe digestiva y emocionalmente mucho mejor.

Comer sin agrado - Konyinon

Cuando a uno no le gusta lo que come, y lo hace sólo porque tiene hambre. Sucede también cuando la persona no se siente bien de ánimo, está enferma o preocupada por algo.

Comer bien, buen alimento - kūme ilen

Significa comer alimentos que gustan a la persona, y que están preparados como prefiere. Entonces, le van a hacer bien, lo mantendrán bien de salud. Situación en que da gusto comer; alimentos producidos en forma natural, por ejemplo la miel en Rüpükura, y las mismas legumbres y verduras de cada familia. Influye también donde se cocine, actualmente lo ideal es que sea en olla de fierro, porque ahí el alimento se cocina mejor.

Comer mal, mal alimento, y no tranquilo - kūme yilenon

No comer tranquilo puede implicar que el alimento va a afectar la salud. comer con desconfianza. Puede suceder con los alimentos elaborados en la ciudad, aquellos que pueden enfermar a la persona, como a veces el pan de la ciudad, que en algunas panaderías no es hecho en forma muy limpia, entonces uno se enferma. Así también sucede con otros alimentos que uno come y no sabe como fueron preparados, ni sus compuestos, por ejemplo los huevos de gallineros productores, que tienen un sabor diferente al de los huevos de las gallinas propias.

Comer en su tiempo - Xen in- xem in

El cuerpo pide a que hora comer, pues si no se come, la salud no está bien, y la persona se siente débil y el trabajo no le rinde.

Comer fuera de tiempo - *Xen inon- xem inon*

Es no comer a la hora que corresponde, y por tanto esforzar al cuerpo a que se mantenga, pedirle algo sin retribuirle. Cuando esto sucede, la persona no puede funcionar bien en su trabajo ni en ninguna otra actividad.

Los principios enunciados, caracterizan un modelo alimentario mapuche organizado en torno a criterios orgánicos, emocionales y simbólicos. A diferencia del modelo occidental de alimentación, en el modelo mapuche se prioriza la predisposición emocional del individuo y las condiciones en que se produce en acto alimentario cotidiano.

3.2. Política alimentaria en Chile

En el contexto internacional, Chile aparece como uno de los países con menor autonomía en cuestiones de política alimentaria, ciñéndose en todo momento a los acuerdos externos que persiguen la seguridad alimentaria a partir del fortalecimiento del sector productivo. Asume a través de su discurso y su praxis institucional los fundamentos de la FAO⁹¹ y de los organismos colaboradores de esta: el Banco Mundial, y el PNUD⁹². Comparte entonces, el modelo de desarrollo impulsado por/ para la globalización, teóricamente asentado en “un enfoque integral, que comprende consideraciones ambientales, sociales y económicas en la formulación de los proyectos” (Documento FAO, 2002).

A partir de lo anterior, es posible reconocer que el ámbito alimentario es concebido desde su vinculación inmediata con la esfera agroproductiva, agregándoles a ello apellidos de orden social para de tal manera alcanzar la coherencia estimada según el modelo neoliberal o de la economía social de mercado. La pregunta antropológica por la concepción que el Estado maneja del fenómeno alimentario se contesta entonces tras identificar las principales características de su modelo del desarrollo, a partir del cual se estima que la alimentación –la buena alimentación- procederá del fortalecimiento del sector agropecuario –apertura de mercados-, acompañado del debido enriquecimiento de la sociedad civil a través de la participación democrática. La política alimentaria responde entonces a la lógica de la producción económica, particularmente de la producción agropecuaria, en tanto sector con mayor impacto en los índices de la economía nacional.

La finalidad modernizante no adopta características específicas sino más bien se adhiere a las finalidades globales, incorporando a mucha velocidad los conceptos de interconexión e interdependencia del orden internacional en el cual se aspira participar con méritos. El segundo Presidente del periodo post dictadura señaló en un emblemático discurso que “nuestros proyectos de desarrollo, para tener éxito, requieren de economías mucho más abiertas, que superando los estrechos límites de nuestros territorios, miren al mundo entero como su mercado” (Eduardo Frei Ruiz-Tagle, 2000).

Por obligatoriedad política, esta concepción del ámbito alimentario subsumido a la producción ha de asumir la heterogeneidad de los sistemas agrícolas, como una cuestión característica y determinante de las economías latino americanas. En Chile, siguiendo con la misma lógica, se les consideran “sectores rezagados”, entre los cuales destaca de manera preponderante –dados los indicadores demográficos- la población mapuche (aun cuando en el emblemático discurso referido, el Presidente Frei ni siquiera les haya mencionado). “Estos sectores rezagados requieren de una respuesta que facilite su proceso de modernización, que, en una primera etapa de apoyo y asistencialidad, fomente el desarrollo de ciertos aspectos que les permitan superar las difíciles condiciones en que se debaten... el aparato del Estado debe integrar las políticas sociales y económicas para ir en su apoyo” (Ob. cit). Prolifera entonces la institucionalidad indigenista en el campo del desarrollo mapuche, saturada de técnicos y transferencistas que insisten en aplicaciones pocas veces compatibles con la realidad local -económica y cultural. Este modelo de desarrollo, que según la lógica estatal permite el cumplimiento de los objetivos de seguridad alimentaria y sostenibilidad –viene a su vez acompañado de instancias de préstamo- a veces

⁹¹ Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.

⁹² Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

medianamente subsidiados –cuyos intereses no hacen más que agudizar el endeudamiento de la población, imposibilitando desde su origen el cumplimiento de los objetivos mencionados. Durante las últimas décadas del siglo XX la institución gubernamental responsable del desarrollo agropecuario – INDAP- llegó a concebir a los mapuche bajo la categoría de “población inviable”, dadas precisamente estas características de imposibilidad de responder satisfactoriamente a las exigencias del estilo de desarrollo impuesto.

Durante los últimos años, en tanto, presionados por las demandas de organizaciones que resitúan a la productividad agrícola y su incremento como un mecanismo que han debido aprehender e incorporar en la lógica mapuche de la subsistencia, los programas se han flexibilizado al menos en sus discursos proponiendo acciones tales como: diversificar la producción, comercializar de manera asociada, capacitarse en temas de mercado y empresa (agroindustria) e innovación agraria-tecnológica y de productos. No obstante, se agrega al discurso la ansiada superación de la pobreza, en la cual se encuentran todos aquellos que no poseen un nivel de ingresos que estandariza –y estigmatiza- a la población y mantiene la diferenciación de clases sociales.

Entre las instituciones que ejecutan programas de intervención alimentaria de forma directa, encontramos a la JUNAEB⁹³, que es un organismo dependiente del Ministerio de Educación del Gobierno de Chile, cuya misión es “otorgar asistencialidad integral a la población escolar socioeconómicamente vulnerable, para contribuir a la igualdad de oportunidades frente a la educación”. Durante el año 2001, esta institución dio lo que para ellos fue un importante –y único- paso en lo que a adecuación de sus acciones se refiere: “por primera vez en la historia del Programa de Alimentación Escolar (PAE), las minutas alimenticias para los estudiantes de origen mapuche vendrán redactadas en mapuzungun, acción que nos permite seguir concretando nuestro sueño: un país con rostro más humano que ofrezca a nuestros niños, niñas y jóvenes igualdad de oportunidades frente a la educación” (Ricardo Halabi, Director Nacional, febrero del 2001). Ante este espíritu de proximidad y eficacia determinada por buenas intenciones y acciones incoherentes con la realidad de la experiencia intercultural, la pregunta de si las minutas consumidas por los niños y niñas mapuche en las escuelas beneficiarias del PAE poseen algún contenido propio de la alimentación mapuche la respuesta es radicalmente negativa. Las familias en tanto, suelen no resentir esta indiferencia, aliviados por el hecho de que los niños se alimenten en la escuela y no presionen las capacidades productivas y alimentarias de la familia. Sin embargo, existen casos como el de una comunidad wente che, ubicada a pocos kilómetros de la ciudad de Temuco en la cual las familias han pedido participar de la organización de las minutas y aportar con cierta producción hortícola mínima, con tal de asegurar que los niños se están alimentado bien. En una entrevista sostenida con la señora A. L., en enero del 2002, fue posible conocer esta situación desde su versión como madre, que se interesaba por participar y colaborar en la alimentación que sus hijos recibían en la escuela, encontrándose con un control totalmente externo de la acción, quedando finalmente sin ninguna capacidad de incidencia. Los padres elaboraron como propuesta a la Escuela que las comidas proporcionadas por el PAE –y otros programas de alimentación escolar municipales- fueran complementadas con productos locales, que los niños consumían constantemente, que gustaban de ellos y les hacían bien (principalmente frutos y verduras de temporada), y que alguien de la comunidad colaborase voluntariamente en la preparación de las comidas. La situación desencadenó en un conflicto que resultó crucial para el desenlace de esta investigación: los denominados manipuladores escolares – encargados de preparar los alimentos entregados por los Programas de Alimentación Escolar- son literalmente responsables de cocinar siguiendo una mecánica mínima en la que imperan requisitos tales como el sometimiento estricto a la minuta impuesta y ciertas normas de higiene básicas. En otras comunidades pude constatar que estos manipuladores pueden llegar a ser personas –mujeres- del lugar siempre y cuando cumplan con los requisitos contractuales clásicos y se limiten a la mecánica básica antes descrita. Lo cierto es que no trabajan directamente para los Programas, y por ende para el Estado, sino para empresas particulares que se han adjudicado la ejecución de los mismos a través de licitaciones públicas. En todos los casos, se trata de personas que conocen la aceptabilidad de las minutas por parte de los niños, los procesos de adaptación del sistema alimentario occidental en su

⁹³ Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas.

primer año y los desfases existentes entre uno y otro. La profundización de esta investigación abordará esta realidad a través del tratamiento etnográfico de la experiencia de estas personas.

Retomando la situación del impacto de los PAE, cifras oficiales destacan que un 71,7% de la población indígena que asiste a la enseñanza básica pública recibe sus beneficios. El gobierno lo interpreta según sus demarcaciones de la pobreza y la indigencia, de acuerdo a las cuales los mapuche están subsumidos y para lo cual despliega este tipo de acciones indiscutiblemente necesarias pero extremadamente impositivas. El etnocentrismo extremo se sigue manifestando a través de las políticas específicas de alimentación nacional, que en ningún momento se abren a la participación de conocimientos o prácticas alimentarias diversas. El acápite que sigue destaca cómo se vive esta situación a partir de la implementación de las políticas alimentarias en las comunidades mapuche.

3.3. Intervención alimentaria en comunidades mapuche

La intervención alimentaria en tanto fenómeno multicausal surge tras diagnósticos determinantes de la condición socioalimentaria de cada contexto. La malnutrición y la pobreza son dos de sus justificativos principales y se impulsa a través de estrategias y medidas políticas con impacto presumiblemente real. Se ejecuta finalmente a través de la creación de programas específicos y/o el fortalecimiento de programas pre existentes con relevancia directa de los focos considerados críticos. Estos últimos suelen ser los programas de salud pública, educación y desarrollo productivo. La intervención alimentaria entonces, en su caracterización real, no aborda directamente el tema de la calidad de la alimentación recibida por cada grupo sino los factores que estarían afectando la adquisición de alimentos y su consumo; constituye entonces una vertiente estructural más tanto para la atención como para el control social. Cabe destacar, para efectos de análisis, que no estamos frente a un fenómeno concreto sino encubierto por otras etiquetas político-institucionales, aunque en cualquiera de los casos se trate de intervención pura, sin ningún tipo de participación social. Probablemente sea bien acogida la intencionalidad de la intervención alimentaria dados sus argumentos socioeconómicos y nutricionales empíricamente validados, no obstante, esta investigación pretende destacar la ausencia total de diagnósticos socioculturales previos a la intervención alimentaria, y por ende de seguimiento y evaluaciones del mismo tenor en contextos multiculturales. Como ya ha sido demostrado, los diagnósticos unidisciplinarios, en este caso nutricionales, no hacen más que agudizar la parcelación de una realidad articulada, cuyos efectos serán igualmente parciales según indicadores únicos.

De acuerdo a la definición anterior, los grupos sociales que suelen acogerse a los beneficios de la intervención alimentaria en la región de la Araucanía serían: mujeres embarazadas y lactantes, niños y niñas en edad escolar y jóvenes que reciban educación pública. La población mapuche que responde a estas categorías se acoge mayoritariamente a sus beneficios que consisten en el primer caso en la entrega de las cantidades de leche necesarias para la nutrición mínima, y en los segundos en el subsidio de la alimentación –parcial o completo/ una, dos o tres comidas diarias- proporcionado a través de los PAE, por lo general, sólo en los periodos de actividad escolar⁹⁴.

Independientemente de la buena acogida de esta ayuda materializada en leche y comida, los programas que ejecutan intervención alimentaria no alcanzan a reconocer la base de desconocimiento respecto de la realidad en la que actúan, pero por sobre todo, en ningún caso se llega a definir a la intervención alimentaria como un ejercicio de intervención cultural. Probablemente el caso de los programas de salud que proporcionan vigilancia en los estados nutricionales de embarazadas y lactantes sea menos responsable de esta situación, pues sólo cumple con suplir una necesidad mínima (tan mínima que una vez que la crea tampoco resuelve su satisfacción real). Pero los PAE, intervienen directamente el sistema alimentario de los mapuche en etapa de crecimiento, transculturalmente considerada como un momento clave en la vida de las personas y en la configuración de su identidad.

⁹⁴ Según la información recabada sólo algunos casos de establecimiento escolares con índices extremos de indigencia, reciben la atención de los PAE en temporadas no escolares.

Los mapuche organizados entre tanto, aspiran al reconocimiento constitucional de su condición de pueblo, circunstancia aun ausente de la constitución chilena, y desde ahí avanzar hacia la autonomía respaldada en la crítica antes mencionada tanto a las políticas indigenistas como a la relación dicotomizada históricamente mantenida con el Estado. En ello se comprometen objetivos de equidad y participación vitales para una sociedad que aspira a decidir sobre su propio destino, auto desafiados a la vez a promover el surgimiento de una “orgánica política representativa con competencia suficiente para establecerse y funcionar como una asamblea resolutive en la conducción del pueblo mapuche” (Actas Congreso Nacional Mapuche, 1997). Todo ello tras reconocer que la categorización de la pobreza es un arma de doble filo, que por un lado les ampara pero por otro les inhibe, al coartarle el desarrollo pleno de sus potencialidades en el marco de su cultura. Cuestionan la intervención dirigida desde esta perspectiva focalizando la crítica a las áreas de transferencia tecnológica –sector productivo- y salud, en donde la débil coordinación interinstitucional impide la obtención de resultados de largo alcance.

Interpretando, podríamos entender que los mapuche demandan soberanía alimentaria, concebida esta como el “derecho de los pueblos a definir sus propias políticas y estrategias de producción, distribución y consumo de alimentos que garanticen la alimentación de toda su población... respetando los modos indígenas de producción agropecuaria y de gestión de los recursos”⁹⁵. Este concepto es coherente con el de autonomía que ellos proclaman, aun cuando todavía no es incorporado en su discurso. La demanda explícita es contra la opresión del modelo, experimentada a través de implementaciones políticas en total desconocimiento de la población receptora, que como tal, está inhabilitada para acondicionar tal implementación. Restricciones de este tipo asfixian al sistema interétnico que, cuando abre posibilidades las controla estratégicamente dejando en evidencia que tal apertura no ha sido más que otro ejercicio de manipulación. Las comunidades mapuche que respaldan el discurso antes enunciado aspiran a la oportunidad del desarrollo propio, según criterios e indicadores internos que ellos mismos se responsabilizan por hacer dialogantes con los del modelo oficial.

4. La transformación del sistema alimentario mapuche como indicador de transformación económica. La alimentación como ámbito crítico en contexto interétnico

Análisis previos de la situación alimentaria contemporánea de las comunidades mapuche, permiten sostener su condición marcadamente dependiente de las circunstancias en que se ha vivido el proceso de contacto interétnico⁹⁶. El análisis de fuentes bibliográficas y de fuentes orales contemporáneas han permitido corroborar esta afirmación, al reconocer la relación directa existente entre el proceso de incorporación al Estado chileno y el proceso de cambio alimentario experimentado por los mapuche. Inicialmente, se distingue la pre existencia de un modelo y sistema alimentario propio, basado en principios derivados de la cosmovisión y de la relación existencial entre el hombre y la naturaleza. En el modelo de alimentación mapuche, la concepción de che da consistencia al acto alimentario a través del fundamento que otorga a la acción biológica, validando la calidad de la relación que este mantiene con las fuerzas de la naturaleza como criterio definitorio de la calidad alimentaria que ha de poseer. Esta concepción ha perdido presencia y consistencia con el correr del último siglo, situación evidentemente explicable por la agudeza de los procesos de intervención de diversa índole experimentados en el territorio, entre los cuales son destacados los de tipo religioso y político. Se agrega a esta causa la inmigración forzada de individuos y familias mapuche hacia contextos urbanos, situación que consolida la desintegración de un modelo alimentario profundamente arraigado en la relación del hombre con su entorno.

Aun no siendo la alimentación un ámbito de disputa o enfrentamiento político explícito, este representa un dominio cultural capaz de traslucir todos los impactos de la intervención cultural formal y espontánea, a través de la modificación estructural del sistema alimentario y de la incorporación de

⁹⁵ *Foro Regional sobre Soberanía Alimentaria en Chile, Declaración Final, Noviembre del 2001.*

⁹⁶ *Ver: Informe de Avance de la presente investigación, Campos, L., (1996) y Carrasco, N., (2002-03),*

prácticas y estilos de consumo derivados tanto del contacto natural como de la precariedad económica. Se trataría entonces de una primera conclusión de carácter empírico y teórico, que confirma la sensibilidad del ámbito alimentario frente a circunstancias de contacto interétnico, en este caso, indígena-occidental. La interétnicidad ocasiona efectos al interior de los entramados culturales en tanto estos permanecen indefensos ante la intervención externa: el sistema alimentario pone de manifiesto esta intervención expresada en su degradación en virtud de la extensión del otro. El sistema interétnico de competencia desigual estructura los destinos de esta relación que afecta y destruye de manera estratégica, tanto la concepción cultural del acto alimentario como el funcionamiento del sistema a través del abandono progresivo de los repertorios y el aplacamiento de la comensalidad.

4.1. Concepciones de alimentación coexistentes. La desaparición del modelo alimentario mapuche a expensas de la extensión del modelo de desarrollo oficial

Como antes se señala, en el modelo mapuche de alimentación juegan un papel fundamental las relaciones sociales basadas en el parentesco y la organización ritual. La disposición de esta dinámica a interactuar con la naturaleza de modo armónico a través de la recolección para el consumo y no para la acumulación, hace de los mapuche una sociedad originariamente restrictiva en lo que a uso de los recursos se refiere. Es posible concluir al respecto, que la alimentación habría sido concebida como una acción dependiente de la calidad de relación establecida con la naturaleza, supeditada a las condiciones en que esta se manifestase en cada contexto ecológico. En otras palabras, la definición mapuche de alimentación aparece tras desentrañar aspectos cosmovisionales, como un mecanismo que permite el funcionamiento de su propia lógica cultural, siendo su declive, un indicador formal y sustantivo del declive cultural general en el que se encuentran sumergidos.

El Estado-nación chileno reproduce el concepto de alimentación propio de su tradición cultural, el que siendo prioritariamente biológico, para efectos de intervención social se concibe como un ámbito estrictamente supeditado a las condiciones socioeconómicas de la población. Desde esta óptica, reproduce la lógica de intervenir problemas a través de sus efectos y no de sus causas, desconociendo la multicausalidad del fenómeno y lapidando su reproducción en el tiempo. Tanto la explotación sistemática e intensiva del medio natural, como la homogeneización de los estilos de desarrollo a través de la implantación de criterios únicos de crecimiento competitivo, constituyen factores de aplacamiento incompatibles con las expresiones múltiples. El modelo de intervención política asentado en occidente encubre sus reales intenciones y efectos: los sistemas alimentarios son permeables a las intervenciones implementadas en sus ámbitos afines, como los de salud, educación y desarrollo, in visibilizando su acción indirecta pero finalmente visibilizando y resintiendo este impacto. La política alimentaria chilena se ha canalizado a través de programas de salud y educación en donde la alimentación es distinguida como componente integral de estos dos ámbitos de desarrollo humano y social. Estos programas –en la actualidad PNAC, PACAM y PAE⁹⁷– se han ejecutado indiferenciadamente hacia la población mapuche, constituyendo desde la lógica del Estado estrategias gubernamentales de acción social, y desde el análisis crítico estrategias de integración cerradas a la participación local. A través de la ejecución de estos programas se ha podido constatar el fenómeno interpretado como el desplazamiento de la responsabilidad alimentaria, desde los propios individuos y familias hacia el Estado. Las consecuencias políticas de este desplazamiento es un fenómeno aun por indagar y por sobre todo, aun pendiente de la reflexión mapuche.

4.1.1. Enfoque nutricional

Analizando la situación alimentaria desde la perspectiva de las metodologías del desarrollo, podemos entender al conocimiento nutricional como recurso empírico, en el cual se sustentan interpretaciones y construcciones modélicas que respaldan a la política alimentaria. La nutrición en tanto disciplina científica experimental, aborda el fenómeno alimentario desde una perspectiva interna, vale decir, buscando

⁹⁷ Programa de Alimentación Complementaria y Programa de Alimentación Complementaria para el Adulto Mayor desde el Ministerio de Salud, y Programa de Alimentación Escolar desde la JUNAEB.

conocer el contenido de los alimentos y su relación con la composición biológica del ser humano. Este estudio de los componentes alimentarios ha llegado a estimar la organización ideal de la dieta humana, graficada a través de la conocida pirámide alimenticia. Los alimentos son concebidos y clasificados según sus propiedades nutritivas, condición que limita las aplicaciones de la ciencia que los descubre. La nutrición se asienta en investigación experimental para promover determinados hábitos alimenticios, misión en la cual se convierte en un insumo para las políticas alimentarias. Desde una perspectiva dogmática, el conocimiento de los hábitos alimentarios de la población tendría para la nutrición una finalidad pre determinado: la de aceptarlos o corregirlos, a partir de la base inconmensurable que constituye el conocimiento técnico relativo a composición de los alimentos y sus efectos en el organismo.

Estudios nutricionales efectuados en la región de la Araucanía –contexto de esta investigación- han abordado el análisis de la dieta mapuche. Desde la perspectiva nutricional convencional podemos encontrar los resultados de A. Ibacache (1990), quien analiza el estado nutricional de las comunidades mapuche de la IX Región de Chile considerando los siguientes factores:

Principales épocas de producción.

- Disponibilidad predial de alimentos según huertos, técnicas de conservación.
- Disponibilidad de leguminosas de grano y necesidad productiva de leguminosas por familia.
- Disponibilidad extra predial de alimentos según compra de productos alimenticios, ingresos monetarios y gasto mensual, y proporción de ingresos monetarios gastados en alimentación.
- Percepción mapuche sobre el valor nutritivo de los alimentos.
- Presencia de alimentación autóctona mapuche.

Como puede observarse, todas las variables contempladas en su estudio son de tipo productivo – estructural. Se asume que las condiciones económicas y de organización de los ingresos familiares son la única alternativa para mejorar sus malas condiciones alimentarias. El análisis propiamente nutricional es presentado como sigue: “concluimos que hay un gran déficit en la alimentación mapuche, en la que se destacan los siguientes aspectos: no se consumen con la frecuencia recomendada fuentes de proteínas animales (carnes y pescados), vimos que falta calcio, fósforos y vitaminas especialmente los hidrosolubles en periodos no productivos de frutos y verduras (invierno). Los mapuche no conocen el uso de proteína de soya”. La composición nutritiva de la dieta mapuche, es valorada según una investigación previa, realizada por la nutricionista E. Franco, entre 1980 y 1985. Los valores obtenidos en dicha investigación destacan tanto la carencia de consumo de productos de origen animal –carnes y productos lácteos-, como de frutos y vegetales de manera extendida a lo largo del año. Otro tipo de aspectos, tales como el ecológico es comentado en el estudio de Ibacache desde la misma perspectiva parcial y unilateral. Señala que “recursos naturales como la tierra no se usan en su totalidad”, situación que impediría el aumento de la producción y la posibilidad diversificar y mejorar la dieta en toda las épocas del año (1990:35). De esta última cita, dos frases concluyen la interpretación respecto al uso de este enfoque: “recursos naturales como la tierra”, y “la tierra no se usa en su totalidad..y es necesario incrementar el cultivo, en lo posible lograr una producción permanente” (1990:35). Se niega la existencia del concepto mapuche de tierra, el cual es difundidamente más amplio que la concepción de recursos naturales, y se desconocen usos no productivos de la tierra. Finalmente, la autora elabora “comentarios para una política institucional”, dirigidos a la ONG para cual realiza su estudio, interesada en abordar el tema alimentario. Insiste en la reparación de la realidad que “posterga a la mujer” de los programas de desarrollo, ignorándola en sus capacidades e intereses como sujeto ejecutor de acciones destinadas a generar ingresos. Según su propuesta ellas podrían, desde la cocina, promover espacios de trabajo y reflexión en torno a métodos de conservación y tecnología apropiada para el mejor uso de frutas y verduras. Ratifica la causalidad productiva de los problemas alimentarios de las comunidades, los cuales podrían solucionarse a través del aumento de la disponibilidad predial de alimentos, dando mayor cobertura al cultivo de huertos, reutilizando productos y conociendo estrategias de cocina favorables a conservación de las propiedades de los alimentos. Por último, reconoce la necesidad de ampliar la investigación sobre alimentación mapuche, cuya finalidad sería “evaluar lo rescatable en la cocina mapuche actual”. Teniendo como referencia este tipo de análisis la reducción del hecho alimentario sigue

siendo extrema, situación que se plasma en la programación y expresión de políticas alimentarias limitadas y descontextualizadas. La nutrición convencional sigue respaldando acciones fundamentadas exclusivamente en análisis componenciales de los alimentos y en interpretaciones básicas del estado alimentario de la población. Esta limitación del objeto trasciende en sus implicancias al evaluar estilos alimentarios no occidentales, produciendo conocimiento evaluador de ingestas que responden a otras lógicas o condiciones, desfasando a la alimentación de su contexto. Sólo la moderna sociedad occidental, a través de este tipo de estrategias analíticas desarrolladas desde el siglo XVI con el descubrimiento del azúcar de la leche (Bartoletti, 1586-1630), promueve la evaluación de la ingesta usando categorías tales como energía, grasas, proteínas, vitaminas y minerales. La transculturización de este tipo de conocimiento es un tema de gran interés para antropólogos aplicados interesados en el tema alimentario. Nuestra interpretación identifica de modo inmediato a factores de tipo social y político en la extensión de este tipo de conocimiento hacia horizontes culturales distintos, considerándole intuitivamente como un mecanismo de dominación, una estrategia específica del sistema de salud y el modelo de consumo imperante al que todos debemos obedecer. Esto no niega la existencia de lo que algunos antropólogos definen como la "sabiduría nutricional" de las dietas tradicionales (Messer, 1995:58). Lo que bien puede parecer una defensa indigenista puede igualmente constituir conocimiento etnográfico de gran valor político, re situando a las dietas tradicionales en una lógica coherente y legible desde las coordenadas occidentales. Los códigos nutricionales siguen siendo el vocabulario definitivo, al cual debemos responder en cada interpretación y mucho más, en cada propuesta. Observar e ingerir una dieta distinta trae consigo un proceso inherente de etnocentrismo que para el caso de los antropólogos occidentales está marcadamente condicionado por la organización piramidal de los alimentos, y la definición contrastada de la buena y la mala alimentación. En este sentido cabe hacer el inciso metodológico de validar la perspectiva nutricional en tanto insumo inconmensurable e irreductible, aun cuando no nos interese puntualmente por las características nutricionales de la dieta sino más bien por su contexto y sus circunstancias. A partir de ello reconocemos categorías reproducibles en el marco de la discusión interdisciplinaria y política, tales como "insuficiencias alimentarias", "costumbres beneficiosas", "restricciones nocivas y nutricionalmente adversas" y "problemas alimentarios", entre los cuales podemos destacar los que no son de tipo nutricional. Esta es una base a la que debemos responder si aspiramos a participar de la comunicación inter científica y a que nuestros resultados puedan validar o refutar resultados de otra naturaleza. Esta es una cuestión básica que no quisiera dejar de aclarar: las condiciones en que la antropología de la alimentación con fines aplicados puede avanzar son de tipo crítico pero en ningún caso anticientífico. Valora el conocimiento nutricional en su contexto, al mismo tiempo que identifica sus debilidades y sus malos usos, precisamente porque la finalidad aplicada así lo exige.

Elaboramos entonces la pregunta epistemológica: ¿Es únicamente el conocimiento nutricional el que está cargado de valores?, ¿o puede aplicar la nutrición una aproximación de tipo transcultural?, ¿es la ciencia nutricional flexible al reconocimiento de otros tipos de conocimientos alimentarios? Hasta el momento no ha sido posible encontrar referencia que oriente una respuesta positiva. La nutrición parece rígida en su adhesión a los análisis componenciales, metabólicos, antropométricos y corporales, delimitados en el marco de un universo cognitivo único. La producción de conocimiento nutricional posee fines determinados ya sea por los avances en medicina, las tendencias de la industria alimentaria o las políticas de alimentación. Si bien la diversidad cultural puede llegar a ser una variable de interés, como podemos ver en el caso de las autoras citadas, no constituye un argumento capaz de remover aproximaciones metodológicas fundacionales. El marco lógico de la disciplina aparece restringido al universo cultural occidental, pero se traduce hacia las demás culturas a través de los mecanismos antes mencionados, permeando estructuras integracionistas y universalistas.

El estudio de las dietas humanas posee un potencial político central. La alimentación encuentra allí un reflejo de lo que son sus circunstancias materiales, ecológicas y biológicas. El abordaje de las condiciones de tipo cultural también puede ser diverso, y el análisis bibliográfico así lo ha demostrado. Por un lado, están autores como E. B. Ross quien destaca la característica variante y arbitraria de la actividad alimentaria, situación que es posible esclarecer a partir del uso sistemático del concepto de cultura (1995:259). M. D. Marrodán, Montero de Espinoza y Prado, se introducen desde la nutrición hacia

el campo antropológico interpretando la alimentación humana más allá de su función estrictamente nutritiva, en tanto estrategia adaptativa que resulta de la síntesis de tres factores: los sistemas biológicos, la cultura y el medio. Las autoras describen los principales métodos de investigación y aplicaciones prácticas de la llamada “antropología nutricional”. En su texto se esclarecen las dos vertientes que identifican y que intentan articular: la del comportamiento alimentario de los grupos humanos y la del diagnóstico nutricional. Situadas desde la nutrición, priorizan el conocimiento de las ofertas alimentarias y de la composición de los alimentos, reiterando la validez de estos análisis en el estudio de la dieta humana. Su texto es planteado como un aporte a las ciencias nutricionales, a las cuales les muestra una perspectiva que sin superar el marco teórico, técnico y metodológico, valora factores tales como la evolución de la dieta y la diversidad cultural en su análisis (1995).

En Chile, ha sido posible conocer un caso atípico dentro del desarrollo de la ciencia nutricional. Desde una perspectiva que intenta ser intercultural, la nutricionista Miriam Huenul, ha propuesto en el año 2001, un proyecto de investigación en torno al análisis componencial de los alimentos mapuche, cuya finalidad sería construir el esquema nutricional de las comunidades según fuentes reales, no ideales. Tras periodo de especialización en el área de la salud intercultural la nutricionista mencionada plantea una crítica al uso indiscriminado de la pirámide nutricional, como base de todas las acciones estipuladas con carácter normativo desde el Ministerio de Salud, en el ámbito alimentario. Su propuesta se fundamenta en la consideración de la alimentación mapuche desde el punto de vista nutricional, sin intenciones transformadoras, sino más bien de conocimiento y fortalecimiento cultural. Supone que los alimentos cotidianamente consumidos por los mapuche de las comunidades poseen una composición necesaria de conocer a fin de ubicarles en un esquema homologable a la pirámide convencional, el que podría entenderse y valorarse tanto desde el punto de vista técnico sanitario como cultural. En su proyecto original, de enero del 2002, se propone “construir la historia nutricional de algunos grupos familiares, conocer alimentos abandonados y las causas de este abandono, además de indagar en la relación entre la salud-enfermedad mapuche y la nutrición... más que hacer evaluaciones del estado nutritivo de las comunidades, se pretende conocer en terreno la cultura alimentaria, identificando los posibles homólogos nutricionales” (2002:4). La finalidad última de este proyecto sería la movilidad de los referentes clásicos de la nutrición aplicada en contextos indígenas. Para ello, plantea la conjugación de estrategias de tipo “nomotético” e “ideográfico”, reorientando el conocimiento científico experimental según las condiciones de vida de la población. En un proyecto alternativo, ejecutado desde el Hospital de Traiguén en colaboración con la facilitadora intercultural, ha avanzado en el conocimiento del aporte nutritivo de semillas de tipo tradicional, y en el cálculo nutricional de las preparaciones más reiteradas. Este tipo de acciones, ha permitido la incorporación de un nuevo enfoque en el ejercicio técnico nutricional en la región, que si bien aun se encuentra poco difundido, ha despertado importantes expectativas en su contexto. El acercamiento etnográfico que hemos llevado a cabo en el último tiempo a la realidad de la intervención alimentaria en la región, ha podido incorporar esta experiencia tanto a nivel cognoscitivo como formal; la valora como propuesta de acción que pretende legitimar desde la ciencia un estilo de alimentación específico y, se vincula en tanto iniciativa de investigación complementaria. En efecto, la investigación dirigida por Miriam Huenul ha abierto sus objetivos a la dimensión política y ecológica de la transformación alimentaria, responsabilidad que recaería en el programa de investigación que aquí se adelanta.

4.1.2. Alimentación e identidad étnica

Entre los estudios que abordan la dimensión identitaria del hecho alimentario se distinguen dos enfoques básicos:

- El tratamiento de la dieta étnica como entidad autónoma, interesados en conocer la dieta de un grupo humano utilizando métodos tales como el reconocimiento de frecuencias alimentarias, identificando alimentos más y menos consumidos a través de categorías tales como “super-alimentos”, alimentos “focales”, alimentos “básicos” (Messer, 1995:51).

- El tratamiento de la dieta étnica en relación a factores de cambio, promotores de procesos de aculturación o enculturación. Identifican frecuencias y cambios en la selección de alimentos, a partir de variables tales como los cambios en la oferta –dados procesos migratorios-, el prestigio asignado a ciertos alimentos, y las transformaciones tecnológicas. En esta misma perspectiva, se encuentran los estudios que identifican conjuntos alimentarios “modernos” y “tradicionales”, los cuales describen procesos de incorporación y adición con impacto cultural y nutricional. Estos últimos estudios, destacan la transformación nutricional de las dietas tradicionales en individuos que incorporan y agregan a su repertorio alimenticio alimentos de tipo “moderno”, utilizando estrategias tales como la medición comparativa de calorías proporcionadas por alimentos abandonados e incorporados. De esta manera, es posible conocer el impacto nutricional de los cambios en el comportamiento alimentario (Messer, 1995:51-2).

El tratamiento de las continuidades en la dieta de un grupo determinado, reconociendo los factores que permiten y sostienen la continuidad –de tipo ideológico, ecológico o político. Las continuidades de una dieta étnica son visualizadas a través de la manera particular en que cada grupo prepara los alimentos, organiza los consumos según ocasiones domésticas o festivas, establece preferencias y/o aversiones, combina los artículos y ordena los sabores a consumir en cada comida.

Estos tres enfoques poseen utilidad interpretativa para examinar la actual dieta mapuche. Como se ha desarrollado previamente, en la dieta mapuche se observan continuidades y cambios. El análisis de las continuidades permite utilizar el primer enfoque identificado, a partir del cual la dieta mapuche constituiría una institución cultural particular, no obstante, esta delimitación se ve prontamente reformulada dada la recurrente y profunda incidencia de los factores de cambios. Las continuidades entonces, constituyen en el caso de la dieta mapuche indicadores de permanencia cultural de tipo gastronómico –se mantienen algunas formas de preparación, consistencia de ciertas comidas, preferencia por algunos sabores y aversión por otros. Esta permanencia gastronómica es diversa en tanto es observable sólo en determinados grupos de edad, y en individuos cuyo contacto con la urbe y la sociedad chilena es bajo. Los factores de cambio, entre los cuales se destacan los promovidos por la intervención estatal –educación, desarrollo productivo y salud humana- han establecido distinciones entre lo que los propios mapuche identifican como “comida de antes “ y “comida de ahora”, “comida mapuche” y “comida wingka”. Tal como lo enuncia el segundo enfoque descrito, estas distinciones han tenido un impacto nutricional negativo en la salud de los mapuche, cuya dieta hoy en día es calificada de baja calidad nutritiva, especialmente en los aspectos calórico-proteico, y carente de fuentes de calcio y fósforo (Ibacache, A., 1990:35).

La dieta étnica mapuche, constitutiva de un nivel sociocultural interno pero no por ello inmune a las transformaciones del contexto, se observa en la actualidad modificada a partir de los siguientes aspectos propios de su cocina cultural (Messer, E., 1995):

La selección de un conjunto de alimentos básicos (principales o secundarios). La dieta sigue estado basada en el trigo, el cual podría seguir siendo considerado alimento principal. Se han incorporado otros alimentos básicos, tales como el azúcar, el aceite, el arroz y los fideos. Entre los alimentos secundarios se destaca la ausencia progresiva de los vegetales frescos, dada la desaparición y decadencia del cultivo de hortalizas producto de la situación ecológica agudizada en los últimos diez años. La expansión forestal y la falta de agua han reducido el consumo de fuentes de vitaminas; el desequilibrio nutricional se funda en el acceso a un limitado repertorio alimenticio, en el cual se plasman las deficiencias económicas, ecológicas y culturales contemporáneas.

El uso frecuente de un conjunto característico de sabores. Se mantiene la preferencia por sabores picantes, a través del consumo del ají en sus múltiples presentaciones. Se ha incorporado la preferencia por lo dulce, condición por la cual se ha extendido la tendencia a endulzar la mayor parte de las bebidas consumidas durante el día, o bien optar por bebidas endulzadas al momento de adquirirlas en la urbe.

La elaboración característica (p.e. cortando, cocinando) de estos alimentos. El uso del fuego para transformar los alimentos de crudos a cocidos u asados sigue siendo una estrategia fundamental. Del mismo modo, se mantienen otras estrategias tales como el secado de productos como el maíz y el ají. En algunas comunidades se ha intentado incorporar por parte de programas institucionales otro tipo de estrategias tales como la elaboración de conservas, experiencias que si bien han tenido una buena recepción por parte de las mujeres, no han sido evaluadas desde el punto de vista cultural.

La adopción de una variedad de reglas referentes a la aceptabilidad y combinación de alimentos, las comidas festivas, el contexto social de las comidas y los usos simbólicos de los alimentos. Si bien este aspecto aparentemente permanece como una de las etiquetas étnicas principales, lo cierto es que sólo es observable en aquellas comunidades en las cuales se mantiene el ceremonial mapuche. La multiplicidad de formas en que se mantiene el ceremonial también es otra condición para la reproducción de esta faceta ritual de la alimentación étnica. Hasta donde ha sido posible constatar, es en territorios mapuche wenteche donde mayormente se reproducen las reglas sociales y alimentarias características de un contexto socioreligioso, en el cual los alimentos siguen tendiendo un valor simbólico fundamental. En el caso de comunidades mapuche nalche y mapuche lafkenhe en las cuales igualmente se mantiene el ceremonial, ya sea por causa de diferencias intraculturales o de intensidad de la intervención externa, la rigurosidad de los momentos rituales –incluyendo los comportamientos alimentarios y la asignación de significado a ciertos alimentos y a la comensalidad del contexto- aparece mucho menos resguardada que en el caso mapuche wenteche.

La permanencia de la dieta mapuche se entiende como subyugada a la transformación. En otras palabras, observamos que sigue existiendo lo que podemos reconocer como la dieta de un grupo determinado, no exenta de cambios, adiciones y transformaciones, las cuales hipotetizamos son originadas a partir del contacto y la intervención desde el Estado y la sociedad chilena. Como veremos en los próximos, las alternativas para interpretar estos procesos de cambio son diversas, no obstante, y como ya se ha señalado, dicha transformación posee múltiples dimensiones, entre las cuales se destaca la individual y la estructural.

Según el concepto de sistema alimentario propuesto por Carrasco, S., éste refiere un “modo de clasificación que da lugar a modelos que prescriben el comportamiento en un orden determinado del cual se tendría que identificar la lógica de la combinación y la sucesión, y también la variación del contenido, a la vez que asocia al comportamiento alimentario tanto las prácticas como materiales como las simbólicas” (Carrasco, 1992 en Gracia, 1997:16). De tal forma que el individuo aparece representando una lógica de consumo propia de un contexto determinado. Si este contexto es transformado, el comportamiento alimentario individual reflejará tales cambios, toda vez que constituye el mecanismo a través del cual las transformaciones pasan a formar parte de un nuevo sistema, de un sistema modificado.

Procesos de adición, nuevas combinaciones, nuevas preferencias, imitaciones, no constituyen mecanismos de transformación alimentaria en sí mismos, sino sólo indicadores de transformaciones de mayor alcance temporal y espacial. En otras palabras, estos procesos no detonan a la transformación sino más bien son un efecto de ella. Una demostración de que tales procesos específicos no transforman un sistema alimentario lo constituiría la innumerable oferta de comida extranjera en contextos urbano-cosmopolita como las grandes ciudades europeas o algunas capitales latino americanas. Si bien sus sistemas han sufrido modificaciones, estas poseen una causa precedente, como ha sido la reestructuración del modelo económico y de desarrollo globalizante, y estos procesos son sólo indicativos de dicha transformación. El proceso mediático que involucra a los individuos en dicha transformación sería el de la incorporación.

Tal y como lo relata Gracia (2002), “la incorporación de los alimentos supone también la incorporación de sus propiedades morales y comportamentales, contribuyendo así a conformar nuestra identidad individual y cultural” (2002:15). Las personas somos identificadas y clasificadas según lo que comemos, y son esas mismas características las que nos limitan a una pertenencia específica o bien nos abren a la posibilidad de pertenecer y ser competentes en diversos contextos sociales y culturales. Para

el caso de culturas en contacto intensivo, esta última situación es particularmente importante, dada la multiplicidad de contextos de convivencia y comensalidad interétnica, en los cuales se mantiene y no se mantiene la atención a la diferencia. Si bien los individuos transportamos nuestra identidad a través de nuestro comportamiento alimentario, ha de aclararse que este también puede ser conscientemente elástico, y expresarse abierto a la convivencia interétnica en la que se genere intercambio de conocimientos valiosos tanto para la comprensión como para la validación de la existencia del sistema del otro. En este tipo de circunstancias, la incorporación podría ser controlada, a través de otro tipo de mecanismos tales como el reconocimiento de fronteras culturales y la legitimación de distintos tipos de conocimiento.

Fischler (1995) reconoce como tercera particularidad en la relación hombre-comida a la naturaleza del sí mismo. Ya en relación al principio de incorporación adelanta apreciaciones en torno al poder de los alimentos en la construcción de la identidad individual y colectiva. Estima que la incorporación funda la identidad, y que los alimentos absorbidos nos modifican desde el interior, de lo cual se infiere que las transformaciones alimentarias podrían constituir igualmente transformaciones identitarias. Asume que la incorporación es fundadora de la identidad colectiva, al intervenir la cocina de un grupo **se** interviene un “elemento capital del sentimiento colectivo de pertenencia” (ob. cit, p.68). La permanencia de rasgos culinarios o reglas alimentarias serían indicativas de la protección que cada grupo podría generar en contra de la aculturación o integración. La ausencia de estos rasgos o reglas indicarían entonces asimilación y abandono.

4.2. Análisis de políticas alimentarias

El análisis de las políticas alimentarias constituye uno de los principales intereses de la antropología de la alimentación orientada por el concepto de sistema alimentario. Se deduce de ello, que es el concepto de sistema alimentario antes enunciado el que permite visualizar los factores políticos que inciden en la proyección de pautas de consumo sean estas del carácter que sean. En particular, a esta investigación le interesa desentrañar aquellos factores que fundamentan a las políticas de tipo asistencialista, que aportan con beneficios alimenticios a poblaciones respecto de las cuales se evalúa escasez y falta de recursos. Asimismo, interesa destacar los efectos ya conocidos de la aplicación de políticas agrícolas, educativas y de salud en el proceso de desintegración del sistema alimentario indígena. Se asume, que detrás de estas acciones benefactoras existe una finalidad política de integración en la misma tendencia que siguen otros programas de intervención social. La intervención alimentaria constituye así un fenómeno antropológico cuyo discurso reproduce una lógica que explicita algunas de sus intenciones –la de alimentar- y esconde otras –la de incorporar e integrar. Basta sólo una pregunta para argumentar esta idea: ¿Porqué es necesaria la intervención alimentaria? Esta aproximación se basa en una definición operativa propuesta por la autora el 2002, que la concibe como proceso empírico de intromisión ideológica y accional, a partir del cual se sostiene y controla el sistema de relaciones interétnicas en competencia desigual en dos dimensiones intrínsecamente vinculadas con la reproducción cultural: la cotidianeidad íntima y colectiva, y la extensión del modelo de desarrollo occidental (Carrasco, 2002).

La implementación de programas de desarrollo involucra crecientemente mayor cantidad de aspectos, entre los cuales la alimentación permanece ocupando un lugar que denominaremos “infiltrado”. Ello, dado que en Chile, los programas alimentarios no existen de manera autónoma sino formando parte de planes más amplios de educación y salud. En estos ámbitos, la alimentación es concebida como un factor “resorte” el que una vez potenciado, permitirá mejorar tanto las condiciones educativas como de salud de la población. El ámbito agrícola en tanto, en su discurso programático ni siquiera menciona el aspecto alimentario. El análisis de las políticas agrarias en Chile trasluce la dedicación exclusiva de la producción al mercado. No obstante, el contexto estudiado se compone de población cuya producción está parcialmente destinada a la autosubsistencia, hacia las cuales se aplican las mismas políticas agrarias de cobertura nacional. En este sentido, la alimentación mapuche depende formal y sustancialmente de las políticas agrícolas y su implementación, y si estas orientan la producción hacia el mercado y no a la subsistencia el desenlace más evidente es la modificación de las pautas de consumo.

La reducción de la autosuficiencia alimentaria constituiría un efecto de la implementación de este tipo de políticas destinadas a fomentar la comercialización y la tecnificación de la agricultura. Los problemas que impiden este desarrollo comercial y tecnológico en el caso mapuche serán descritos en investigaciones posteriores, pudiendo adelantar que existe una relación empírica entre aplicación de planes de desarrollo productivo y desintegración del sistema alimentario.

El hecho de que los programas alimentarios estén muy pocas veces acompañados de investigación respecto a las prácticas alimentarias locales induce a desconocer las características nutricionales del sistema alimentario de la población beneficiada. En este sentido, los programas alimentarios formalizados en los ámbitos de salud y educación se asientan en la ignorancia técnica respecto de los estilos de alimentación previos a la intervención, asumiendo como justificantes de su acción criterios dictaminados únicamente por la fusión nutrición-salud y las condiciones socioeconómicas de la población. La programación de la intervención alimentaria se lleva a cabo desconociendo lo que la nutricionista M. Huenul, antes citada, llama la composición nutricional de la dieta local, cuyo conocimiento permitiría validar prácticas alimentarias saludables y sustentables económica y culturalmente. Esta observación cuestiona nuevamente los usos de la nutrición, pero esta vez desde el punto de vista político, cuyas fuerzas no han abierto la necesidad de reorientar la investigación nutricional hacia fines de mayor participación étnica.

La evaluación de estos programas reproduce, por otro lado, la misma lógica unidimensional, en la cual sólo factores de tipo cuantitativo valoran la prudencia y la efectividad de los mismos. En el examen etnográfico se abordan los mecanismos específicos utilizados por las instituciones responsables en cada ámbito. Entre tanto, cabe señalar que existe esta apreciación en torno a la parcialidad de sus estrategias evaluativas principalmente por el desfase existente entre los objetivos institucionales –formación/modificación de hábitos alimentarios- y las características de la alimentación local, en el amplio sentido del concepto.

El análisis de las políticas públicas sean del ámbito que sean, parece seguir siendo objeto de la propia administración. Decimos esto, dada la escasa bibliografía especializada en el tema por parte de la antropología y la sociología, y el abundante desarrollo de investigaciones orientadas por su alianza con el desarrollo social y económico oficial. Parece ser que el análisis de las políticas públicas estuviese comprometido con el mejoramiento de las destrezas estatales sin considerar sus deficiencias ni su relación con los contextos locales sino más bien su adecuación a los macro modelos y estrategias de desarrollo. He podido constatar que incluso la formación en ésta área está dirigida a la funcionalidad del propio sistema, que sólo quiere verse a sí mismo dibujado y representado según conceptos y valores conocidos. Las políticas públicas constituyen en sí mismas una disciplina o sub disciplina que tiene por objeto “el estudio de la acción de las autoridades públicas en el seno de la sociedad”. En esta misma perspectiva, se le asigna sentido sólo y cuando proporciona información útil para el proceso de toma de decisiones y de resolución de problemas (Thoening en Fernández, E., 2000). Definitivamente este concepto es insuficiente para la investigación propuesta, en donde si bien la administración constituye una expresión concreta del sistema político, las políticas públicas pueden igualmente ser un indicador de la filosofía y en último término, la naturaleza del Estado. Lo que me interesa, en el núcleo de esta definición, es desentrañar la manera en que el Estado concibe a los que beneficia, su relación con ellos y sus posibilidades de adaptarse a los cambios que estos beneficiados le proponen en determinadas circunstancias. Para acceder a ese conocimiento es que valoro la importancia de efectuar un análisis antropológico de las políticas públicas, en este caso alimentarias. Independientemente del concepto de alimentación subyacente, la manera en que el Estado responde a las demandas es entendida como una acción política en tanto se expande desde una autoridad dotada de poder y de legitimidad. La aproximación etnográfica valida el análisis de los programas y de las acciones concretas pero propone a través de esta investigación ir incluso más allá de lo observable, cuestionando por ejemplo el hecho de si las demandas son bien comprendidas y por tanto bien satisfechas, y si en último término existe efectivamente un flujo de comunicación plena entre el Estado y en este caso, las comunidades mapuche.

4.2.1. Intervención alimentaria y desarrollo

El concepto de intervención alimentaria tal y como se caracterizó en las páginas anteriores, responde a la conjunción entre dos tipos de intereses centrales: el político social y el nutricional. El primero insta a que la intervención sea planificada y proyectada desde un aparato institucional que por regla general suele ser el Estado, aun cuando existan algunas experiencias de programas de acción en el ámbito alimentario ejecutados desde ONG's. La delimitación de los dominios de la administración pública que se ocuparan de tratar el tema de la alimentación responde a su vez a la concepción cultural occidental de alimentación, la que prioriza sus fines biológico-reproductivos, la promoción de la salud y finalmente, su virtud en tanto "motor del desarrollo" personal y social. Estas tres premisas son las que fundamentan la lógica organizacional de la gestión pública, que en el caso de Chile sin necesariamente mencionar la categoría de "intervención", ejecuta programas alimentarios desde los Ministerios de Salud y Educación, distintos e independientes entre sí.

La articulación entre políticas, intervención y programas alimentarios es entonces de tipo empírica y analítica a la vez. En lo empírico, observamos que el Estado chileno no extiende una política alimentaria autónoma respecto del ámbito agrícola, y que sus expresiones en salud y educación constituyen más bien una estrategia de fortalecimiento para esos ámbitos en específico, y no como parte de una concepción transversal de la temática. Se reafirma entonces lo dicho anteriormente en relación a la parcelación del concepto de alimentación a partir de mecanismos funcionales a la gestión pública orientada por intereses políticos y fundamentada en la organización científica del conocimiento. La reserva del ámbito alimentario al resguardo proporcionado por otros dominios temáticos y administrativos constituye igualmente una actitud explicable desde el punto de vista de esta misma lógica. Según la tendencia democrática las intervenciones derivadas de políticas determinadas han de responder a demandas sociales, las cuales, en el caso de Chile no han sido hasta la fecha explícitas respecto a la alimentación, como sucede en otros países en que la producción y la sobreexplotación de recursos han generado escasez, hambre y elevados índices de mortalidad por esta causa. Según esta investigación, esta invisibilidad del aspecto alimentario en las demandas elevadas desde las organizaciones mapuche hacia el Estado se debe fundamentalmente a dos razones: la primera, que efectivamente el hambre no constituye un problema real en las comunidades, ya que, aunque escasos, siguen existiendo recursos para alimentarse, y las demandas contienen "prioridades" entre las cuales se destaca particularmente el problema de la escasez de la tierra; segundo, y en relación a lo anterior, está el hecho de que la demanda de tierra es según el propio discurso indígena "integral", entendiéndose que a partir de su satisfacción serán resueltos otros problemas adheridos, entre los cuales mencionan todos los factores de desvanecimiento, desintegración y abandono cultural asumidos. Esto último quiere decir que aun cuando la alimentación no constituya un argumento de demanda si constituye un contenido, dado el hecho natural de la autoevaluación de los individuos respecto de su consumo, y de las transformaciones sufridas en la dieta familiar, particularmente en el trascurso del último siglo. Los mapuche observan lo que comen, piensan en ello y valoran cualitativa y cuantitativamente los cambios experimentados. Del mismo modo, establecen relaciones entre las transformaciones de su dieta y las antiguas y nuevas condiciones de la salud humana, las relaciones entre el estado de la naturaleza que les rodea y el desarrollo de sus vidas, además de otras conexiones que de manera natural se articulan en su lógica para explicar sus actuales condiciones de vida. La alimentación es para ellos un dominio vital pero no por su función biológica, sino por la connotación cultural que le asignan: en tanto indicador y delimitador de una pertenencia determinada, y en tanto indicador del estado de la relación que el che establece con las fuerzas de la naturaleza-newen (mayores antecedentes respecto al modelo de alimentación mapuche serán expuestos en el capítulo VI). La reserva del tema posee entonces una explicación que podría interpretarse como "de tipo comunicacional". En este plano, los mapuche han debido explayar una serie de esfuerzos para exponer de manera legible sus demandas y reivindicaciones ante el Estado chileno. No han tenido éxito en lo que a su demanda central se refiere, ya que la política indígena estatal no se define por el reconocimiento de la existencia de la población indígena en su condición de pueblo, autónomo y libre, con derechos auto determinables. El gobierno de turno promueve acciones específicas en distintos ámbitos de su administración a fin de atender a la presión social y política que poseen las demandas mapuche. La recuperación de territorio y la limitación de la expansión del modelo forestal industrial no son

demandas funcionales al crecimiento económico del país, razón por la cual las políticas estatales no pueden asumir estas situaciones como problemas, pero si extender un tipo de gestión pública reparadora de efectos específicos tales como fomentar la transferencia tecnológica, reconocer la existencia de agentes de salud indígena y validarlos como fuentes de conocimiento y vías de expansión del modelo biomédico, establecer programas de alimentación que fortalezcan la acción de la medicina occidental y la educación. Todas estas acciones gubernamentales poseen un componente social indiscutible, frente al cual todos sus beneficiarios directos e indirectos se manifiestan satisfechos. Hasta la fecha, sólo algunos aspectos de la política de salud intercultural han sido cuestionados, lo que precisamente afecta al uso del conocimiento sobre salud mapuche y a la imposibilidad de establecer relaciones legitimadas entre un sistema médico y otro. La política alimentaria no es cuestionada, a excepción de casos particulares en que se ha demandado participación en programas ejecutados en comunidades y en nuevas propuestas que plantean la inquietud de conocer el sistema de alimentación mapuche para adecuar la intervención a las condiciones del contexto. No existe ni por parte del Estado ni por parte de las organizaciones y comunidades mapuche la explicitación de la relación problemática entre política indígena y política alimentaria, lo cual constituye un riesgo principalmente para los mapuche al no validar al ámbito alimentario en tanto expresión de poder, y dejarlo a expensas de lo que la autoridad únicamente determine. Sólo cuando algunos dirigentes mapuche se han enfrentado al examen de definiciones tales como la soberanía y la seguridad alimentaria han valorado el sentido político de la alimentación, pero no han llegado a establecer demandas específicas en torno a la ejecución de los programas, situación que arrastra el desconocimiento generalizado y la receptividad pasiva de los beneficios estatales.

Tal y como señala M. Petrizzo (2002)⁹⁸ las políticas públicas obran como aceleradores o como freno de procesos políticos mayores, respecto de los cuales los gobiernos específicos poseen una posición definida. Desde esta perspectiva, es posible relacionar mecánicamente y estructuralmente los contenidos de las políticas públicas con otros referentes que maneja el Estado. La orientación política de los gobiernos en particular, da contenido a su vez y plasma la concepción que el trasfondo ideológico promueve respecto de la relación entre el estado y la población, y la modalidad en que el aparato público dispondrá de beneficios a la sociedad nacional. No nos resulta eso sí posible coincidir con la autora en su visión dispersa del poder, lo que según su interpretación, incitaría a reconocer el surgimiento de una nueva cultura política. Para el caso de Chile, no resulta factible aplicar un marco interpretativo en que se valide a los actores corporativos como poseedores de movimiento y estrategias de acción autónomas y efectivamente dialogantes con el aparato público. En efecto, las organizaciones indígenas cuya aparición legal responde a las disposiciones gubernamentales diversas que han tenido la atribución de situar y resituar su presencia y su rol en la sociedad chilena, poseen una dinámica claramente delimitada por las pautas dispuestas para su existencia y su accionar. En este contexto, los discursos reivindicativos, por ejemplo, son completamente disfuncionales a la mantención de una relación armónica con el Estado, independientemente de la ideología política que fundamente a cada gobierno. Si bien algunos gobiernos han valorado ciertas condiciones vitales respecto a la presencia indígena en el país y otros han llegado a negar su propia existencia, las posibilidades de participación en la construcción y ejecución de políticas públicas siempre ha sido exclusiva del Estado. En la actualidad, es posible establecer claramente la relación ideológica y operacional entre los marcos internacionales de acción pública y las aplicaciones programáticas del gobierno chileno. En resoluciones de estamentos tales como la FAO⁹⁹ o la OMS¹⁰⁰ se apoyan la mayor cantidad de estrategias de gestión pública en el ámbito alimentario. Un primer indicador de esta relación sería el uso de conceptos tales como el de seguridad alimentaria para promover la incorporación del ámbito alimentario en los planes de desarrollo social ejecutados a través de la administración pública. Esta tendencia, que puede entenderse como sociopolítica, se mantiene fundamentada en la misma lógica que originó a la ayuda alimentaria en los años '50, cuando sólo 20 países "desarrollados" se dispusieron a donar alimentos a 100 países "en vías de desarrollo", estimulados por el uso que Estados Unidos y Canadá comenzaron a hacer de sus excedentes de trigo.

⁹⁸ Disponible en: www.faces.ula.ve/~petrizzo/Pagina/articulo.doc

⁹⁹ Food and Agriculture Organization of the United Nations / Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.

¹⁰⁰ Organización Mundial de la Salud

Este modelo de ayuda alimentaria es reproducido hasta hoy sin más modificación que su propio fortalecimiento, lo que lleva consigo la intensificación de los supuestos que le dan sentido y razón. En la actualidad podemos ver la aplicación de este modelo en dos niveles: el internacional y el nacional. En el primer caso, la relación desarrollo-subdesarrollo sigue determinando la situación del hambre en tanto efecto y en tanto causa de nuevos problemas de tipo nutricional, político y social. “Ningún aspecto del subdesarrollo es tan evidente como el hambre”, ha dicho A. Escobar en 1996, comentado el proceso de la experiencia de escasez alimentaria desde el punto de vista antropológico, en que las hambrunas son interpretadas como poderosas fuerzas políticas y sociales. El surgimiento y la explosión del caudal científico en torno al problema del hambre tras la segunda guerra mundial, habrían dado como resultado la generación de múltiples estrategias para resolver el problema del nuevo objeto de la ciencia y a la vez nuevo símbolo del poder del primer mundo sobre el tercero: “el “africano” muerto de hambre que ocupó las portadas de tantas revistas occidentales; o el letárgico niño sudamericano “adoptado” por 16 dólares mensuales que aparecía en los anuncios de las mismas revistas” (Escobar, A., 1996: 201). Conservo este argumento para interpretar la lógica de la ayuda y la intervención alimentaria aplicada en situaciones en donde no necesariamente exista hambruna, sino otros indicadores tales como condición de pobreza y riesgo nutricional. En todos los casos, es el lenguaje científico nutricional el que fundamenta la generación de estas políticas de asistencia, que reconocen o diagnostican un problema, definen “beneficiarios” y promueven acciones presumiblemente paliativas. Comparto la interpretación que hacen de este tipo de estrategias autores tales como Scheper-Hugues (1992) y George (1986), al identificar el proceso de construcción del hambre como modelo cultural que radicaliza las desigualdades entre países desarrollados y subdesarrollados. El discurso del desarrollo se difunde a través de un campo de prácticas específico como es la alimentación humana, instaurando lenguajes y prácticas que determinan el destino de los pueblos del creado tercer mundo. Las intervenciones alimentarias constituyen un mecanismo de poder político y control social y productivo institucionalizado. Las categorías de “organismos financiadores” y “beneficiarios” serían una expresión concreta de esta lógica que organiza las relaciones de dependencia vital que lejos de resolver los problemas los agrava y perpetúa. El surgimiento de programas tales como el PMA¹⁰¹ en 1961, con el auspicio de la FAO y otros organismos de Naciones Unidas, así como de la llamada Estrategia de Planificación y Políticas Nacionales de Alimentación y Nutrición - FNPP¹⁰²-. institucionalizan a la ayuda alimentaria transformándola en una categoría propia del discurso del desarrollo y un nuevo mecanismo estructural de flujo desde los países desarrollados hacia los países subdesarrollados o en vías en desarrollo. Posee entonces una dimensión teórica y una dimensión empírica; la primera la sitúa en una lógica de control político, económico y cultural a veces encubierta por un discurso de apoyo, transferencia, ayuda, solidaridad, y la segunda en un contexto de prácticas institucionales y sociales cotidianas, marcadamente permeables y usualmente acrílicas de su existencia y acción. Siguiendo este enfoque, el análisis de los programas alimentarios a través de la etnografía institucional permitirá identificar prácticas visibles, invisibles, rutinarias y textuales, además de los efectos de estas prácticas en la forma de pensar y vivir de la propia gente.

Siguiendo esta ruta analítica, el ámbito alimentario a nivel nacional se articula así a los dominios del desarrollo, y a las áreas de educación, salud y producción. La gestión pública se respalda en políticas creadas a la luz de lo estipulado por órganos de carácter internacional tales como la FAO y otras instancias de Naciones Unidas. El concepto de programa alimentario sigue siendo el mismo que hace cincuenta años: “el conjunto de acciones mediante las cuales se distribuye gratuitamente algunos alimentos básicos a grupos de población seleccionados por su condición de pobreza o riesgo nutricional, durante un periodo determinado de tiempo” (Álvarez, E., en Morón, C., (ed.), 2001:175). Aun cuando se plantee que la ayuda alimentaria no debe convertirse en un factor que induzca el abandono o la disminución de la producción local, resulta muy difícil suponer que un subsidio pueda estimular otra cosa que no sea la dependencia y la sujeción.

La reproducción de la asistencia, a su vez, se pone de manifiesto a través de diversas estrategias propias del modelo de desarrollo tales como la transferencia tecnológica y la propia educación formal. Lo

¹⁰¹ Programa Mundial de Alimentación

¹⁰² Food and Nutrition Policy and Planning

que el discurso del desarrollo estipula como soluciones para combatir los problemas de hambre y escasez son luego la causa de su propia perpetuidad. Tal y como plantea Esteva (1985), "se sigue aplicando como remedio lo que causa el problema y así se le agudiza en vez de dejarlo atrás". Este autor concluye en lo que puede parecer un extremo para las circunstancias políticas e institucionales que ejecutan este tipo de programas: detener la ayuda y el desarrollo permitirá enfrentar los desafíos actuales, dado que no es desarrollo lo que falta en aquellos contextos en donde se extiende el hambre sino por el contrario, el desarrollo - en cualquiera de sus formas conocidas - es la causa principal de lo que denomina como hambre moderna (1985: 109 -10).

4.3. Revitalización étnica y recuperación política y cultural del sistema alimentario

Esta investigación ha pretendido revelar las dimensiones de la intervención alimentaria, al mismo tiempo que las vías para promover su abordaje desde la perspectiva étnica. Esclarece al discurso mapuche que demanda revisión de las actuales condiciones del sistema interétnico, dimensiones explícitas e implícitas trastocadas por los modelos de intervención en actual ejercicio, situación ejemplificada con la transformación del sistema alimentario. Alerta, respecto de los ámbitos de impacto indirecto, destacando cómo el ámbito alimentario recibe efectos irreversibles para el proceso de restauración cultural. Esta investigación concluye que existiría coherencia entre el discurso de la autonomía cultural, y la participación en la gestión de los programas que directa e indirectamente están modificando negativamente el sistema alimentario mapuche, sin desconocer la necesidad de mantener tales programas y por tanto, la prudencia de su existencia. Precizando, la participación demandada, sería consecuente con la protección de un sistema alimentario que aun en franca desaparición, todavía conserva patrones que fortalecen la vitalidad cultural, tales como la comensalidad y los consumos rituales. No obstante, se requiere de un abordaje explícito, que permita autoreflexionar sobre el sentido de la alimentación para la recuperación identitaria y cultural, a la luz de situaciones cotidianas de experiencia alimentaria individual, familiar y colectiva.

4.3.1. Continuidades de la investigación. Problemas, contextos y métodos

Esta investigación ha pretendido reproducir el enfoque mencionado a través del abordaje de una situación problemática, tomando en cuenta su dinámica histórica y la multifactorialidad de sus circunstancias actuales. Ha exigido el posicionamiento ético de los investigadores como un antecedente básico para la valorización de sus resultados, en un contexto de interacción científica que ha superado las condicionantes y restricciones de una ciencia ambiciosamente objetiva e imparcial. El tratamiento de problemas socioculturales con impacto directo en la vida cotidiana no puede permanecer al margen de los destinos, y por lo tanto, ha de esforzarse en asumir el desafío y participar democráticamente en el diálogo. El desenvolvimiento crítico y reflexivo estimula a la evolución metodológica, promoviendo un avance desde la observación pasiva hacia la interacción posicionada, conducida tanto por las valorizaciones teóricas como emocionales. En esta investigación ha sido posible constatar la utilidad de categorías teóricas tales como las de sistema interétnico y sistema alimentario, en el marco del desplazamiento del paradigma de estudios estáticos por la interpretación cultural de procesos e interacciones. Esto último, sin abandonar la referencia a razonamientos de índoles más general, directamente procedentes de modelos en crisis. En concordancia con la discusión planteada en 1997 por Michael Herzfeld, esta investigación es reflejo de una redefinición disciplinaria que cuestiona "los saberes recibidos que reproducen la dominación totalizante de la sociedad mundial por parte de paradigmas sociales y, políticos concebidos en su mayoría por y para occidente, es decir, esa amplia coalición de poderes industriales capaz de inventar y utilizar tecnologías de control a escala planetaria".

La continuidad de este trabajo seguirá orientada por el ánimo de contribuir críticamente a la hegemonía conceptual y cosmológica del sentido común occidental, representado a través de la experiencia alimentaria y su derecho a la diversidad. Los planteamientos post estructuralistas nos empujan en esta dirección, siguiendo la senda de cientistas sociales que se sitúan activamente en contra de la falta de compromiso para abordar los impactos sociales y culturales del desarrollo.

PARTE III

Efectos económicos y sociorganizacionales de las legislaciones sobre tierra y territorio mapuche. Antecedente histórico-jurídicos

Sintetizaremos los antecedentes históricos y legislativos del tema, pues son imprescindibles para entender la situación actual respecto a las tierras y territorio mapuche, un elemento fundamental de la relación interétnica entre la sociedad mapuche y la sociedad y Estado nacional.

1. Síntesis de legislaciones que han afectado tierra-territorio mapuche en Chile hasta 1850

1.1. Las primeras disposiciones y normas (1813-1830)

Estas disposiciones ocurren en el período llamado Patria Vieja, hasta la constitución de la República.

Disposiciones

- Decreto del 1 de julio de 1813.
- Bando supremo del 4-03-1819, del director supremo, (b. O'higgins) con acuerdo del senado)
- Ley del 10 de junio de 1823
- Decreto del 28 de junio de 1830

Objetivos de las disposiciones

- Establecer la calidad de ciudadanos plenos de los indígenas, iguales en deberes y derechos; y su igualdad y capacidad jurídica.
- Establecer villas y pueblos de "indios"; "para su progreso, educación y civilización, resguardando la relación con la tierra". (Decreto, art.4. "Cada indio tendrá una propiedad rural, de ser posible unida a su casa o en sus inmediaciones, de la que dispondrá con absoluto y libre dominio", art.5. Por primera vez de su traslado se dará a cada familia una yunta de bueyes, con su arado, los instrumentos de labranza más comunes, semillas para siembras del primer año y un telar para tejidos ordinarios".
- Eximir de tributo a indígenas y concederles ciudadanía.(Decreto Supremo..."Declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado,... quedan libres de la contribución de tributos y se suprime el empleo de Protector General de Indios, por innecesario...".
- Fijar procedimientos para reconocer pueblos de indios y para la venta de tierras: (LEY del 10 de junio de 1823). Arts.1 a 4, el art. 3 y 4 indicaban:

Que lo actual poseído por ley por los indígenas se les declare en perpetua y segura propiedad;

Las tierras sobrantes se subastarán públicamente, en lotes de una hasta diez cuerdas, "para dividir la propiedad y proporcionar a muchos el que puedan ser propietarios".

De esta Ley emanan los que se han llamado Títulos de Comisario, que fundamentalmente se entregaron a mapuche wijiches, y que fueron modificados o se derogaron, en su mayoría, con la Ley de Propiedad Austral.

Interpretación

Los principales efectos de las disposiciones fueron la pérdida de tierras y de territorio indígena en la zona central del país, y la creación de "pueblos de indios" en las tierras indígenas de la zona central, principalmente Santiago. De allí se originan varias ciudades en la zona central, como Talagante, Peñaflores, Melipilla, etc.

Efectos

Además estas disposiciones tendrán fuertes efectos negativos para los mapuche, de pérdidas de su tierra y territorio, ante la adquisición de tierras indígenas producidas por la penetración y colonización de la Frontera y Araucanía. Ello porque el derecho positivo no discriminatorio igualó jurídicamente a la población indígena, incluso para celebrar todo tipo de contratos. Al imponer las formas de juricidad y derecho chilenos, desconocidos y ajenos cultural y socialmente a los mapuche, se estableció la desprotección de ellos frente a las diversas acciones de apropiación de tierras indígenas, por parte de colonos, agricultores, funcionarios públicos, comerciantes, etc.

Evidentemente era absurdo aplicar tal tipo de derecho a una realidad que no le correspondía, y a una población que casi no hablaba el español, era analfabeta en dicha lengua, no tenía conocimiento de lo jurídico o legislativo nacional, y, por sobre todo, poseía una cultura totalmente distinta a la nacional y occidental, que definía en forma absolutamente diferente la tierra, -y la posesión y usufructo de ella. Más aún, el derecho mapuche no concebía la propiedad privada de la tierra, y sostenía conceptos diferentes de los derechos de propiedad, de las normas que regulaban los intercambios de bienes y servicios entre personas y grupos, los deberes y derechos individuales y colectivos, y las formas de herencia, sucesión, adquisición y traspaso de bienes.

En la época, para la sociedad nacional no cabía admitir la existencia de una cultura indígena operativa, y de una juricidad o derecho indígena propios (rasgo que se ha mantenido como uno de los componentes de nuestro etnocentrismo). Las consecuencias de dicha "igualdad jurídica" facilitaron que se adquiriera en forma ilícita y fraudulenta tal cantidad de tierras mapuche, que el Estado justificará una etapa posterior de disposiciones legales como "**Protectoras de Indígenas**".

2. Disposiciones del período de incorporación de la Araucanía al territorio y soberanía nacional (1850-1883)

En este período puede distinguirse dos fases o etapas.

2.1. Fase 1: Legislación "protectora" de indígenas (1850-1863)

Desde 1850 a 1863, el Estado chileno manifiesta preocupación por el proceso recurrente en la Araucanía y Frontera, de apropiación de tierras indígenas, y por la conflictividad consecuente generada entre los actores del espacio fronterizo (debe recordarse, como otro antecedente, la participación que tuvieron jefes mapuche en el apoyo a los intentos de revolución liberal en la época).

El interés esencial del Estado era, desde los años '30, la incorporación real de la Araucanía a la soberanía y territorio nacional, cuestión que se comienza a promover primero mediante el incentivo a la colonización de hecho y luego mediante la decisión, en 1957, de acuerdo a la propuesta de Cornelio Saavedra, de avanzar la frontera desde el río Bío-Bío al Malleco, fundando líneas de fuertes y pueblos,

para declarar todo el territorio propiedad del Estado, subdividiendo las tierras para regular la venta a colonos, particulares y miembros del ejército.

Objetivos

a) Ordenar los procesos de penetración y colonización en la Frontera, particularmente regular jurídica y administrativamente la compra y venta de tierras de indígenas, normando el mercado de tierras en la Araucanía.

b) Evitar el conflicto militar abierto entre el Estado, los particulares y la población indígena, proteger a la población colonizadora chilena, y proteger a la población indígena de las exacciones de recursos y de abusos legales cometidos por particulares y funcionarios públicos. (Este es uno de los aspectos que en este período explica la abundancia de disposiciones y decretos relativos a las tierras indígenas).

c) Establecer la soberanía jurídica, política, territorial y administrativa del Estado chileno en La Frontera, un espacio ajeno, de dominio mapuche, mediante medios militares, la creación de la Provincia de Arauco y la instalación de autoridades civiles, militares y políticas; el adelantamiento de las líneas de frontera mediante establecimientos militares, desde el Bío-Bío al Malleco, y de cordillera a costa; la fundación de pueblos y ciudades, etc. Así, en 1859 se inicia la llamada Campaña de Pacificación de la Araucanía.

Debe notarse que en el gobierno de Montt, en 1852, se había dictado el Código Civil, que entre otros regula las formas de propiedad en el país.

Disposiciones

B.I.1. La ley del 2 de julio de 1852

- Crea la provincia de Arauco y autoriza al Presidente de la República para reglamentar el gobiernos de las Fronteras y la Protección de los Indígenas.
- Determina que la provincia de Arauco comprenderá los territorios de indígenas al sur del Bío-Bío y al norte de Valdivia, y los departamentos y subdelegaciones de las provincias limítrofes, que a juicio del Presidente de la República conviene al servicio público.
- Esta disposición tendrá relevancia, hasta la época actual, a la hora de resolver jurisdicciones respecto a títulos, litigios y conflictos de tierras respecto a grupos pewenches, que habitaban al norte del río Bío-Bío. Asimismo, se pone fin a la igualdad jurídica de los mapuche.

B.I.2. Decreto del 14 de marzo de 1853 (Derogado por el Art. 80 del Decreto 4111, del 12-11-1931), señalaba que:

- Toda compra a indígenas debe verificarse con intervención del Intendente (puede comisionar) y Gobernador de indígenas.
- Igual medida se determina para el empeño o arriendo de terrenos por más de cinco años. Si es por menos interviene sólo el Gobernador o el Comisionario del Territorio.
- Las compras de más de 1.000 cuadradas debe consultarlas el Intendente al Gobierno.
- Se declaran nulas las ventas y arriendos que no cumplan con lo anterior.

B.I.3. Decreto del 10 de marzo de 1854 (Nulo por Art. 80 del Decreto 4111, de 1931)

- Especifica que el Decreto anterior se aplica, sean o no indígenas los interesados, si se trata de territorio indígena.

B.I.4. Decreto del 4 de diciembre de 1855 (Derogado por el Art. 111 del 12-03-1931).

- Fija procedimientos de enajenación de terrenos de indígenas en Valdivia.

B.I.5. Decreto del 15 de enero de 1856

- Prorroga hasta el 15 de junio de tal año el plazo para inscribir los Títulos de Arauco y Nacimiento, adquiridos de cualquier modo.

2.2. Fase 2: La política de radicación y establecimiento de reducciones (1866-1883)

Las medidas y políticas anteriores, no consiguieron lo que el Estado explicitaba, -proteger y regular el proceso de colonización individual interno y evitar el conflicto general y de tierras con la población mapuche- ya que el apetito por las tierras indígenas provenía de una diversidad de actores e intereses, privados y públicos.

Por otra parte el Estado mismo, a través del gobierno y sus cuerpos políticos, estaba convencido de la necesidad de ocupar definitivamente la Araucanía con el menor costo militar y económico posible. Había además una resistencia surgida de sectores mapuche que se sentían engañados y desposeídos de sus tierras(3) y de su independencia política y territorial, lo que llevaba a conflictos abiertos y violentos entre particulares e indígenas, y entre Estado y población mapuche, y hacía prever que los mapuche no accederían fácilmente a la intención nacional de ocupar sus tierras y territorios.

El Estado decidió entonces pasar a la etapa de ocupación militar abierta y de dominio definitivo de toda la Araucanía,

Objetivos de las legislaciones

a) Confinar a los indígenas en territorios no enajenables, abriendo el territorio restante a la colonización individual y más aún, a la organizada por el Estado, (entre otros, mediante la licitación a través de empresas privadas de colonización).

b) Terminar el complejo, irregulable y conflictivo proceso de apropiación particular de las tierras mapuche.

c) Incorporar definitivamente el territorio y las tierras mapuche al Estado y economía nacional, ejercer soberanía y administración política en los nuevos territorios, e incorporar nuevas tierras a la producción nacional y a los mercados internos y exportadores. (Se ha planteado que éste era un objetivo esencial del Estado y sectores exportadores, dadas las crisis del modelo exportador, de los años 57 y 69, sobre todo respecto al trigo). (Cf. Pinto, Jorge, 1990).

d) Rematar y vender las tierras asumidas por el Estado a los particulares; y entregar y vender tierras a colonos nacionales y extranjeros (en general lotes de 40 y 500 hás, respectivamente), éstos llegados mediante una política de inmigración extranjera europea, licitada a privados;

Dos son los cuerpos legales fundamentales de esta etapa (además de la ley del 4 de agosto de 1874, acerca de enajenación de tierras en territorio araucano, que en lo principal consideraba como un tipo de colonos a los mapuche que no pudieran acreditar la ocupación de tierras):

B.II.1. La Ley del 4 de diciembre de 1866, (Gobierno de J.J. Pérez), aprobada por el Congreso nacional), Ley de Radicación que:

- Dispone la fundación de poblaciones en territorios indígenas y la asignación de tierras, y norma la enajenación de propiedad de ellos;

- Establece la radicación de la población indígena en terrenos no enajenables;
- Declara la incorporación del territorio de la Frontera o Araucanía al Estado nacional, las tierras como fiscales, y abre los territorios y tierras no asignadas a indígenas a la colonización y subasta a particulares.

Pese a que esta radicación no se efectuó, por situaciones políticas internas y luego por la Guerra del Pacífico, estos planes del Estado y las políticas de colonización y penetración fueron resistidas por importantes sectores de la población mapuche, aún después de 1869, en que se firmó un primer acuerdo de paz, por el que los mapuche perdieron dos millones de hectáreas. El último intento de rebelión general mapuche se produjo en los años 80. Entonces el Estado envió las tropas victoriosas de la Guerra del Pacífico, a culminar lo que se llamó La Pacificación de la Araucanía. Una vez victorioso, el **Estado readeculó la ley de 1866**, y dictó la Ley definitiva de Radicación o Reducciones, de enero de 1883.

B.II.2. La ley del 20 enero de 1883. (Ley de radicación. En lo principal, Crea la Comisión Radicadora de Indígenas, que funcionó hasta el año 1929).

Objetivos

1) Radicar definitivamente a la población indígena que demostrara una ocupación efectiva del suelo, -por al menos un año- en tierras delimitadas para siempre.

2) Asignar por el Estado un terreno no superior, en general, a entre cuatro y seis hectáreas por individuo, a familias que agrupadas bajo un jefe demostrara con dos testigos chilenos la ocupación y uso efectivos del suelo reclamado. A nombre de tal jefe y de los individuos de su grupo se extendió un documento llamado **Título de Merced**, por el que se asignó una cantidad de tierra, **en propiedad común**.

Oficialmente, se instauraron 3.161 “reducciones” entre los años 1883 y 1929, con aproximadamente 526 mil hectáreas, para 82.629 mapuche. Entre Malleco y Cautín se concentró el 80% de las reducciones, con poco más de 400.000 hás. En la Provincia de Cautín, según informe CIDA, entre los años 1884 y 1929, se entregaron 2.102 títulos a comunidades, sobre 317.112 hectáreas, abarcando a una población de 56.938 habitantes, siendo la región donde más títulos se entregó. (Bórquez, M. 1993).

Nueve millones de hectáreas del territorio mapuche se abrieron entonces a procesos de colonización nacional y extranjera, a subastas y remates, a ventas, a entrega a militares, funcionarios públicos, etc.

Interpretación

Expondremos brevemente cómo las medidas tomadas por el Estado nacional afectaron dramática, definitiva y drásticamente las estructuras reproductivas propias de los mapuche de la época, su territorio y recursos, y las formas de tenencia, ocupación y uso de su territorio.

Para comprender este aspecto es necesario describir someramente aspectos fundamentales de la organización socio-cultural y económica mapuche, ya que los mapuche debieron, en tan catastrófica situación, transformar en lo posible sus elementos definitorios socioculturales para lograr y mantener en el tiempo su reproducción biocultural. Ambas fuerzas, las interventoras y las internas de los mapuche, son las que determinan, hasta hoy, la situación de su población.

2.2.1. Antecedentes previos: la organización sociocultural mapuche en el territorio

Los mapuche, a partir del Tratado de Quilín, de 1641, (refrendado por la Corona española), y luego por el Parlamento de Negrete de 1803, poseían el dominio y soberanía de un territorio de aproximadamente diez millones de hectáreas, al sur del río Bío-Bío. Además, ya desde aquella primera fecha, y por casi dos siglos, la sociedad mapuche se había transformado en una sociedad ganadera, con

un fuerte proceso de expansión y dominio a áreas trasandinas (en lo que hoy es Argentina), proceso llamado "Araucanización de la Pampa".

De modo que en las épocas pre y post Independencia, los mapuche eran un pueblo independiente que se hallaba en una etapa de fuerte desarrollo y gran riqueza. Demostraciones de ello fueron la difusión y uso de la platería, en diversos niveles de toda la vida social; el surgimiento de los llamados grandes logko; el clientelismo y la generación de nuevas estructuras de reclutamiento en los grandes patrilinajes; así como el importante papel de los mapuche en la comercialización de ganado en las áreas fronterizas chilenas y transandinas. Tal desarrollo requirió seguramente una organización socio-económica compleja, que podemos reconstruir parcialmente.

Como en muchas sociedades indígenas y tradicionales, la organización socio-económica y territorial mapuche se basaba en las estructuras de parentesco, de acuerdo a una definición y concepción cultural propia de las relaciones de parentesco. Éstas se constituían a partir de grupos de descendencia unilineales de tipo patrilineal, a partir de un antepasado real, existente en el tiempo, y fundador del grupo. Los individuos que se reconocían como descendientes de este antepasado común se consideraban emparentados consanguíneamente entre sí y conformaban un grupo patrilineal (Forma conocida en la literatura antropológica como "linaje").

La pertenencia a y las relaciones de parentesco dentro de los linajes o grupos patrilineales, **no** estaban dadas en forma caótica, bajo formas muy incipientes de organización social, a veces llamadas hordas, bandas, etc. La patrilinealidad fijaba las relaciones que se consideraban consanguíneas -de "descendencia"- existiendo también reglas de filiación complementaria de tipo matrilateral, para las relaciones de filiación (de allí que no se tuviera el mismo tipo de relación consanguínea con la madre que con el padre). Ambas normas, de descendencia y de filiación, fijaban por ende los grados y tipos de parentesco, las pertenencias a grupos y familias y los deberes, derechos y relaciones entre consanguíneos y afines, y en general, entre individuos.

Estos principios operaban junto a las normas de exogamia -que regían el matrimonio- y sobre las de incesto -que regían las relaciones sexuales- originando un sistema de matrimonio preferencial, llamado en la literatura antropológica "sistema de matrimonio preferencial de primos cruzados matrilaterales" (desde un referente masculino). En tal sistema, además, los matrimonios podían ser poligámicos poligínicos, es decir un hombre podía tener más de una esposa. Al matrimonio se aplicaba una norma de residencia patrilocal, abandonando las mujeres su grupo patrilineal al casarse. La unidad social residencial mínima era la familia extensa, luego los grupos domésticos, constituidos por familias extensas patrilinealmente vinculadas y dirigidas, luego diversos niveles de grupos patrilineales, hasta el nivel patrilineal mayor de un grupo.(O linaje).

De acuerdo a la norma de exogamia entre los grupos patrilineales, era obligatorio buscar esposos y esposas -y parejas sexuales- fuera del grupo propio, y además fuera del grupo de parientes matrilaterales (por la filiación complementaria), y como las mujeres que se casaban debían abandonar su grupo patrilineal, para vivir con los miembros del patrigrupo del esposo, por la norma de patrilinealidad los hijos e hijas pertenecían al grupo patrilineal del esposo.

Uno de los rasgos esenciales de tales sistemas, es que separaba respecto de la consanguinidad -y por tanto en deberes y derechos, incluidos los de herencia y sucesión- a los individuos nacidos de hermanos de distinto sexo, asignándoles pertenencia a distintos grupos patrilineales.

El sistema de relaciones de parentesco, y sus reglas, determinaban por tanto no sólo las formas de matrimonio y la relación sexual, sino que fijaban prácticamente los derechos y deberes de pertenencia, las relaciones entre personas y grupos, dentro y hacia fuera de cada grupo patrilineal o linaje y las formas de sucesión, herencia y usufructo de bienes, incluida la tierra, que era siempre propiedad de un patrilinaje.

Por tanto en el espacio mapuche existía en la época un conjunto de grupos patrilineales, controlando cada uno un territorio propio. Por la operación del sistema, en que obligatoriamente el matrimonio era entre miembros de distintos grupos, se creaba una serie de relaciones perdurables en el tiempo, (relaciones de parentesco, así como económicas, políticas, militares, rituales-ceremoniales, etc.). Esta red producía una coalición política, económica, social, militar y jurídica entre grupos patrilineales, las que controlaban zonas o sectores territoriales más amplios, en oposición y/o alianzas frente a otros grupos.

Entonces era cada uno de estos grupos el que controlaba un territorio, y distribuía el acceso a recursos, entre ellos la tierra, entre sus miembros, manteniendo generalmente una zona de reserva.

La actividad económica y el tipo de relación con los recursos en los espacios o territorios de cada grupo seguía en general un patrón trashumante, pues cada grupo se trasladaba por su territorio de manera de ocupar económica y demográficamente sólo un espacio de él, durante un cierto período de años; y posteriormente otro, etc. Esta forma de ocupación y uso del espacio permitía la protección y renovación de los recursos naturales, incluido el suelo, y la tierra en general.

2.2.2. La radicación: impactos y quiebre de la organización societal mapuche

Con la derrota militar y las consiguientes medidas de radicación y legislativas, el efecto primero e inmediato para los mapuche fue la pérdida definitiva de su independencia y soberanía, su incorporación forzada al país, al Estado y a la jurisdicción nacional, y la pérdida de todo su territorio y tierras, a manos de un Estado que era sentido como invasor.

Respecto de las formas socioculturales organizativas, se produjo el segundo gran impacto desestructurador, inmediato y mediato, de las medidas de radicación, y en diversas dimensiones de su vida organizacional:

Un hecho fundamental fue que la ley reconocía sólo tierras efectivamente ocupadas, (al menos por un año) y fijaba cupos máximos de tierras. Por tanto no se reconoció el territorio ni tierras realmente poseídos para cada grupo patrilineal, ya que éstos ocupaban sucesiva y parcialmente sus espacios de territorios. Los grupos perdieron inmediatamente sus territorios y el 95% de sus tierras, pudiendo reclamar sólo lo que efectivamente ocupaban al momento de implantarse la ley.

Los mapuche quedaron entonces sin un territorio propiamente tal, (acorde a su realidad prereducional), y con una cantidad de tierras estrictamente delimitada y definida para siempre, en sentido general (el área reduccional total) y particular (las tierras de cada reducción establecida).

Por ende la radicación destruyó la base económica de la sociedad, la ganadería, actividad que obviamente requería espacios mayores que los concedidos por la ley chilena. En un muy corto plazo se produjo la desaparición de casi toda la masa ganadera, imposible de sostener en los nuevos cupos de tierras. A corto plazo los mapuche se vieron obligados a entregar a mercados casi todo su stock ganadero, ya que no tenían más tierras para sostenerlo. (No se ha estudiado si este hecho explica la capacidad de muchos grupos de soportar temporalmente la nueva situación en mejores condiciones, tampoco su importancia respecto a la rápida generación de la riqueza -ganadera y no ganadera- en sectores no mapuche en la Araucanía).

Consecuentemente, la radicación incluyó violentamente a los mapuche, antes una sociedad ganadera en expansión, en una categoría de minifundistas, asimilando a la población en la categoría y actividad de campesino. (Y respecto de la cual no poseía una tradición cultural ni técnico-económica). A través de tal asimilación, se originó que como campesinos fueran evaluados por los demás actores sociales y por la sociedad mayor; generándose los esteoreotipos del "mapuche flojo, atrasado, ineficiente e improductivo", sin racionalidad técnica, etc. (Stuchlik, M.:1985).

Además de que la radicación implicó una sedentarización forzada de los individuos y de los grupos de parentesco y respecto de un cupo de tierras fijo, el Estado no contempló el tema de los mecanismos o recursos necesarios para la reproducción biológica y económica de los grupos en el tiempo. Con ello estableció un marco de hierro, en el área de las reducciones, cercenando los recursos disponibles a las futuras generaciones. Por otra parte, la tierra y los recursos asociados disminuyeron a corto plazo, producto de las usurpaciones de tierras a las reducciones. (Las tierras usurpadas se estimaron en 1970 en 150.000 hás, un 28% de las tierras que había permitido el Estado a los mapuche a través de los Títulos de "Merced").

De allí que en un cierto plazo, y dada la reducción de la cantidad de tierra disponible al límite fijado por la ley (hubo excepciones individuales) las reducciones no sólo debieron perder los terrenos de reserva, sino que se impidió la práctica cultural de rotaciones de uso de suelo y de diversificación de actividades en ellos, debiendo privilegiarse, en la gran mayoría de los casos, la producción agrícola destinada a la sobrevivencia alimentaria. Se obligó entonces a un estilo productivo que llevaría a una pobreza reduccional cada vez mayor. La misma escasez de suelos y necesidades de sobrevivencia llevaron a muchas reducciones a agotar sus suelos y los recursos naturales, especialmente los forestales. Se produjo entonces ritmos decrecientes de rendimientos y producción, y acelerados fenómenos de erosión y pérdida de fertilidad de suelos.

La pérdida de las tierras y territorios, obviamente imposibilitó sostener las pautas económico-culturales tradicionales de relación con el medio y el recurso suelo, la práctica trashumante y la asignación y provisión de nuevos terrenos, a partir de los propios de los grupos patrilineales, porque el grupo mismo ya no era poseedor de tierras. Los nuevos miembros de las familias, por ende, debían acceder a tierras directamente de sus propias familias, y no desde una unidad social mayor. Ello incidió en que aún con un Título de Merced de propiedad en común de tierras, se produjera por una parte la pérdida paulatina de la actividad económico-social colectiva de los grupos patrilineales, además fuertemente fragmentados, y por otra una tenencia y un usufructo de la tierra en base a la propiedad individual-familiar.

Por otra parte la base social de la organización de la población fue quebrada, no sólo por la pérdida de soberanía, territorios y tierras, sino también porque el establecimiento y delimitación de las reducciones no se hizo de acuerdo a los límites territoriales, sociales y demográficos naturales y propios de las unidades patrilineales. La ley operó asignando las delimitaciones y cupos de tierras, en base a diversos criterios: de facilidad topográfica de demarcaciones y límites, las relaciones particulares de jefes con chilenos, y/o con el Estado, las relaciones según intereses particulares, militares o públicos diversos. De allí que la mayoría de los Títulos de Merced se impusieron por sobre los dominios y límites territoriales mapuche y por sobre las membresías de los grupos patrilineales, vulnerando sus límites sociales tradicionales y segmentándolos parental y espacialmente.

Al establecer así las demarcaciones, y las asignaciones de los suelos reduccionales, se dividió y prácticamente destruyó muchas de las unidades patrilineales, -desde el punto de vista de las pertenencias de los individuos y familias a ellos, y del sistema constituido de deberes y derechos de individuos y grupos- y por consiguiente también todo el sistema de relación y de coaliciones económicas, políticas, culturales y territoriales de los grupos.

Indudablemente, sería extenso tratar los muchos otros impactos y consecuencias que desde las legislaciones del siglo pasado explican la evolución de la deteriorada situación mapuche hasta nuestros días, y las demandas y reivindicaciones que enfrenta el Estado nacional actual, como producto de sus políticas de relación interétnica.(5) (c. Anexos).

Los aspectos decisivos resultantes de las disposiciones expuestas tienen relación con una cuestión definitiva: es a partir de la llamada Pacificación y las consecuentes legislaciones sobre radicación, que el Estado chileno origina la existencia del llamado problema mapuche en Chile, y de los conflictos por tierras usurpadas, recuperación y ampliación de tierras. Con medidas de fuerza se implementó una política que

liquidó y cercenó las posibilidades de reproducción socio-económica y cultural de una sociedad y una población originaria, estableciéndola además como minoría dominada, discriminada y marginal en la sociedad chilena.

Fue la situación administrativa, política y jurídica en los nuevos territorios incorporados a la República, la colonización interna y externa, y los intereses complejos y diversos, públicos y privados, que se hicieron presente en la región tras la radicación, los que permitieron una verdadera política de apropiación, adquisición y usurpación -mediante fraudes diversos, la violencia, el engaño y las corridas de cercos- de una porción considerable de las tierras entregadas por el Estado en los Títulos de Merced.

Dicho despojo a las ya escasas tierras y recursos de la población reducida inauguró uno de los temas más conflictivos en la relación interétnica, y que hasta la fecha no ha sido resuelto por el Estado nacional: el de las tierras usurpadas, que se ha constituido en elemento central de las reivindicaciones y demandas indígenas, y de permanentes movilizaciones de recuperación durante más de un siglo.

Hacer uso económico de los recursos naturales, y de las tierras y cierta mano de obra indígena; constituir la gran propiedad, y promover la colonización interna y externa fueron por tanto elementos fundamentales de la política de ocupación, de integración nacional y de desarrollo de la región de la Araucanía. El rol de la colonización respecto a las nuevas reducciones establecidas, y la ideología de la época, se aprecian en la siguiente cita:

"Como tercer punto, con un plan de colonización modelo para su época, se previó la instalación al centro de cada agrupación de "reservas indígenas" de una aldea de campesinos europeos en fincas de 50 hectáreas, para que irradiaran su técnica y cultura a sus vecinos mapuche. De este modo se formó la mayoría de las aldeas de Arauco, Malleco y Cautín".(6)

Obviamente, es posible pensar que esta medida es una de las que promovió la usurpación y conflicto de tierras en las reducciones. Habría que estudiar, entre otros, la historia de los cambios en las superficies de aquellas 50 hectáreas.

Este breve conjunto de antecedentes evidencia que el Estado nacional, de acuerdo a ideologías de la época respecto a la constitución de la nación y a la unidad nacional, en un período de consolidación del liberalismo filosófico y económico, y en el marco de políticas económicas capitalistas liberales de un país exportador minero-agrícola, inauguró una política étnica homogeneizadora y discriminatoria. Ella se mantuvo, casi sin excepción por más de un siglo, en las cuestiones fundamentales de los derechos socioeconómicos, culturales, territoriales y políticos de los grupos indígenas. El instrumento esencial fue el establecimiento de una juridicidad y una normativa derivada desde un Estado que se concebía unitario y culturalmente homogéneo.

3. Las políticas y legislaciones en el siglo XX

Para nuestro tema son de interés las primeras políticas de división y disolución de comunidades, las políticas que hemos denominado paternalistas y de integración al desarrollo,(de 1964 a 1973), el regreso a políticas de disolución de comunidades, en un nuevo marco legal y nacional (1973 a 1989) y la que denominamos indigenista (de 1990 en adelante).

Entre los años 1927-1970 las legislaciones divisorias son prácticamente las únicas que gobiernos y Estados implementan hacia poblaciones indígenas y respecto a las reducciones.

La intencionalidad estatal de división de tierras y reducciones se prolonga por tanto por casi 50 años, (con una breve interrupción en el período de la Unidad Popular), con los objetivos de terminar con el

régimen legal de propiedad común, y entregar títulos individuales de propiedad de la tierra. Directamente o no, un objetivo de tales medidas era la apertura al mercado de las tierras reduccionales.

En el ámbito agrario lo más relevante en ambas etapas fue el importante rol de la Araucanía en la producción triguera y alimentaria nacional, cuestión que pudo haber motivado las políticas de apertura a mercados de las tierras indígenas.

3.1. División de tierras y reducciones indígenas (1927-1961)

Aunque existen aspectos diferenciales de las disposiciones (por ejemplo, los tipos de procedimientos establecidos, los quórum para solicitar división, la regulación de los derechos de los ausentes, etc.), para los efectos de este artículo, lo esencial es la intencionalidad respecto al tema de tierras indígenas, es decir los objetivos de las disposiciones.

Objetivos

Indicamos principalmente los objetivos relacionados con la división, debiendo notarse que algunas disposiciones entregaron títulos de tierra a mapuche en tierras fiscales.

- a) Posibilitar la conversión de los mapuche de reducciones en propietarios individuales de tierra;
- b) Incorporar a los mapuche como agentes económico-jurídicos plenos, mediante el título de propiedad;
- c) Flexibilizar las posibilidades de adquisición de tierras indígenas y apoyar la incorporación de ellas a la producción triguera (la región era "el granero de Chile);
- d) Disminuir lo que era apreciado como el problema económico que implicaba el minifundio mapuche; Propender a la desaparición en el tiempo de la existencia de tierras indígenas, y de su concepto legal.

Legislaciones

Las leyes y disposiciones legales divisorias fueron la 4169, de agosto de 1927, que además de ser divisoria crea los Juzgados de Indios; la Ley 4802, de 1930, que aumenta a cinco los Juzgados de Indios y determina que la división de reducciones puede hacerse por oficio del Tribunal; la 4551, de 1931; la 14511, de 1961 (7); y la 2568, de mayo de 1979 (que consideraremos posteriormente).

La ley 4169 -modificada en 1961- estableció Cortes especiales para la división de Comunidades Indígenas, en Temuco, y que las leyes de inalienabilidad de las tierras indígenas habían de renovarse cada diez años.

Resultados

En 1968 la Dirección de Asuntos Indígenas proveía las siguientes cifras: en Cautín existían 2.024 reservas sin dividir, con una superficie de 343.365 hás; en Malleco 347 reservas, con una superficie de 83.644 hás., existiendo a 1971 un total de 832 reducciones divididas, un 28,5% del total a 1929.

Casi todas las divisiones ocurrieron antes de 1948 (un 93%, aproximadamente) correspondiendo más del 70% de ellas a reducciones en Malleco, y luego en Cautín. En el proceso se crearon 12.737 hijuelas, con un promedio de 11 hás.(Bórquez, M.; Rojas, H.; Vidal, C. 1993).

Tanto para este período, como para después de 1979, no se ha estudiado sistemáticamente si y como las políticas divisorias influyeron en los cambios de propiedad y/o acumulación de tierras, ni en qué medida supusieron la pérdida de tierras indígenas. Sólo existen antecedentes parciales, y casuísticos, generalmente a propósito de acciones de reducciones o individuos mapuche ante organismos de desarrollo indígena o tribunales, de apropiaciones y adquisiciones de tierra por no indígenas, así como de fenómenos de concentración de propiedad de tierras entre indígenas.

Interpretación

Las interpretaciones respecto a las leyes divisorias requieren considerar la última de ellas, promovida durante el régimen militar. Sin embargo, ya a partir de las primeras medidas al respecto, la población en reducciones debió realizar una serie de transformaciones en pautas tradicionales relacionadas con normas de sucesión y herencia, y en los deberes y obligaciones entre individuos y familias de orientación y procreación, para desenvolverse en la nueva realidad jurídica, creada tanto por la posesión de títulos individuales, como por el sometimiento a algunas normas de divisibilidad y herencia, propias de las leyes de división y/o del Código Civil chileno.

Expondremos los aspectos principales de dichas transformaciones. Debe también notarse que algunas situaciones se originan no por la legislaciones de división en sí, sino por las transformaciones primeras que realizó la población en el nuevo marco reduccional, y que operaron con mayor claridad tras las legislaciones divisorias:

Una de las principales transformaciones, previa a las divisiones, es la relacionada con la nueva norma de exogamia entre reducciones. La operación de dicha norma implicó romper los principios relativamente fijos de matrimonio entre unidades patrilineales diversas, y los de herencia y sucesión, originando reclamos de derechos de sucesión o herencia matrilineales a la tierra.

Esta modificación, en el área reduccional, estableció una proporción mayor de reclamos por vía matrilineal y patrilineal de derechos a tierras por parte de ambos sexos, y notablemente por mujeres, (derechos antes no establecidos) así como una frecuencia más alta de derechos a tierras, para los hombres, en las tierras de la(s) esposa(s), y/o de la madre.

Estos cambios en el acceso a tierra mapuche se complejizaron en un escenario de diversidad de normas: por una parte las de legislaciones externas a la sociedad mapuche, -por ejemplo las divisorias- por otra las basadas en patrones tradicionales internos, prereducionales, y por otra ambas, superpuestas o en conflicto con las originadas en la nueva realidad reduccional. Ello determinó la existencia de un doble carácter, patrilineal y matrilineal, de una unidad reduccional frente a otra u otras del mismo tipo, potenciando dobles vías de reclamos de derechos (a suelos, por ejemplo), y por parte de ambos sexos.

Ello llevó a un mayor reclamo de derechos de mujeres a herencia de suelos, tanto en relación a la reducción de la familia de orientación, como en la de procreación. Dadas las reducidas cantidades de suelo, se estableció un principio de competencia por el recurso entre hermanos de la misma madre y padre, -y aún más, en un primer período, entre los hijos e hijas de matrimonios poligínicos- tanto respecto de patri como de matri parientes de cada categoría, generando una potencialidad de conflictos de intereses entre patri y matri grupos, entre miembros de una misma reducción, así como entre grupos de distintas reducciones.

En este sentido, las reglas tradicionales de derechos y sucesión determinados por principios de descendencia se alteraron, y o fueron impugnados, por aquellos derivados desde las relaciones de afinidad, y de filiación complementaria, como también desde los intereses de los siblings (hermanos/as de la misma madre y padre) y de hermanos/as no siblings, en una misma y entre más de una reducción. (Estos nuevos hechos fueron más complejos y heterogéneos, por la sujeción a la legalidad chilena respecto a derechos de sucesión, herencia y filiación en algunos casos).

Se produjo además una constricción en las posibilidades de asegurar tierra a los miembros de la familia procreada, desde un predio con tenencia y posesión individual, ante la norma de indivisibilidad establecida por la legislaciones indígenas. Ello promovió un potencial de conflicto intra e inter familiar, y entre reducciones vinculadas por matrimonios, ya que los individuos involucrados -el tenedor titular, sus hermanos, su esposa(o), y los herederos representaban intereses de distintos grupos y troncos familiares y reduccionales.

Tal competitividad por la tierra, un recurso indivisible aún en causa de muerte, llevó a que ocurrieran cesiones de derechos hereditarios, a partir del tenedor de ellos, y a la aparición de distintos mecanismos de donaciones en vida, de los tenedores de títulos, con las respectivas presiones y competencias entre los posibles herederos.

Con tales procesos, el recurso tierra se transformó casi definitivamente en un recurso poseído y operado en términos de propiedad individual, a lo más familiar nuclear, y ya no como un recurso colectivo de grupos (domésticos, reduccionales o de subgrupos patrilineales).

La potencial conflictividad de intereses entre matri y patriparientes, respecto a las familias de orientación, y respecto a los intereses de hermanos, llevó de hecho a mecanismos de mantención de la integralidad de la posesión de tierras en las familias de orientación, mediante pautas de migración, (sobre todo femenina) cesión consensual de derechos, acuerdos compensatorios, formas de medierías entre parientes por diversas líneas, etc.

En síntesis, las divisiones actualizaron diversos planos potenciales de conflictos en la nueva situación postreduccional, y determinaron una diversidad de conductas -desde el punto de vista individual, de género y generacional- ante la existencia de normas de diferentes orígenes: las del período prereducional (respecto a los derechos de los grupos patrilineales, de las unidades domésticas, y de las familias extensas); las de legislaciones indígenas de división; las del Código Civil chileno, (particularmente de herencia, sucesión y filiación), y las que individuos, grupos familiares, generacionales y reduccionales generaron para salvaguardar los intereses que en un momento dado, o a cierto plazo, estimaban legítimos o necesarios.

Los resultados de tales situaciones, no estudiadas específicamente en tanto mecanismos de regulación interno de acceso a la tierra, parecen ser el establecimiento de patrones más o menos regulados de migración (femenina, en primer lugar), la fisión temprana de las familias de orientación y la constitución tardía de las de procreación, la cesión de derechos (a uno o dos de los hijos, normalmente), las operaciones de "compra-venta" de hecho entre miembros de la unidad familiar, (y las compensaciones a individuos o familiares "perjudicados"), las donaciones en vida y las entregas en mediería a familiares por consanguinidad o afinidad.

Algunas de estas modalidades, dada la escasez del recurso tierra, establecieron discriminaciones entre sujetos con iguales derechos, -de acuerdo a las leyes nacionales- y contribuyeron a la dispersión y atomización de las unidades familiares, y a veces a un latente estado de rivalidad entre miembros de ellas.

Por ello cabe señalar que la intencionalidad de las legislaciones, tendiente a mantener la unidad predial y la indivisibilidad del recurso en la unidad familiar, ha sido también la aspiración de muchas familias mapuche, pero las necesidades de hecho, ante la escasez de tierras, han impedido su logro pleno, imponiéndose en cambio los altos costos sociales, económicos y personales resultantes de la desmembración de las unidades familiares, y el debilitamiento, si no quiebre, de estructuras socioeconómicas propiamente reduccionales, necesarias para la sobrevivencia de los grupos.

4. Legislaciones y políticas de integración al desarrollo

Aproximadamente a mediados de los '60, el Estado empieza a gestar una nueva consideración de políticas, desde el paradigma "tradición-modernidad". El eje del cambio es la consideración de que los mapuche deben recibir atención desde el Estado y organismos públicos, para salir de su condición de miseria, integrarse a la sociedad nacional, y contribuir al desarrollo de la región y país. Aparece entonces una perspectiva proteccionista e integracionista del desarrollo indígena, en que la población mapuche se concibe explícita o implícitamente como parte de las poblaciones rurales y campesinas pobres, que

requieren entrar a etapas de modernización social y económica, mejorando, por ejemplo, su participación e integración en los mercados de producción y consumo y elevando niveles educacionales y técnicos.

También en la década del '60 comenzó a constituirse un movimiento y actor organizacional político y social mapuche que enfatiza su condición de diferencia étnica y sus demandas históricas frente al Estado chileno. Se cuestiona las políticas indígenas establecidas desde la Pacificación y se radicalizan reivindicaciones respecto a tierras usurpadas y exiguas (por ejemplo, la Federación Nacional de Campesinos e Indígenas de Chile, conformada en mayo de 1961, apoyó, hasta 1966, las "tomas de fundo" realizadas por indígenas). (Bórquez, M. 1993).

A fines de esa década y en los inicios de los 70 -gobiernos de Frei y Allende- la acción del Estado hacia la realidad mapuche tuvo un componente indirecto y uno directo. Indirecto ya que se esperaba impactar favorablemente en la situación de pobreza de los mapuche y en su participación en el desarrollo nacional, vía Reforma Agraria, incorporación a mercados nacionales de sectores campesinos y populares, establecimiento de cooperativas agrícolas, expansión de servicios de asistencia técnica y créditos, sistemas de bandas de precios y de poderes compradores agrícolas, fortalecimiento organizacional, y programas de educación y salud; en suma, mediante políticas ligadas al desarrollo y modernización agraria y campesina.

El componente directo, dirigido específicamente al sector indígena, fue la dictación de una nueva ley indígena, la Ley 17.729, en el período de Allende. (La que por primera vez legisla sobre el tema de las tierras usurpadas posibilitando su restitución, y establece requisitos que dificultan la división de las comunidades).

4.1. El gobierno de Eduardo Frei

Frei encabezó un gobierno que se propuso reformas estructurales económicas, sociales y políticas, en un proceso de modernización y desarrollo acorde a los tipos de análisis que culminaron en la propuesta norteamericana de la Alianza para el Progreso.

Respecto al territorio y tierras indígenas, hay elementos compartidos en los gobiernos de Frei y Allende, ellos son:

- Las gestiones para modificar la ley 14.511;
- La percepción de que aún cuando el problema de las tierras usurpadas era real, la escasez de tierras y el minifundio indígena debían ser resueltos en el marco de transformaciones mayores, principalmente mediante la Reforma Agraria;(8).
- Un enfoque del desarrollo en que las poblaciones indígenas son concebidas como parte de los campesinos pobres, más que como miembros de grupos étnicos con especificidades culturales y estilos de desarrollo propios.

En el período de E. Frei no existe una política indígena propiamente tal, expresada en legislaciones. Sí hubo políticas y acciones que tenían potencial impacto en el tema de las tierras indígenas. Las más importantes fueron:

- El intento de modificar la Ley 14.511, (no logrado), para, entre otros, agilizar procesos de división y de restitución de tierras a indígenas, y establecer sistemas jurídicos de defensa de indígenas.
- La Ley de Reforma Agraria, que aunque se orientó casi exclusivamente a las tierras no indígenas, permitió constituir los primeros asentamientos mapuche. A septiembre del '66 CORA había organizado cuatro, con más de 200 familias. (Los asentamientos fueron concebidos por algunos sectores, y apoyados por algunas organizaciones indígenas, como tipos de solución a la

creciente densidad de población en las reducciones, aliviando la presión sobre el escaso recurso suelo).

- Las leyes de Cooperativas, de crédito, consumo, vivienda, etc.

La ley de sindicalización campesina, de relevancia pues fue uno de los factores que promovió la participación de mapuche, como trabajadores agrícolas permanentes o temporales, en recuperaciones de tierras, y en movimientos de apoyo a recuperaciones promovidas por sectores reduccionales.

La asignación de recursos a programas de capacitación, apoyo crediticio, vivienda, y préstamos agrarios, importantes en tanto originan nuevas formas organizacionales en áreas reduccionales, que alcanzarán su clímax en el gobierno siguiente, y que ya en el año 1970 apoyan las movilizaciones por recuperación de tierras usurpadas, y por demandas de tierras.

La promoción organizacional, y el carácter del gobierno, posibilitaron el surgimiento, de modalidades de organización y participación casi desconocidos hasta entonces; como los sindicatos campesinos, comités de pequeños agricultores, y de crédito, cooperativas, clubes deportivos, centros de madres, centros de promoción popular, etc., así como organizaciones estudiantiles secundarias (FESI) y universitarias, a niveles primero locales, luego regionales y nacionales (GUI-FUI-luego FEI, etc.). Todos ellos en un contexto propicio al replanteamiento de las reivindicaciones y demandas históricas.

Interpretación

Pese a que gran parte de los mapuche no conocía la Ley de Reforma Agraria y sus formas de operación -y/o desconfiaba de ella- la estimaron poco eficaz respecto a la resolución de sus problemas tradicionales de tierra y recursos. Ellos esperaban, en lo fundamental, respuesta a la demanda histórica de recuperar las tierras usurpadas y ampliar las existentes, lo que estimaban posible a través de expropiaciones de fundos con los que había conflictos de tierras y mediante la regularización y reconocimiento definitivos de sus títulos a las tierras, tanto de Merced como los de Comisario. (Bórquez, M.; Rojas, H.; Vidal, C.: ob.cit.;1993).

Por su parte el gobierno, concibiendo a los indígenas como miembros de sectores campesinos pobres, no diseñó un tratamiento especial para las tierras y territorios indígenas, a la vez que dirigió la Reforma Agraria fundamentalmente a los sectores agrarios no indígenas. Tampoco hubo lo que pudiera llamarse una política indígena propiamente tal, esperando que el conjunto de políticas hacia el campesinado tuvieran efectos en la modificación de la situación deteriorada de las reducciones.

Luego de un par de años de gobierno, los mapuche iniciaron movilizaciones por el tema de tierras y de políticas técnicas y crediticias, entre otros, demandando también la creación de una instancia de Desarrollo Mapuche, y promoviendo la elección de miembros mapuche en poderes locales municipales.

Al Estado, se hizo patente la herencia del complejo problema de las tierras mapuche y de las tierras usurpadas, (expresadas por ejemplo en el aumento de conflictos en zonas rurales y de litigios en Tribunales) temas que se transformaban en los elementos más aglutinadores y étnicamente representativos de las motivaciones de las organizaciones surgidas en la última década. Por ejemplo, en 1969 ve nacer a la Federación de Trabajadores Agrícolas y Mapuche L.E. Recabarren, que desde Arauco a Cautín hace una defensa de las movilizaciones por recuperación de tierras, iniciando un tipo de proceso que alcanzará su cúspide en el gobierno siguiente, y que plantea como elemento identificador del mapuche el haber sido objeto de despojos y usurpaciones inmemoriales, desde el Estado y particulares.

Ya a fines del Gobierno y ante movilizaciones que se hacían más fuertes, demandando que el problema de tierras se incluyera en la R. Agraria, se estimó que además de no haber tierras para resolver el problema indígena, tampoco existían las condiciones políticas necesarias. El tema se trasladó entonces al siguiente gobierno.

4.2. El gobierno de Allende y la Unidad Popular

Objetivos

1. La modernización y desarrollo nacional, que fueron concebidos en un proyecto económico-político de cambios y reformas estructurales económicas, sociales y políticas que tendían hacia el socialismo.
2. Una legislación Indígena, (Ley 17.729) que tenía como gran objetivo integrar a la población indígena en la nación y el desarrollo nacional, reparando las situaciones y déficit que desde el siglo pasado más habían afectado sus posibilidades de participación en el desarrollo nacional y modernización.
3. El establecimiento de políticas y normas de discriminación positiva hacia el mundo indígena.

Legislaciones

La Ley 17.729, (26 de septiembre de 1972)

Entre las características notables de esta ley está el haber sido generada a través de masivas participaciones de organizaciones y comités indígenas, expresadas en consejos comunales y regionales, antes de su propuesta al Parlamento, donde fue reformulada.

En ella debe destacarse:

- 1.a. El art. 17, que señala -por primera vez en Chile- la restitución de tierras indígenas usurpadas, reconociendo como tierras indígenas originales, entre otras, las entregadas por los Títulos de Merced. (la ley indicaba, para todos los tipos de restituciones, que los herederos ausentes cedían sus derechos a quienes vivían y trabajaban las tierras).
- 1.b. El mecanismo de expropiación a particulares, como mecanismo de recuperación de tierras indígenas.
- 1.c. La compra de tierras para Indígenas a través de un Fondo estatal.
- 1.d. El traspaso a indígenas de tierras fiscales.
- 1.e. La norma de inalienabilidad de tierras y bosques indígenas, salvo situaciones excepcionales.
- 1.f. La norma de inembargabilidad de hecho de las semillas, bosques, mejoras, animales, tierras y maquinarias de los indígenas.
- 1.g. La liberación de impuestos a las tierras indígenas.
- 1.h. La condonación de deudas de indígenas a sistemas públicos.
- 1.i. La anulación de los Decretos de 1931 y 1961, en los aspectos de expropiación de tierras indígenas.
- 1.j. La disposición a obstaculizar la división de las reducciones, requiriendo para ello el acuerdo de la mayoría absoluta de sus miembros. Con ello se buscaba reforzar la propiedad comunal de tierras. A la vez, el gobierno esperaba reforzar o mantener lo que suponía era la vida y organización comunitaria colectiva -a veces considerada semi-socialista- que se suponía propia de la población mapuche.
- 1.k. La creación, por primera vez en el país, de un organismo estatal de dependencia ministerial, con presupuesto propio y funciones generales para el desarrollo indígena nacional, el Instituto de Desarrollo Indígena, con los objetivos de promover el desarrollo social, económico, educacional y cultural indígena y su integración armónica a la sociedad nacional, respetando sus características y costumbres propias.
- 1.l. El establecimiento de la calidad de indígenas, en base a ser poseedor o ocupante de tierras provenientes de legislaciones o disposiciones relacionadas con indígenas o sus tierras, o hablar una lengua indígena o mantener sus prácticas culturales distintivas. Además, por la ley, a los indígenas se les presumía la calidad de dueños de sus tierras.

2. La Ley de Reforma Agraria, que contempló la entrega o ampliación de tierras para mapuche; la constitución de Asentamientos y Cooperativas, y la constitución de CERAs (Centros de Reforma Agraria).

3. Otras políticas y disposiciones que tuvieron impacto en la temática indígena fueron la política para el minifundio, la creación y rediseño de mecanismos y organismos (por Ej. CORA, INDAP, SEAM-CORFO) para entregar apoyo técnico, en créditos, en infraestructura y maquinarias, y en aspectos organizacionales, a los pequeños campesinos, incluidos los mapuche. También se promovió organizaciones como los Comités Campesinos y de Agricultores, los de Transferencia Técnica, los Consejos Comunales y Provinciales Campesinos; Sindicatos, Federaciones y Confederaciones; etc.).

Interpretación

En el clima político general del período, la población mapuche había percibido la posible vigencia de un gobierno popular, y de acuerdo a la evolución de sus movimientos reivindicatorios y demandatorios, (particularmente respecto al tema de las tierras), se movilizó políticamente, culminando en un Congreso Nacional Mapuche en 1970. Se creó un organismo político, con objetivos también económicos, y un Programa de Desarrollo integral, naciendo la Confederación Nacional Mapuche.

Se inició entonces una masiva movilización de recuperación de tierras -que se estimaban usurpadas o en conflicto-, y de toma de fundos que se estimaban expropiables, movimiento que tuvo enorme repercusión nacional y que perduró con distintas intensidades hasta mediados de 1973.(9)(10).

Sin embargo, las políticas e instrumentos del gobierno pudieron satisfacer definitivamente sólo una parte de las demandas indígenas, y de las propuestas contenidas en la legislación indígena. Fue así principalmente por las acciones de oposición jurídica, parlamentaria y en Tribunales, que emanaron de sectores nacionales y regionales, y de Partidos políticos de oposición, así como por la complejidad de la diversidad de situaciones sociopolíticas y técnico-económicas planteadas en el período (por ejemplo, las movilizaciones y recuperaciones vinculadas a exigencias de disminuir el cupo mínimo de hárs de riego básico expropiables). Asimismo, el término del Gobierno con el Golpe militar implicó que la ley indígena alcanzara a operar prácticamente sólo un año.

Aún así fueron fundamentales las medidas que se alcanzó a implementar respecto a tierras usurpadas y ampliación de tierras. Se calcula que se devolvió, por expropiación directa o vía Reforma Agraria, alrededor de 50.000 hárs. muchas reclamadas como usurpadas. También se constituyó cooperativas y CERAs, que promovieron la organización social y productiva mapuche para trabajar las tierras recuperadas o ampliadas; los aprendizajes respecto a técnicas de explotación, manejo y administración predial colectiva o comunitaria; las experiencias de comercialización autónoma, y la operación y administración de maquinaria avanzada.

Sin embargo, y como en el gobierno anterior, la R. Agraria no tuvo como uno de sus objetivos prioritarios a la población mapuche. En los casos en que ella la benefició, el gobierno estableció modalidades de gestión cooperativa, y esencialmente CERAs, similares en su concepción a los establecidos para campesinos no mapuche.

Al respecto, e independientemente de los efectos de las campañas opositoras, la población mantuvo o un desconocimiento o una actitud de desconfianza ante el proceso de Reforma Agraria. Para muchos la implementación de ella suponía algunas contradicciones con pautas reduccionales de tenencia y uso familiares, -no colectivos ni comunitarios- de las tierras, y con las formas familiares mapuche de operar y organizar la actividad productiva predial.

Por lo tanto, en ciertos aspectos la Reforma Agraria implicaba un conflicto cultural con los patrones reduccionales, que muchas familias habían implementado para resolver su sobrevivencia y el manejo de sus recursos, particularmente la tierra. En ese sentido la posición del gobierno y aliados era errada, al

presumir el carácter comunitario de las tierras mapuche y de su explotación, así como el cariz socialista de la organización económica reduccional. Asimismo, pareció errada la percepción ideológica de que había una simpatía o predisposición de los mapuche hacia procesos de colectivización, tanto de tierras como de la organización productiva agrícola.

Como síntesis, en la época el Estado chileno reconoció y trató de resolver por diversos medios (Ley Indígena, Ley de Reforma Agraria, donaciones fiscales, etc.) el tema de las tierras usurpadas y de la escasez de tierras, buscó solucionar el déficit de tierras mediante mecanismos de ampliación, trató de promover el desarrollo socioeconómico en el minifundio mediante políticas organizacionales, crediticias y de asistencia técnica, y educacionales, (con un extenso programa de becas de estudio para diversos niveles de enseñanza), y formuló un intento legislativo de sostenimiento de la tenencia en común de tierras y de indivisibilidad de las comunidades indígenas.

No obstante tampoco dicho gobierno no percibió integralmente el tema mapuche, y el de tierras y territorios, desde una perspectiva más intercultural y étnica, menos etnocéntrica. Además de reconocer la existencia de una población con particularidades y lenguas propias, no hubo reconocimientos de territorios indígenas, ni políticas especiales a áreas de territorios indígenas, tampoco propuestas de participación y autodeterminación, ni un reconocimiento integral de la existencia y necesidad de protección de las culturas e identidades indígenas, menos aún reconocimiento de la pluriétnicidad del Estado.(12). En este sentido el modelo de relación con las etnias que implementó el Estado las continuó situando como poblaciones campesinas indígenas pobres.

4.3. El gobierno militar

Este gobierno compartió la ideología cultural integracionista al desarrollo y a la nación, pero con una concepción nacionalista, y de asimilacionismo étnico-cultural. Ello dentro de una transformación económica y política neoliberal impuesta al país, que buscó la liberalización de mercados y la internacionalización socioeconómica, en un nuevo Estado, desregularizado y subsidiario. En dicho marco se dicta una nueva legislación indígena, que además tiene cierta relación con un proceso de reformas a la regionalización, centralización y administración del país.

Las medidas que en el período militar afectaron a la población indígena, sus tierras y recursos, emanaron de diversas políticas y disposiciones, siendo las principales:

1. La reforma del Código de Aguas, de 1981, que afectó a las poblaciones mapuche costeras, recolectoras-agricultoras y/o de pesca artesanal, al favorecer el control de recursos y espacios a sectores privados.
2. Las políticas de fomento y subsidio a las plantaciones forestales y reforestaciones, que originó intereses de empresas y particulares por obtener mayor disponibilidad de tierras (entre otras las indígenas, lo que se logró frecuentemente mediante mecanismos fraudulentos, como arriendos a 90 o más años, falsas permutas, etc.).
3. La política económica global y su capítulo alimentario, por el que en un período el gobierno desincentivó la producción triguera, disminuyendo o eliminando los mecanismos de apoyo técnico y crediticio a los pequeños productores trigueros. (En la región el 90% de las unidades familiares campesinas mapuche tenían como base de cultivos el trigo).
4. Las disposiciones y decisiones relacionadas con las Reformas Agrarias anteriores -en especial la de Allende- y con las tierras recuperadas, o restituidas a mapuche. El gobierno militar devolvió a sus anteriores propietarios prácticamente todas las tierras que mediante restituciones -principalmente en base a la ley 17.729- o por expropiaciones de fundos por la Ley de Reforma Agraria, se había entregado a mapuche.

5. Las disposiciones y decisiones por las que se devolvió a los antiguos propietarios las tierras que se había considerado usurpadas, y que los mapuche habían recuperado mediante ocupaciones y tomas en el Gobierno de la Unidad Popular.

6. La disolución de las Cooperativas y los Centros de Reforma Agraria, CERA, a través de las medidas legales y de las disposiciones económicas del régimen.

7. La principal medida fue la legislación indígena del período, expresada en el Decreto Ley 2568, del 25 de Marzo de 1979, de División y Liquidación de Comunidades Indígenas, en el Decreto Ley 2695, de 1979 y en el Decreto Ley 2750, del 16 de Julio de 1979.

El Decreto Ley 2.568, del 25 de marzo de 1979, de División y Liquidación de Comunidades Indígenas (13)

Objetivos

- La nueva legislación persigue, en primer término, posibilitar la conclusión del proceso de titulación interna de las reservas, reconociendo la propiedad legal de las posesiones individuales de los mapuche" (14)(15), y terminar con la existencia de comunidades indígenas y tierras indígenas.

Articulado de la legislación

Para nuestro interés los aspectos principales de los Decretos Leyes mencionadas son:

En la Ley, el procedimiento de división y titulación es voluntario y gratuito. Las divisiones hechas de acuerdo a la ley no podrán anularse ni rescindirse. (Art.24) Su artículo primero considera como indígenas sólo la tierra que concedidas por Títulos de Merced, de acuerdo a los tres cuerpos legales respectivos del siglo pasado, o por diversos Títulos de dominio a indígenas, que estén en indivisión. (La recurrencia a estos últimos Títulos se modificó por el DL 2750). Asimismo, sólo considera como reservas a las tierras que en base a las titulaciones anteriores, no estén indivisas. El Estado asume la carga de indemnizar a quienes teniendo derechos en las reducciones ya no son residentes ocupantes de tierras en ellas. Para los efectos de la ley, son indígenas los poseedores de derechos emanados de títulos diversos (dados a población indígena en distintos períodos de la República), o los herederos de quienes los hayan poseído. (Artículo 3) y son ocupantes "las personas que poseyendo o no derechos de los indicados en el artículo primero de este artículo (referidos a los títulos de tierras para indígenas; intercalación nuestra) explotan en forma independiente, en beneficio y por cuenta propia un goce en una reserva. (Goce "son las diferentes porciones de terreno de una reserva, ocupadas por una persona que las explota independientemente, en provecho y por cuenta propia". Art.2). Artículo 3. También define como ocupantes a arrendatarios de reservas de comuneros asignatarios del área agrícola reformada, así como a quienes poseen y explotan en beneficio propio terrenos en reservas que por distintos factores no hayan delimitado goces. El D.L. 2.750 agregó que para efectos de división de reservas se presume que todos los ocupantes de ella son comuneros y tienen la calidad de indígenas.

Para solicitar la división basta la solicitud de un ocupante de tierras en una reducción. Se reconoce los mismos deberes y derechos en favor de indígenas a padres, madres, marido, mujer e hijos, que emanan de acuerdo al matrimonio civil y filiación legítima, según las leyes comunes. De acuerdo a ellas la mitad de los bienes se entienden pertenecen al marido y la otra a la mujer. (Aquí el legislador reconoce las formas de matrimonio poligínico, al indicar que esta mitad corresponderá en partes iguales si hubiera varias mujeres como esposas, a menos que conste que las tierras han sido aportadas por sólo una).

Se establece prohibición de enajenar las tierras tituladas por un período de 20 años, salvo autorización de Director Regional de INDAP, en casos en que quien adquiera sea beneficiario de

divisiones de acuerdo a la misma ley, cuando se subrogue otro inmueble al que se quiere enajenar, para permutas o compraventas en que se exprese el ánimo de subrogar, y para fines sociales y educacionales.(Art.26). El mismo artículo norma que se podrán gravar o hipotecar las hijuelas a favor de cualquier organismo de Estado, de instituciones financieras, crediticias o bancarias.

Se prohíbe a los ocupantes enajenar, gravar, arrendar o dar en aparcería los goces en la reserva, ni los derechos respectivos, salvo en favor de otros miembros de ella, que vivan o trabajan allí; La enajenación total o parcial es permitida para fines socio-educacionales, para transigir en juicios pendientes de restitución o reivindicación, y para normalizar poblaciones declaradas en situación irregular.

Para la ejecución de las operaciones permitidas en las letras anteriores bastaba el estar autorizadas por INDAP, con resolución del Director Regional. Sólo para los casos de sociedad conyugal, se aplicaba lo provisto en el Código Civil. (Art.7). Se establece una congelación de situaciones de hecho en las reservas, estableciendo que ante alteraciones a la realidad de ocupación, explotación, o goce comunal existentes al primero de enero de 1977, al juez de Letras competente corresponderá la acción de volverla al estado previo, además de la facultad de establecer sanciones y/ condenar a los responsables de las alteraciones.(Art. 8). Prohíbe que como resultados de la división se adjudiquen hijuelas a comuneros asignatarios de tierra en el área reformada, a menos que no haya ocupantes en la reserva dividida.

Una vez inscritas las hijuelas resultantes de división, se extinguen todos los derechos provenientes de los títulos primitivos que sirvieron de base a la división. Se suprime el Instituto de Desarrollo Indígena, fusionando parte de sus plantas y funciones a INDAP (Instituto de Desarrollo Agropecuario), en el que se crea la Dirección de Asuntos Indígenas. Los cuerpos legales señalan que las funciones en salud y educación, del IDI, se traspasan sectorialmente a los respectivos Ministerios. Los títulos definitivos de las hijuelas, al momento de su entrega, se considerarán saneados para todo efecto legal.

Las hijuelas inscritas de acuerdo a la ley serán indivisibles, aún en sucesión por causa de muerte.

Respecto a la liquidación de las comunidades, se establece que el acervo partible es el avalúo fiscal predial, más el IPC acumulado entre la fecha de aprobación de la Resolución de división, dictada por el Juez, y la fecha de la resolución que liquide la comunidad. Para la determinación de derechos, se consideran como una persona a los herederos de jefe de familia o de un fallecido, dividiendo entre ellos y sus sucesores o cesionarios las cuotas, sin derechos a acrecer. La ley establece un plazo de seis meses para que desde el aviso en el Diario oficial de la apertura del procedimiento de liquidación, los interesados entreguen los antecedentes de sus derechos en la comunidad y soliciten que se les enteren.

El art. 53 establece que "las cuestiones a que diere lugar la administración, explotación, uso y goce de las tierras indígenas, y los actos y contratos que se refieran o incidan en ellas, en que sean parte o tengan interés indígenas, serán resueltas, en única instancia, por el Juez de Letras de Mayor cuantía del departamento donde se encontrare el inmueble...". Se establece la exención de contribución fiscal a los predios de comunidades indígenas.

Finalmente, un decreto del ejecutivo, el N° 3.256, propuso medidas impositivas a las tierras no divididas.

Interpretación

Los cuerpos legales del periodo establecieron los procedimientos y normas respecto a división y liquidación de comunidades indígenas, continuando la intencionalidad tradicional del Estado, interrumpida durante el gobierno de la Unidad Popular.

En un inicio, la legislación estableció que una vez divididas, las tierras de las reducciones ya no se considerarían indígenas, ni como tales sus ocupantes. Este articulado desató tal multitud de protestas -

nacionales e internacionales- ya que implicaba un intento de etnocidio por decreto, al negar la existencia de indígenas en las reducciones divididas, que el gobierno militar debió establecer a los pocos meses una modificatoria legal que suprimió dicho articulado.(En julio de 1979).

Entre 1979 y 1989 se había dividido casi el 100% de las reducciones indivisas, con poco más de 300.000 hás, constituyéndose alrededor de 50 mil hijuelas, con un promedio de 5,3 hás por cada una, y una media de 1,3 títulos por adjudicatario.

Hay una serie de aspectos que se debe comentar en la ley, y en su implementación, muchos de los cuales se plantearon ya en el período en estudio. Los principales son:

Que la ley no consideró la definición de la calidad de indígenas de acuerdo a ningún concepto relevante étnico o cultural.

Lo estipulado respecto a la definición de "Ocupante", ya que ley implicaba que podrían ser reconocidos como tales individuos huincas o usurpadores de tierras mapuche. El que resultaba legalmente posible que un usurpador de tierras en una reducción resultara ser quien pedía la división, de acuerdo a la ley que exigía la voluntad de sólo un ocupante en la reducción para iniciar el proceso de liquidación y división. El que la ley determinara que concluido el proceso divisorio ellos (los ocupantes) quedaban como legítimos poseedores de títulos de propiedad en las reducciones. Con ello se cancelaba definitivamente el tema de usurpaciones o apropiaciones de tierras dentro de las reducciones. Que los resultados de la liquidación y división fueran irreversibles, ya que de producirse y comprobarse situaciones como las antes señaladas, -que evidentemente eran ilegales y consagraban el atropello a las tierras reduccionales- no cabía acción, una vez realizado el proceso divisorio. De dicha forma las reducciones tendrían que aceptar que en el interior de tierras mapuche quedaran reconocidas y en manos ajenas las tierras usurpadas o apropiadas por diversos medios.

La ley no contemplaba el tema de recuperar las tierras usurpadas, al contrario, el espíritu de la ley era reconocer como legal la situación de ocupación de hecho existente al año 1977, cerrando la posibilidad de reclamar tales tierras. Por consiguiente, se legalizaba para siempre la usurpación de alrededor de 150.000 hás. de tierras, concedidas por los Títulos de Merced. La ley promovía los procesos de individuación y propiedad individual de tierras, posibilitando la pérdida de ellas en un futuro mercado de tierras. La ley no contemplaba la existencia de pueblos indígenas, en términos de cultura, lenguas o costumbres propias, y respecto de las cuales el Estado tuviera una responsabilidad.

La ley operó mediante una división forzada. Este argumento se sostuvo particularmente en quienes, desde la oposición al gobierno militar, incluidas las organizaciones mapuche que se constituyeron en el período, afirmaban que los mapuche de las reducciones no querían dividir la tierra, y que los funcionarios de INDAP procedían con amenazas, en forma forzada y a veces con auxilio de la fuerza pública. Efectivamente, ello ocurrió respecto de algunas comunidades o sectores que resistían la división. Sin embargo, ya a los '80, las transformaciones ocurridas en las reducciones, y en las estructuras socioculturales organizativas, habían conducido a que efectivamente la mayor parte de los mapuche en reducciones apoyaran la idea de contar con títulos individuales, y en tal sentido la Ley no tuvo la oposición que las organizaciones étnicas esperaban. Que los montos cancelados por los derechos de los ausentes -dado lo estipulado por la ley- eran irrisoriamente bajos en términos del valor real de la tierra. Además en el caso de las tierras mapuche, cabía valorarlas mucho más, dada la especial y sagrada relación con ella. El no hacerlo importaba por tanto una lesión mayor a quienes no eran ocupantes.(16). Por otra parte se reclamó que sólo montos muy bajos del dinero destinado a los ausentes eran pagados al contado. Tampoco la Ley, en su articulado y procedimientos, consideró la existencia de algún nivel de organización social y cultural propia en las reducciones, es decir no las concibió como unidades sociales o culturales. En la Ley las reducciones son sólo concebidas en relación al tema de la titulación de tierras, y de hecho estima que una vez producida la titulación ya no existe categoría o referente socio-cultural organizacional específico.

El proyecto legislador, por ende, no contempló las especificidades étnicas y tampoco, como ninguna de las legislaciones divisorias, el modo cómo se afectaba la trama sociocultural construida en las comunidades.

Por último, la ley, al referirse a las comunidades indígenas legislando exclusivamente sobre el tema de la tierra en ellas, separó el tipo de población particular y específico que habitaba las reducciones, a los mapuche, de esa tierra reduccional, y de la tierra en general, ignorando una relación que ya se había establecido forzada y obligatoriamente por el propio Estado chileno al radicar a los indígenas, por ser tales, en tierras específicas, llamadas reservas o reducciones. Además con ello no consideraba o no respetaba la ligazón y concepción mapuche respecto a la tierra. En este sentido la ley legislaba sobre tierras que por hechos históricos estaban asociadas a indígenas, pero no legislaba directamente sobre los indígenas como personas o grupo particular, menos aún acerca de sus derechos como tales ni acerca de su organización social o cultural o su desarrollo. Se trató entonces de una legislación estrictamente divisoria y tituladora de tierras. (Y tierras minifundiarías: la ley terminó titulando jurídicamente el minifundio mapuche).

Tal separación, que implicaba una concepción negadora de la existencia de la calidad de indígenas y de personas tales, se veía refrendada por la misma ley, que originalmente proclamó que, una vez divididas, las comunidades dejaban de ser indígenas, lo mismo que sus ocupantes. De esta manera, la ley, aunque se hubiera suprimido posteriormente dicho párrafo, revelaba claramente que la intención era terminar por decreto con la existencia de indígenas en Chile, con la realidad de las demandas y reivindicaciones históricas de un sector específico de la sociedad nacional y con la existencia de tierras propias de los indígenas. Obviamente, tampoco la Ley concebía la existencia de nada asimilable a la idea de un territorio indígena. Acorde a estas consideraciones, las disposiciones del período fueron las más lesivas a los mapuche en Chile.

Por otra parte, los mapuche percibieron, independientemente de su voluntad respecto a recibir títulos individuales, lo que la ley implicaba respecto al problema de las tierras indígenas, al regularizar su propiedad jurídica para desregular el control y protección de ellas y permitir su ingreso al mercado de tierras. Por ello, y aunque no hay datos sistemáticos de los traspasos de tierra a no indígenas, tal no fue la situación mayoritaria (ocurrió fundamentalmente mediante mecanismos como el arriendo a 90 años, en particular a empresas forestales y extractivas; bajo figuras como permutas; y como ventas fraudulentas de diverso tipo, de tierras mapuche en áreas de interés turístico, a empresas y particulares). En este sentido la mayor parte de las tierras reduccionales siguieron en manos del grupo étnico. Sin embargo no hay antecedentes exactos de cómo la aplicación y resultados de la legislación divisoria afectó la distribución de las tierras en el interior del mundo mapuche, ni de los mecanismos, independientemente de la ley, que las propias familias establecieron en acuerdos de pagos o compensaciones respecto a los ausentes.

Evidentemente, la legislación actualizó y profundizó problemas de tierras en muchas reducciones, (y a veces entre reducciones vecinas) ya que existían numerosos casos de disputas de cupos, uso y límites de tierras entre vecinos de una reducción, y de reducciones vecinas, normalmente emparentados patri o matrilateralmente. (Se desconoce cuántos de estos litigios habían llegado a los Tribunales). Las situaciones generadas por las leyes de división anteriores (antes comentadas), se hicieron más generales y se complejizaron con nuevas formas de manejar los derechos y uso de las tierras divididas. No analizamos estas situaciones, pero es ilustrativo mencionar algunos tipos de ellas, ya que ilustran la operación de distintos niveles de realidad y normas en las reducciones: las derivadas de la sociedad tradicional, y su sistema de parentesco, residencia, herencia, filiación y residencia; las originadas por las adaptaciones de ellas a la situación reduccional, ambas en juego ante otro conjunto de normas, las provenientes de la sociedad nacional y su legislación divisoria.

Situaciones de relativo conflicto ocurrieron al interior de algunas familias, ya que al disponerse la indivisibilidad legal, el nombre del titular del título pasó a ser una cuestión importante. En tales casos los hijos, normalmente los hombres mayores, -particularmente si el padre era de cierta edad- efectuaron

algunas medidas de presión hacia progenitores, y/o acuerdos con hermanos (más que con hermanas), para tratar de que el titular fuese de la generación propia (esto, a su vez, si no había acuerdos específicos entre un hijo y su padre).

Otro tipo de conflicto se produjo respecto a la mantención de las normas tradicionales de herencia y sucesión de tierras, versus las necesidades reales y los nuevos patrones de tenencias de las familias individuales. El dominio y acceso patrilineal a la tierra había significado que los hombres tenían derechos a las tierras, y en el lugar de residencia de su grupo patrilineal (las mujeres generalmente no, salvo situaciones excepcionales). Al momento de la división se produjo un conflicto de intereses entre: los hombres que no vivían en la reducción del padre y estimaban tenían derecho a aparecer como titulares en tales tierras. El interés particular de uno o varios de ellos chocaba con el del padre, si estaba vivo, y/o con otros hermanos; esto último no infrecuente respecto de hermanos de distinta madre, a raíz de los matrimonios poligínicos, y los hombres que teniendo poco o nada de tierra de parte del padre, estimaron posible obtener derechos a tierra en la reducción de origen de la madre.

Se potenció un conflicto en las reducciones, y entre grupos de parientes patrilineales y matrilineales de los individuos, ya que reducciones o familias donde habían nacido las esposas de los hombres residentes en otras reducciones, estimaban que las nuevas generaciones de las familias formadas tenían derecho a tierras en la reducción del esposo, deseando las familias de la reducción dadora de esposa conservar la tierra titulándola para los miembros residentes en la propia reducción, y preservándola en la familia patrilineal de la esposa (o de sus hermanos).

Similarmente ocurrió cuando en caso de mujeres sostenedoras de derechos a tierra, generalmente en la reducción del esposo, (es decir fuera de su reducción de origen), decidieron traspasar sus derechos a hijos(as), residentes en otra reducción, y a veces a un nuevo esposo, de otra reducción, (si el anterior había fallecido). Los miembros de la reducción, -en particular si había parientes patrilineales cercanos del esposo- sentían que los derechos correspondían a ellos, y a su reducción.

Finalmente, existieron situaciones de disputas de intereses entre hermanos y hermanas, en tanto los primeros estaban apoyados por un patrón tradicional y ellas por una norma de excepción que les había permitido heredar tierras de su padre o de su madre, en una o en distintas reducciones.

Independientemente de cómo estos diferentes niveles de normas operaron, la conclusión es que la legislación tenía la capacidad de reavivar o fomentar un conflicto latente y a veces explícito en la sociedad reduccional, desde los niveles individuales y familiares hasta los reduccionales, respecto a la tierra, contribuyendo así a atomizar aún más a los grupos y a debilitar los mecanismos y relaciones integradoras de las unidades sociales.

Con ello no se quiere señalar que la legislación creó la base de los conflictos de intereses, pero los agudizó, y mediante la necesidad de titulación individual los puso en un plano de obligatoria resolución ante la Ley, situación en que se superpusieron o entraron en conflicto diversos grados de recurrencia a patrones tradicionales, patrones derivados de la etapa reduccional y normas derivadas del marco legislativo externo.

4.4. El periodo de "transición a la democracia", el gobierno de Aylwin

En los años '90, con la llamada transición política, en Chile se mantiene el modelo económico neoliberal, y se trata de alcanzar una democratización respecto de ciertos ámbitos de la vida nacional.

Respecto a los pueblos indígenas este período inaugura, a nuestro juicio, una nueva etapa en Chile. Producto de la presión organizacional y movilizaciones de los mapuche durante casi todo el período militar, así como de la relevancia internacional del tema de los pueblos indígenas y de la nueva conciencia respecto a la existencia de diferencias étnico-culturales dentro del país, nació una nueva opinión política, que al menos discursivamente fue mas allá de la antigua perspectiva socioeconómica y

campesinista de las poblaciones indígenas, entendiéndolas ahora como parte de la diversidad cultural dentro de un Estado, que poseían un conjunto de derechos específicos y particulares, y que debían ser objeto de un nuevo tipo de relación, al menos desde el Estado.

El conjunto de fenómenos asociados tuvo el efecto de provocar el "descubrimiento" del tema étnico y de las relaciones interétnicas en gran parte de la sociedad nacional y en los sectores políticos opositores a Pinochet (17). Es así como ya en la construcción programática del futuro gobierno de la Concertación participan mapuche y miembros de las ciencias sociales, consensuando la idea de que el futuro gobierno debería dictar una nueva ley indígena, con participación de la población, y establecer una nueva política de Estado hacia los pueblos indígenas. (18).

Asumido el gobierno, se planteó la discusión de una nueva legislación indígena, constituyéndose una Comisión especial para ello (la CEPI, Comisión Especial de Pueblos Indígenas), mediante el decreto Supremo Nº 30 del 17 de mayo de 1993. En ella, y con participación de representantes indígenas se plantea la misión de asesorar al Presidente de la república para proponer una nueva ley, incluyendo un organismo público nacional de desarrollo indígena. La propuesta fue llevada a discusión por la población y organizaciones indígenas de todo el país.

El documento final tuvo dos instancias de cambio: primero en la negociación final entre CEPI, Gobierno y organizaciones indígenas, en las cuales "el realismo político" llevó a considerar imposible la satisfacción de todos los puntos planteados por las organizaciones, particularmente los relativos a territorios, autodeterminación, y tierras usurpadas y divididas; (ésta fue una de las razones que llevó tempranamente a retirarse de las negociaciones y proposiciones a la organización Consejo de Todas las Tierras, que posteriormente envió su propia propuesta, no considerada por la CEPI ni gobierno).

La segunda instancia de modificación ocurrió en el Parlamento, donde, en lo que respecta a lo principal de las demandas indígenas incluidas en la propuesta, se rechazó la declaración del Estado como pluriétnico así como el reconocimiento constitucional de la existencia de pueblos indígenas, que habría otorgado otros derechos a ellos, dentro del Estado nacional.

En octubre de 1993, se dicta la nueva Ley Indígena, Nº 19.253, que incluye la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI).

La Ley 19.253, del 5 de octubre de 1993

Para nuestro trabajo, los enunciados esenciales de la ley son:

1. El Título I, Párrafo 1º, art. 1. que reconoce a los indígenas como descendientes de los grupos humanos existentes en el territorio desde la época precolombina, que éstos conservan manifestaciones étnicas y culturas propias, y que para ellos la tierra es el fundamento principal de su existencia y cultura.

El mismo artículo reconoce, por primera vez en Chile, la existencia de etnias, identificando las principales con sus nombres, entre ellas la mapuche, e indica el valor que les atribuye el Estado por ser parte de las raíces nacionales.

Asimismo, en el artículo el Estado nacional, afirma y constituye jurídicamente el respeto y promoción del desarrollo, familia, comunidades, y cultura indígenas, así como la protección de sus tierras -afirmando la voluntad de ampliarlas- y de su equilibrio ecológico.

2. El párrafo 2º, artículo 2, por cuanto se reconoce como indígenas:

- a los hijos de padre o madre indígena, cualquiera sea la filiación, incluyendo la adoptiva. Se indica que por hijo de padre o madre indígena se entenderá "a quienes desciendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, números 1 y 2". (Que establece los criterios de tierras indígenas);

- a los descendientes de etnias indígenas que habitan el territorio nacional, que tengan al menos un apellido indígena;
- a quienes mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena. (Formas de vida, costumbres, religión, etc.);
- a quienes son cónyuges de indígenas, si se autoidentifican como tales.

3. El párrafo 4, que reconoce, también por primera vez, a la comunidad indígena, como personas de la misma etnia que:

- Provengan de un mismo tronco familiar;
- Reconozcan una jefatura tradicional;
- Posean o hayan poseído tierras indígenas en común;
- Provengan de un mismo poblado antiguo.

Señalando su artículo 10, el procedimiento para el reconocimiento jurídico de las comunidades.

4. El Título II, artículo 12, que legisla acerca del Reconocimiento, Protección y Desarrollo de las Tierras Indígenas, reconociendo como tales las entregadas o cedidas a indígenas por una serie de disposiciones, (Títulos de Comisario; Títulos de Merced; ley 15.020 de 1962, y 16.640 de 1967, -siempre que se ubiquen entre la VIII y X regiones inclusive, y que constituyan agrupaciones indígenas homogéneas-; las que históricamente han ocupado personas o comunidades de las diversas etnias mencionadas en la Ley, debiendo inscribirse sus derechos en el Registro de Tierras Indígenas a petición de las comunidades respectivas, o de los titulares indígenas; las recibidas por indígenas desde el Estado, y las que se declaren como tales por Tribunales de Justicia, que provengan de alguna de las situaciones anteriores).

El mismo artículo legisla que las tierras indígenas estarán exentas del pago de contribuciones territoriales.

5. El artículo 13 prohíbe enajenar, embargar o adquirir por prescripción tales tierras, aunque se pueden gravar, previa autorización de CONADI.

6. Para las tierras en que los titulares sean las comunidades, se prohíbe el arriendo, comodato, y cesiones a terceros, para uso, goce o administración. Las tierras de personas naturales pueden serlo por plazos no mayores a cinco años, y con autorización de CONADI se pueden permutar por tierras no indígenas, de similar valor comercial. Las tierras indígenas permutadas dejan de serlo, pasando a tener dicha calidad las tierras que no eran indígenas.

7. La división de las tierras provenientes de Títulos de Merced requerirá la mayoría absoluta de los titulares de derechos hereditarios residentes en ella. El juez, con informe de la CONADI, entregará lo que corresponde a cada indígena, aplicando el derecho consuetudinario, y en subsidio, la ley común. Se contempla que un titular solicite la adjudicación de su parte de tierras, sin que ello implique dividir el resto de las tierras mantenidas en título común. Asimismo se contempla el pago de indemnizaciones por derechos de ausentes o renuncias a derechos de adjudicación de hijuelas en procesos divisorios.

8. El artículo 17 establece la indivisibilidad de las tierras -aún en caso de sucesión por causa de muerte-resultantes de procesos de división de reservas y liquidación de comunidades, efectuadas de acuerdo a la legislación anterior, así como de las de subdivisiones de hecho, realizadas de acuerdo a la presente ley.

Se exceptúa ello para fines de construcción de locales sociales, deportivos o religiosos, previa autorización del Director de CONADI, y cuando un Juez autorice por resolución fundada (previo informe favorable de CONADI, existiendo motivos justificados para subdividir, y los lotes resultantes no fueren menores a tres hectáreas).

9. El mismo artículo indica "excepcionalmente los titulares de dominio de tierras indígenas podrán constituir derechos reales de uso sobre determinadas porciones de su propiedad en beneficio de sus ascendientes y descendientes por consanguinidad o afinidad, legítima o ilegítima, y de los colaterales por consanguinidad, hasta el segundo grado inclusive, para los exclusivos efectos de permitir a éstos su acceso a los programas habitacionales destinados al sector rural." (Título II, Párrafo 1º, Artículo 17). Este mismo derecho se concede a quienes siendo indígenas tengan un goce en tierras indígenas indivisas, de las reconocidas en el artículo 12 de la Ley.

El derecho real de uso que se constituya sólo puede transmitirse a cónyuge o a quien tuviera la posesión notoria del estado civil respectivo.

Igualmente, si el dominio estuviera inscrita a nombre de una sucesión, los herederos podrán constituir derechos de uso a favor del cónyuge sobreviviente a uno o más de los herederos.

10. El artículo 18 indica que la sucesión de las tierras indígenas individuales se regirá por las normas del derecho común, y las de las tierras comunitarias por la costumbre de cada etnia, y en subsidio por la ley común.

11. El artículo 19 autoriza la realización comunitaria de actividades en sitios sagrados o ceremoniales de diversa índole, que sean de propiedad fiscal. Además se indica que las comunidades indígenas pueden solicitar la transferencia a título gratuito de tales inmuebles.

12. El Título II, párrafo 2, que en su artículo 20 señala.."Créase un Fondo para Tierras y Aguas Indígenas administrado por la Corporación. A través de este Fondo la Corporación podrá cumplir con los siguientes objetivos:

a) Otorgar subsidios para la adquisición de tierras por personas, Comunidades Indígenas o una parte de éstas cuando la superficie de las tierras de la respectiva comunidad sea insuficiente, con aprobación de la Corporación".

Para el subsidio se distingue entre postulantes individuales y comunitarios, para el primero el puntaje lo da el ahorro previo, situación socioeconómica y grupo familiar. Para el segundo los anteriores, más antigüedad y Nº de asociados.

b) "Financiar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras, en especial con motivo del cumplimiento de resoluciones o transacciones, judiciales o extrajudiciales relativas a tierras indígenas....."

c) "Financiar la constitución, regularización o compra de derechos de aguas o financiar obras destinadas a obtener este recurso". La Ley de Presupuesto es la que determinará cada año el monto destinado exclusivamente a este Fondo.

13. El artículo 22 indica que las tierras no indígenas, y los derechos de agua obtenidos por este Fondo no podrán enajenarse durante un período de veinticinco años, desde su inscripción. Sin embargo el Director de CONADI puede autorizar la enajenación, previo reintegro de los valores respectivos actualizados al IPC.

14. El Título III, Del Desarrollo Indígena, que en el Párrafo 1, artículo 23, dice: "Créase un Fondo de Desarrollo Indígena, cuyo objeto será financiar programas especiales dirigidos al desarrollo de las personas y comunidades indígenas, el que será administrado por la Corporación. A través de él se podrán desarrollar planes especiales de crédito, sistemas de capitalización y otorgamiento de subsidios en beneficio de las Comunidades Indígenas e indígenas individuales.

Le corresponderá, especialmente, el cumplimiento de los siguientes objetivos:

a) facilitar y/o financiar el pago de las mejoras, prestaciones mutuas o restituciones a que sean obligadas personas indígenas naturales o Comunidades Indígenas, que resulten del ejercicio de acciones civiles promovidas por o contra particulares, en que se litigue acerca del dominio, posesión, uso, administración o mera tenencia de tierras indígenas".

b) Administrar líneas de crédito para programas de superación del minifundio.

c) Financiar planes de recuperación de la calidad de las tierras indígenas.

15) El Párrafo 2. De las áreas de Desarrollo Indígena, que en su artículo 26 señala:

"El Ministerio de Planificación y Cooperación, a propuesta de la Corporación, podrá establecer áreas de desarrollo indígena que serán espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades.

Para su establecimiento deberán concurrir los siguientes criterios:

- a) Espacios territoriales en que han vivido ancestralmente las etnias indígenas.
- b) Alta densidad de población Indígena.
- c) Existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas.
- d) Homogeneidad ecológica.
- e) Dependencia de recursos naturales para el equilibrio de esos territorios tales como el manejo de cuencas, ríos, riberas, flora y fauna."

16. El artículo 35. Que dice: "En la administración de las áreas silvestres protegidas, ubicadas en las áreas de desarrollo indígena, se considerará la participación de las comunidades ahí existentes. La corporación Nacional Forestal o el Servicio Agrícola y Ganadero y la Corporación, de común acuerdo, determinarán en cada caso la forma y alcance de la participación sobre los derechos de uso que en aquellas áreas corresponda a las Comunidades Indígenas".

17. El Título VI, párrafo 1, De la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, que en su párrafo 1 indica su Naturaleza, Objetivos y Domicilio, estableciendo en sus párrafos 2 a 4 su Organización, Subdirecciones y Oficinas y Patrimonio.

La Corporación se define "como un servicio público, funcionalmente descentralizado, con personalidad jurídica y patrimonio propio, sometido a la supervigilancia del Ministerio de Planificación y Cooperación.

El artículo 39 indica sus doce funciones, siendo la genérica la de "promover, coordinar y ejecutar, en su caso, la acción del Estado a favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional".

18. Las disposiciones Transitorias, que en su artículo 14 señalan:

"La Corporación, dentro del plazo de un año contado desde la vigencia de esta ley, deberá entregar al ministerio de justicia un estudio acerca de los contratos de arrendamiento actualmente vigentes, suscritos por un plazo superior a 10 años, referidos a hijuelas provenientes de la división de reservas indígenas constituidas en el decreto ley N° 4.111 De 1931, y la ley N° 17.729, de 1972, y sus posteriores modificaciones, con el objeto de determinar si ha existido o no simulación.

Interpretación

Sin lugar a dudas, la legislación indígena de este período es la más avanzada que el país ha tenido, en toda su historia republicana. Muchos de los contenidos de ella, son particularmente positivos (p.e. los que señalamos en los puntos 1 a 9, así como 12 a 15, en tanto otros, como los referidos a reconocer en Chile la existencia de etnias, pueblos y culturas indígenas, el rechazo y sanción de la discriminación, el establecimiento de políticas interculturales, los tipos de obligaciones del Estado para con las culturas indígenas, la creación de Áreas de Desarrollo Indígena, así como el reconocimiento jurídico de las comunidades son absolutamente nuevos).(19).

Asimismo, los criterios respecto a cuáles son las tierras consideradas indígenas, -que reconocen como tales a las propias de las reservas o reducciones, divididas o no, y a las adquiridas u obtenidas por un conjunto de disposiciones de distinto tipo- y el asignar la calidad de indígena a la tierra por la calidad

de indígena de quien posee derechos o títulos a ella, son aspectos que recogen algunas de las más sentidas demandas tradicionales mapuche, en particular de las últimas décadas.

Sin embargo, la legislación presenta enormes déficits y vacíos como herramienta de política indígena, acorde al reconocimiento real de la diversidad étnico cultural y de los derechos de los pueblos indígenas. Al contrario de lo que se ha planteado, no es una de las más avanzadas en América Latina, en muchos aspectos está muy atrás de otras legislaciones, y además demasiado lejos de lo que se sugiere en el derecho internacional indígena y en las recomendaciones de organismos internacionales, particularmente respecto a ampliar tierras mapuche y reconocer territorios. (Cf. Anexo 3, para comparar con datos de otros países de América Latina).

Argumentaremos los aspectos problemáticos fundamentales:

1. La legislación no señala explícitamente el carácter pluriétnico y pluricultural del país, como tema jurídico. Chile no ha efectuado un reconocimiento constitucional de la existencia de etnias y de pueblos indígenas. Tampoco ha ratificado los Convenios 169 y 107 de la O.I.T. (los únicos con fuerza legal hoy día). Todo ello otorgaría una base jurídica para reconocer otros derechos que reclaman o poseen los pueblos indígenas, como los de autodeterminación y autogobierno en sus territorios, y en su propio desarrollo.

Lo anterior también implica que no se reconoce constitucionalmente la pluralidad cultural de la nación, y por ende la igual validez entre todas las culturas. Asimismo no se garantiza constitucionalmente la existencia y continuidad de la reproducción biocultural de pueblos y culturas indígenas (con las obligaciones respectivas del Estado).

2. Aunque los pueblos indígenas son reconocidos y valorados como antecedentes y conformadores de la Nación chilena, no existe el reconocimiento consecuente, de que ello les otorga derechos especiales como primeros ocupantes del territorio, ya que poseerían un status de Derechos anteriores a los del Estado o nación chilena. Este es uno de los puntos claves en el Derecho internacional indígena hoy.

Reconocer lo anterior implicaría, entre otros aspectos, establecer políticas de reparación respecto a la acción perjudiciosa del Estado hacia los pueblos indígenas, así como establecer otras normas y contenidos jurídicos sobre temas como el derecho indígena o consuetudinario, las tierras y territorios indígenas, y otros, aceptando el principio jurídico del derecho constituido sobre la base de la ocupación inmemorial, o de la ocupación previa a la del Estado chileno, etc.

3. El tema de tierra y territorios es quizás uno de los de mayor sensibilidad en la relación Estado-pueblos indígenas-sociedad nacional, a la vez que de los más conflictivos hasta hoy día. También es fundamental para el desarrollo de gran parte de los grupos étnicos y de los mapuche -y por ello también para las regiones con más población indígena.

Sin embargo es uno en que la legislación presenta desfases serios en relación a las demandas de los pueblos indígenas y del escenario internacional de los derechos indígenas. El Estado chileno y sus órganos político-legislativos evidencian una escasa comprensión del tema, o una voluntad e intención política de omitirlo como preocupación y deber del Estado. A este respecto los aspectos críticos son:

a) Ni en la legislación ni en la Constitución existe reconocimiento de derechos territoriales indígenas. Ello equivale a establecer que no se reconoce que existe una relación necesaria entre tierra indígena y territorio indígena, en términos históricos y culturales, ni tampoco en término de espacios de reproducción y gestión sociocultural propios de los indígenas.

b) Tampoco existe reconocimiento del carácter histórico y general del problema de la escasez de tierras indígenas, que se originó por las acciones lesivas del Estado hacia las tierras indígenas y por despojos y

apropiaciones de tierras por particulares. Consecuentemente, no hay mecanismos de indemnización ni de restitución específicas de tierras o territorios.

c) Por ende, no hay mención o disposición alguna respecto de las tierras usurpadas, o de la pérdida de tierras, ni siquiera respecto del monto entregado en virtud de los Títulos de Merced. Por ello es posible interpretar que legislativamente se acepta como sancionada, cancelada, la situación de las tierras usurpadas proveniente del período militar. Con ello se cierra los ojos ante un problema crítico, que no sólo ha influido en la pobreza de las comunidades indígenas sino que ha conflictuado la relación Estado-actores privados-pueblos indígenas, y ha fortalecido las representaciones indígenas de ser objeto de políticas discriminatorias e injustas, por el solo hecho de ser indígenas.

No obstante el problema que no se desea reconocer legislativamente es tan real y de tal cuantía, que de hecho desde la vigencia de la ley casi todo el Presupuesto del Fondo de Tierras de CONADI se ha destinado a comprar tierras reclamadas como usurpadas (a particulares, y en general en las condiciones de precio fijadas por ellos).

Asimismo es irónico y paradójico que al no tratar el tema de las tierras usurpadas, la ley conlleve a que el mecanismo "legal" que tienen los mapuche para recuperar sus tierras sea "tomárselas", pues la ley titula:

a) CONADI para intervenir en conflictos de tierras propiciando la negociación y compra de ellas, con dineros del Fondo de Tierras.

d) Tampoco en la legislación es mandatorio para el Estado reparar y/o cautelar mediante políticas específicas una relación proporcional adecuada y suficiente entre población y tierras, estableciendo, por ejemplo, un cupo en hás. por familia, de acuerdo a diversos criterios posibles.

e) En lo legislado acerca de entrega de Tierras a indígenas o comunidades, no se establece criterios respecto a qué se entenderá como superficie insuficiente de tierras individuales o comunitarias, y no se reconoce que el problema de la escasez de tierras es un tema estructural que afecta a las comunidades y pueblos indígenas en sentido genérico. La Ley hace suponer que la carencia o insuficiencia de tierras afectaría sólo a ciertos individuos o comunidades, y en este sentido puede además interpretarse que nuestra legislación casi no reconoce derechos colectivos, y sigue operando, como ha sido clásico en el Derecho occidental, de acuerdo a un concepto cultural que enfatiza derechos individuales.

Por otra parte, aunque es positivo entregar a un organismo de Estado que tiene representación étnica la decisión de aprobación respecto a entrega de tierra, la legislación debería ser más específica, estableciendo tanto criterios objetivos y obligatorios respecto a qué se entenderá como superficie insuficiente de tierras, -de individuos o comunidad- como distinguiendo diferentes criterios o requisitos para individuos versus comunidades, como lo hace para los subsidios.

f) Respecto a la propensión a la ampliación de tierras (como lo señala el artículo 1), ella no es de carácter mandatoria para el Estado, ya que el término señala una voluntad, no una obligación, (la propensión, aunque sea obligatoria, no garantiza la consecución con éxito del objeto del acto. En su ambigüedad el término connota que factores no conocidos pudieran evitar la concreción del fin perseguido). Por ende, se implica que el Estado no reconoce que el problema de escasez de tierras indígenas es general, y por tanto la necesidad de su ampliación es obligatoria.

Tampoco el Estado percibe tener una deuda histórica, -y emite tal señal a la sociedad nacional- por sus acciones respecto a las tierras indígenas, primero como interventor y apropiador y luego como omisor de sus deberes frente a los despojos de tierras. Si el Estado reconociera algunos de estos aspectos, le sería obligatorio, entre otros, el ampliar las tierras indígenas.

g) La concepción de áreas de desarrollo de la Ley (23) no responde efectivamente a lo que es hoy una política de carácter étnico, que reconoce al territorio como componente esencial de los modos de vida, identidad y reproducción de los grupos étnicos. Tampoco se contemplan las necesarias formas de

participación indígena en la administración de tales áreas, ya que no se establece formas de participación política ni administrativa étnica, en asuntos propios de los indígenas, o respecto de áreas territoriales o administrativas específicas. (Tampoco ello es considerado en los planteamientos de descentralización y regionalización, o en las planificaciones y administración de Gobiernos regionales y locales).

En la época se propuso, discursivamente, un enfoque de políticas étnicas en Chile, de tipo desarrollista indigenista, que se plasmó en el slogan "desarrollo con identidad". Sin embargo, de acuerdo a la ley y su implementación, y en términos estrictos, las áreas de desarrollo se relacionan con una política que se dirigirá a determinados territorios, que teniendo ciertos requisitos, algunos no relacionados con rasgos pertinentes al mundo indígena, recepcionarán acciones o recursos del Estado. El articulado evidencia que no se trata de una política territorial étnica, sino de una acción del Estado que responde a lo que se conoce como políticas de focalización de inversiones y recursos, para dirigir éstos hacia ciertas áreas administrativas o territoriales del país. (Consideradas más pobres o deficitarias desde el punto de vista de ciertos objetivos).

Por tanto la Ley no define una política de reconocimiento o traspaso de derechos indígenas o étnicos, sino una acción de carácter subsidiaria, derivada de Políticas sociales de Estado. (Similarmente, los planes de Desarrollo Regional no consideran dichas áreas más que como espacios a los que asignar sobre todo recursos subsidiarios, por ej. mediante fondos de FNDR y/o sectoriales).

Una prueba de que no existe lo que se puede denominar un marco de referencia étnico para estas áreas, es que para establecer un área de desarrollo indígena se formule en la Ley el requisito de homogeneidad ecológica.

Este es un aspecto que fuertemente revela la orientación y concepción del Estado: si se trata del desarrollo de los territorios indígenas, no debe importar si las áreas son homogéneas ecológicamente o no, pero en cambio, evidentemente, si se trata de una concepción de focalización de recursos e inversiones, es deseable una homogeneidad ecológica, en tanto es técnicamente más factible su implementación y, seguramente mayor el impacto. La homogeneidad ecológica puede ser esencial para políticas de focalización y para planificaciones territoriales. (Por ejemplo: en la Teoría de la Planificación Regional y en el Desarrollo Rural Integrado), por razones de eficacia y eficiencia de inversiones y gastos, por la rapidez, profundidad o amplitud de impacto y por la sinergia entre los elementos ecológico-geográficos y humanos, entre otros.

Sin embargo es un hecho muy distinto el reconocimiento de territorios, o áreas territoriales de desarrollo indígena, pues éstas se determinan siempre sobre la base de otros criterios (históricos, culturales, de concentración poblacional según criterios específicos, etc.) ligados en primer término a la existencia de grupos indígenas o a sus demandas, y nunca dependiendo de la ocurrencia de homogeneidades ecológicas.

En cambio el criterio ecológico sí puede utilizarse para delimitar áreas dentro de un territorio indígena, o de desarrollo indígena, siempre con la participación de los propios indígenas.

Finalmente, y a la inversa de lo propuesto, es la no-homogeneidad ecológica la que puede ser ventajosa en territorios indígenas, debido a las pautas que tales poblaciones tienen, de utilización o control diferenciado de pisos y nichos ecológicos, y a la necesidad de diversificar sus actividades productivas.

Por otra parte la ley no señala si las condiciones o requisitos respecto a tales áreas de desarrollo son independientes entre sí, -el criterio común indicaría que no- y los criterios que propone son ambiguos. Por ejemplo, la alta densidad de población indígena ¿se mide respecto del porcentaje de tal población en relación al total de alguna unidad administrativa, geográfica, etc.? (¿De la comuna, del distrito, de varias comunas?), ¿O se mide respecto de la distribución general de la población indígena?. (Y, de nuevo, ¿sobre la base de qué referente?).

Similarmente, el criterio de que sean territorios donde han vivido ancestralmente las etnias indígenas se presta para distintos problemas, pues: a) las etnias pueden haber perdido sus espacios hace tiempo, y haberlos reocupado o recuperado hace no mucho; b) se implica que no habrá áreas de desarrollo donde las ocupaciones sean recientes, y c) que no las habrá en territorios que a futuro pudieran ocupar los grupos.

Igualmente, el criterio de dependencia de recursos naturales para el equilibrio de esos territorios es muy problemático: en último término, ¿cuándo no existe dependencia de los recursos naturales para el equilibrio de un territorio?.

En suma, los criterios deberían ser independientes, no estar ligados a la homogeneidad ecológica, e incluir otros criterios, como los reclamos territoriales a ciertos espacios, y las autoadscripción étnica a territorios.

A la vez, debería acogerse las políticas que hoy solicitan que los propios indígenas participen en equipos de delimitación y demarcación topográfica de sus territorios y títulos. (Por ej. en Perú, Colombia, Nicaragua, Ecuador, por nombrar algunos casos en América Latina).

Hoy se estima que el no reconocimiento real de territorios o áreas indígenas por los Estados implica la ausencia de bases legislativas para reconocer a las etnias su posibilidad y capacidad para constituirse como cuerpos políticos en la Nación, aún para su autodeterminación y autogobierno en asuntos propios, derechos que hoy son cada vez más reconocidos.

La constitución como ente político denota para los pueblos indígenas la capacidad de ejercer funciones políticas respecto del propio grupo, y de participar en la vida política nacional. La primera exige la existencia de un referente espacial o territorial sobre el cual se ejercen tales funciones, aunque dicha base espacial se traslape con las respectivas de los poderes no étnicos. Respecto a lo primero la ley nada propone respecto a formas de autodeterminación, o autogestión indígena, y en relación a lo segundo tampoco se legisla en torno a cómo la descentralización desde el Estado traspasa decisiones y derechos, o mejores formas de participación socio-política en lo nacional a grupos étnicos, por ejemplo en áreas o localidades donde constituyen el 80% de la población o más.

Lo legislado sobre divisibilidad de tierras entre indígenas y la respectiva aplicación del derecho consuetudinario es un tema enormemente complejo. Ello por las diversidades locales de normas, y la yuxtaposición, que hemos señalado, de las normas provenientes del sistema tradicional de derechos basados en el parentesco y patrilinealidad, con las generadas luego de los Títulos de Merced, en la vida reduccional, y con las emanadas de los intereses de diversas categorías de individuos en las familias reduccionales existentes hoy día, que recurren a una o más formas de las anteriores y a las normas derivadas de las legislaciones nacionales, indígenas y provenientes del Código civil.

Estimamos que a este respecto la legislación debería haber utilizado las experiencias externas al respecto, para prevenir o paliar conflictos en la población y las familias, mediante la entrega a órganos políticos indígenas de la responsabilidad de fijar y aplicar lo que consideran sus patrones de derecho consuetudinario frente a este tema (u otros).

Este es un punto que se ha considerado muy positivo en la experiencia internacional, pues libera a las legislaciones el normar respecto a patrones culturales en cambio, o muy diversificados en una población, haciendo a los propios afectados responsables de implantar normas y solucionar sus cuestiones internas. A la vez establece por sobre las propias familias un órgano superior y representativo propio que establecerá las normativas para cada caso. Claro que esto obliga, evidentemente, a promover o a reconocer el autogobierno y autodeterminación indígena.

El articulado en relación a constitución de derechos reales de uso sobre determinadas porciones de las propiedades de tierra, a "ascendientes y descendientes por consanguinidad o afinidad, legítima o

ilegítima, y de los colaterales por consanguinidad, hasta el segundo grado inclusive" (Título II, Párrafo 1º, Artículo 17), es culturalmente problemático. Como indicamos en páginas anteriores, la concepción de parentesco mapuche no es la nuestra, incluyendo la definición de quiénes son consanguíneos y afines, y para muchos propósitos la población en reducciones continúa manteniendo referentes derivados de su sistema tradicional de parentesco (que por ejemplo no consideraba como consanguíneo real de un individuo a la madre, tampoco a los parientes consanguíneos de la madre-, ni a quienes para nosotros son nietos a través de hija). Por ende lo que podría ser aceptable desde la legislación podría no serlo para un grupo de actores mapuche, y viceversa.

Por otra parte la disposición legislativa se constituye de hecho en alentadora de quienes al ser afectados por reglas tradicionales de parentesco promueven el cambio de patrones culturales respecto a tales reglas. (Afectando por supuesto deberes y derechos mutuos, y distribuciones de ciertos poderes y expectativas de los individuos, que deben conducirse entonces en base a marcos de referencia contradictorios: los de la ley o cultura nacional, y los propios tradicionales). En este sentido, la ley en el tiempo contribuirá a debilitar y finalmente destruir, por falta de validez o legitimidad, los patrones tradicionales del sistema de parentesco y los aspectos asociados a él. (herencia y sucesión, formas de matrimonio, etc.).

De acuerdo a lo argumentado antes, deberían ser estructuras políticas y/o culturales indígenas las que regularan las formas reconocidas de operación de reglas y relaciones de parentesco en una diversidad de situaciones, cuestión que implica la autoorganización y autogobierno de los grupos.

En relación al artículo 35, acerca de las áreas silvestres protegidas, ubicadas en las áreas de desarrollo indígena, el articulado está lejos de lo que se recomienda y de lo que se ha constituido en experiencia exitosa, respecto a la participación indígena.

La ley sólo reconoce participación sobre los derechos de uso en tales áreas, mientras que internacionalmente se está tratando de incorporar a los pueblos indígenas en la preservación y manejo de las áreas silvestres, dada su inmemorial y previa ocupación de ellas. En el caso de Chile, en cambio, la ley revela el desconocimiento o desprecio respecto al conocimiento indígena y a su capacidad para manejar adecuadamente recursos naturales.

Esto ha llevado incluso a actitudes o medidas de expulsión de los naturales de las áreas naturales a proteger, o a "proteger" a los indígenas y los recursos mediante el acceso limitado a ciertas áreas, a veces durante ciertas partes del año (por ejemplo para pastoreo, veranadas, recolección, pesca, etc.).

Sin embargo son los grupos indígenas los que han demostrado un enorme stock de conocimientos, y de capacidad de manejo y de preservación de recursos naturales. (Cuando las medidas del Estado no los han forzado a agotar sus ambientes). Parece obvio que quienes más conocimiento empírico poseen respecto a dichas áreas son los grupos que en ellas han vivido, y por ende las políticas deberían requerir su colaboración y participación, tanto para fines de manejo de esas áreas como para objetivos turísticos y científicos.

Hoy una de las demandas crecientemente reconocidas es la de co-administración o co-gestión indígena en parques y reservas naturales de diverso tipo, incluso aceptando el asentamiento de la población en las áreas reservadas, entendiéndose que por su propia dependencia de tales habitats los indígenas son los menos interesados en su destrucción. En cambio la intrusión en ellos deber estar vedada o controlada, y francamente impedida a la empresa o intereses privados.

Respecto a lo señalado en el artículo 14, disposiciones transitorias de la Ley, no se ha obtenido información, suponiéndose que CONADI nunca cumplió con lo estipulado a este respecto en relación a tierras indígenas, y de tal modo se habría consagrado un número desconocido de adquisición fraudulenta de tierras indígenas.

Sobre este articulado algunas organizaciones han planteado que debería derogarse el tope de tiempo fijado en la ley, e investigar acuciosamente tales situaciones, en particular respecto a tierras indígenas que eran de interés para las forestales, a tierras indígenas situadas cerca de los grandes centros urbanos y vecinas a carreteras, a tierras utilizadas para iniciativas turísticas o recreacionales de sectores privados, y a tierras indígenas en áreas lacustres, que hoy están en manos de particulares.

Finalmente, aunque la Ley reconoce la esencial importancia de la tierra para los pueblos indígenas, no acoge en toda su dimensión el concepto indígena de tierra y territorio, no captando la complejidad de las representaciones culturales y económicas de ella. Este es un punto necesario de explicitar ya que las concepciones y representaciones de la tierra se constituyen en uno de los puntos claves de divorcio cultural entre los pueblos indígenas y no indígenas, y están casi siempre en el trasfondo de conflictos, evaluaciones, negociaciones y medidas que afectan o en que participan los pueblos indígenas.

Esbozaremos por ello algunos de los aspectos en esta temática.

Las tierras, el concepto Mapuche

En los mapuche han coexistido diversos planteamientos respecto al concepto de tierras indígenas, en base a hitos históricos y a la consideración de diferentes planos de la realidad sociocultural:

a) se ha considerado tierras indígenas, en un sentido primigenio, a las existentes en el país a la llegada de los españoles, afirmando el hecho de que los antepasados fueron los verdaderos habitantes de este territorio, y que fueron objeto de una invasión externa. Esta concepción, que titula a los indígenas como habitantes primeros, previos a otras poblaciones y Estados, se ha utilizado también respecto de la posesión u ocupación inmemoriales o tradicionales de tierras, y del ser por lo tanto los habitantes legítimos de ellas, cuestión que nuestra jurisdicción no reconoce, al no estar respaldada la ocupación o posesión por entes y procedimientos considerados legítimos desde el Estado y sus organismos.

A este respecto la costumbre indígena establece un principio distinto a la jurisprudencia occidental, que debe titular de alguna forma "legítima" la ocupación de un territorio, respaldándola en base a una normativa estipulada a través de un cuerpo político o jurídico específico (Cf. Nota 21).

b) En contextos demandatorios étnicos, que reclaman el despojo por parte del Estado nacional, en los reclamos de tierras indígenas que exceden las entregadas por los Títulos de merced, y en las demandas de compensaciones o indemnizaciones por las medidas de radicación y reducción de su territorio en el siglo pasado, son tierras indígenas las controladas por los mapuche luego de los Pactos de Quilín y del Parlamento de Negrete, cuando por parte de España se reconoció un territorio mapuche soberano, de más o menos 10 millones de hectáreas. En este sentido no sólo subyace un reclamo por las tierras, sino por un territorio propio, e históricamente reciente.

c) Tomando como referencia concreta la relación del Estado chileno con los mapuche, se considera tierras indígenas a todas las entregadas, cedidas, donadas, etc. a indígenas o sus descendientes, en virtud de una diversidad de disposiciones o medidas dictadas desde el establecimiento de la República. De allí los mapuche demandan, desde la propia jurisdicción del otro, la legitimidad de la posesión de tales tierras y por ende, la necesidad u obligación de restituirles los cupos históricos entregados por el Estado.

Asimismo, es a partir de los actos del propio Estado -el entregar tierras, y luego el no restituir las tierras perdidas- que se deriva la legitimidad plena y total del acto de recuperar, por los mapuche, las tierras usurpadas o apropiadas fraudulentamente.

Desde el punto de vista étnico, la propia jurisdicción occidental, que estima delito la usurpación u apropiación fraudulenta, debería operar haciendo justicia -aunque tardía- respecto a tales despojos. Además, y por el carácter ilegal de los hechos que los afectaron, reparar o resolver dicha cuestión no

tendría porqué estar supeditado a una lógica económica o política de ningún tipo (dinero para comprar tierras y restituir, imposibilidad de afectar intereses de las nuevas generaciones, etc.).

De acuerdo a esta argumentación el Estado chileno no sólo permitió las situaciones de atropello e injusticia respecto a las tierras que él mismo entregó, sino que a la fecha ha actuado con complicidad u omisión respecto a sus propios deberes como garante de lo jurídico, tanto por no ejecutar las vías legales para la restitución de lo afectado, como por no establecer mecanismos de otro tipo, que indemnizaran o compensaran respecto a la pérdida de tierras por él entregadas.

d) Por otra parte, en esta argumentación existe otro aspecto, descriptivo de las diferentes percepciones de los hechos, y de las diversas ópticas culturales: para los mapuche el problema de la tierra usurpadas va más allá de qué individuos o familias concretos fueron afectados, -ni aún de qué reducciones fueron afectadas-, ello es sólo un primer nivel del tema.

El punto esencial es la identificación étnica de los afectados, ya que por ello, y por las características sistemáticas de los hechos que a la etnia afectan, la acción usurpatoria y la omisión de justicia aparecen como dirigidos e intencionales respecto a los derechos colectivos de un grupo étnico. Denotan por tanto una política "intencional" de relaciones interétnicas, es decir un tipo de acción hacia sujetos -y hacia un grupo- que mantienen una identidad étnica diferente, indígena. Por ello se trata también de una cuestión definitoria del tipo de relación que quiere el Estado y la sociedad nacional para con los pueblos indígenas, relación que se evidencia negadora de los derechos individuales y colectivos de quienes son mapuche.

e) Desde una perspectiva antropológica es posible sostener que en las concepciones culturales acerca de la tierra y territorio operan dos planos de realidad y dos tipos de conceptualizaciones. Una se basa en la existencia de las reducciones, o reservas, que nacen como tales por una medida forzosa implantada por el Estado nacional, y que se representa en el Título de Merced.

En este plano la tierra reduccional representa el mínimo de la tierra proveniente de un grupo patrilíneo, -y por ende de los antepasados- que se les dejó luego de la derrota militar, y a la vez, es la única tierra concreta que permite la sobrevivencia de todas y cada una de las familias e individuos residentes en reducción. Por ello estas tierras tienen una connotación de legado y de recurso socioeconómico individual, familiar y del colectivo étnico, de carácter imprescindible.

f) Otro plano, que se vincula más directamente a la cosmovisión y religiosidad propia de los mapuche, es el de la comunidad y de las llamadas tierras comunitarias, en sentido genérico las de todos los mapuche, como categoría étnica.

La comunidad es un concepto socioculturalmente actuante en cada espacio étnico, construido a partir de la generación de una realidad social propia, desde del establecimiento de las reducciones (y la reducción no debe confundirse con ella. En una reducción es posible determinar pertenencias sociales y límites a partir de criterios fijados externamente, objetivos; para el caso de cada comunidad, sus alcances y límites espaciales y socioculturales, y las pertenencias a ella sólo puedan establecerse, mediante un estudio empírico en terreno).

La comunidad es una construcción social mapuche, a partir de lo social, económico y cultural, y cobra existencia en relación a un espacio físico y ambiental en que ocurre la mayor parte de un conjunto de flujos y densidades de relaciones post-reduccionales significativos, como las que generaron nuevas redes de relaciones socioeconómicas, de vecindad, de parentesco, matrimoniales, de trabajo, rituales-ceremoniales, etc. Es la comunidad y no la reducción el referente espacial en los funerales y gijatunes; es la comunidad, -la realidad propia construida, y no la reducción, -que se origina desde el mundo no mapuche- la unidad ceremonial y ritual más amplia y significativa de referencia para los individuos. La comunidad, por tanto, tiene existencia como hecho socio-cultural propio para los individuos, y esencialmente desde ella ocurre y se recrea la relación sagrada con los dioses, con la tierra y con los antepasados de las familias y grupos.

En la comunidad de hoy la unidad básica es casi siempre la familia nuclear, cada una constituye un nudo de una red de relaciones de parentesco, sociales, económicas y culturales simbólicas, que derivan tanto de la estructura tradicional prereducional como de las adaptaciones que la sociedad ha desarrollado para la vida en reducciones. A través de tales familias se actualiza y recrea las relaciones con antepasados, las obligaciones rituales y ceremoniales, la reciprocidad económica y la espacialidad social en un territorio determinado, alcanzando diversos niveles sociales y espaciales: el interfamiliar, el intrareduccional, el interreduccional y el comunitario.

Por lo tanto es el espacio social y físico, el territorio, donde se estructuran tres grandes aspectos o sistemas de las actividades humanas: las formas de organización social-cultural, las formas de organización económica y la cosmovisión.

Es en base a la cosmovisión que se concibe a la tierra y al territorio mapuche como parte de un todo mayor, constituido en diversos planos de tipo horizontal y vertical que representan otros mundos, donde viven hombres, dioses, espíritus y fuerzas de diverso tipo. Todos ellos tienen relación de interdependencia con el espacio y territorios terrenales mapuche, de allí que la tierra (y el territorio) sea inseparable de una concepción de mundo, y que estén ligados al bienestar de los individuos y familias.

Por consiguiente, la expresión tierras comunitarias tiene múltiples connotaciones:

- a) Puede hacer referencia a tierras reduccionales indivisas, e incluso a tierras divididas (a este respecto, para los mapuche tradicionalmente las tierras divididas no dejan por ello de ser tierras indígenas. En este sentido la calidad de mapuche del ocupante determina el carácter jurídico de tierra indígena).
- b) Denota tierras donde se ejercen formas concretas de organización y actividad socioeconómica colectiva,
- c) En el sentido más étnico que hemos considerado, hace referencia a las tierras de los indígenas mapuche y sus comunidades socioculturalmente construidas, implicando un concepto de territorio, sobre el cual debe ejercer derechos socioeconómicos y político-culturales un grupo étnico con cultura, historia y cosmovisión particular.
- d) Finalmente, es un referente de los espacios territoriales mapuche desde un sentido étnico sociocultural e histórico de tipo trascendente: las Tierras(territorio) del pueblo, donde ocurre la vida de los mapuche, en su relación específica, sagrada y ritual con la tierra. Es el habitat "total", propio de los individuos de la etnia, en el pasado, presente y futuro. En tal sentido, se trata de un concepto que hace referencia a un territorio mapuche, quizás para nosotros virtual, pero realmente existente para cada miembro del pueblo mapuche.

5. Interpretación general y conclusiones

El Estado chileno no demuestra que en sus políticas hacia los pueblos indígenas se haya desembarazado de los marcos ideológico - culturales, filosóficos y jurídicos que tienen sus raíces en una Cultura occidental y un liberalismo económico antropológicamente evolucionista y etnocéntrico. Desde allí se han plasmado principios y concepciones que orientan nuestras políticas y hasta nuestras ciencias sociales, económicas y jurídicas.

Tal marco orienta la legislación y percepciones del Estado nacional hoy día, mediante un indigenismo controlado, que niega los aspectos fundamentales requeridos para la continua existencia de los pueblos indígenas, como sus derechos económicos y políticos, -entre éstos la tierra y territorio-, la capacidad de autogobernarse dentro del Estado, y la de participar políticamente, como etnia, en los asuntos de Estado.

En este sentido la situación en Chile es similar a la de países que han optado por mantener una asimetría histórica que caracteriza las relaciones interétnicas con los pueblos indígenas, donde un grupo dominador proveniente de élites europeas-criollas, -que poseen y controlan el poder en todos los planos- ha establecido históricamente una jurisdicción, una Cultura y una Historia desconocedora de la legitimidad de la diversidad cultural. Dicha situación ha sido tradicionalmente generada, o promovida y legitimada por el Estado nacional, y por ideologías estatales y nacionales de desarrollo, modernidad y progreso, que no alcanzan a percibir sus propios sostenes culturales.

Ello ha conducido, como en otras partes, a que los llamados "Otros", los mapuche, desarrollen por generaciones la conciencia (que se constituye en un elemento de la identidad étnica), de una continuidad histórica de actitudes y acciones lesivas y dominadoras desde el Estado y la sociedad nacional. Brota entonces la conciencia de una polaridad fundada en criterios de pertenencia étnica.

Mientras se estimulen perspectivas economicistas, o de políticas sociales de pobreza para aplicar a la cuestión étnica, estimando que así ésta se soluciona, se demuestra, en el mejor de los casos, la escasa comprensión e información que el Estado y sus órganos tienen del tema en el mundo de hoy, así como el retraso cultural que nuestra sociedad sostiene ante temas tan esenciales para nuestro desarrollo y conformación como nación democrática.

El que sólo recientemente, y a propósito de la acción de los propios indígenas, sectores de nuestro país comiencen a percatarse de que existen otros paradigmas de relación y convivencia étnica es una esperanza para sepultar definitivamente un tipo de políticas ya ajenas a un mundo que se desea moderno y civilizado. Es hoy día que la sociedad y el Estado tiene que establecer una nueva relación con los pueblos indígenas, la que debe incluir la reparación y el reconocimiento de todos los derechos que hoy se extienden a ellos, lo que necesita, como en otros países, reformular las bases culturales y sociopolíticas sobre los que construimos sociedad, Estado y Derecho.

PARTE IV

Una revisión analítica de los programas y modelos de desarrollo hacia población mapuche. Análisis de 4 experiencias ejecutadas en la IX región

1. Experiencia N° 1: el proyecto Afodegama, Asociación de Fomento del Ganado Mapuche

1.1. Descripción del programa ¹⁰³

Afodegama fue un proyecto originado en la Fundación Mariknoll, que contó con apoyo financiero de la U.S.A.I.D, y patrocinio del Obispado de Temuco, para introducir la crianza de vacas lecheras de calidad en comunidades mapuches de la comuna de Temuco, con el objetivo de lograr lo que se llamó en desarrollo integral a largo plazo, mediante un programa que finalmente quedaría en manos de los mapuche. Se desarrolló desde fines de 1975, ingresando los primeros veinte socios en el año 1977 y se mantuvo en la comuna hasta aproximadamente 1985. Este programa contó con uno de los financiamientos más altos conocidos para un proyecto de desarrollo mapuche. (Aprox. 19 millones de dólares, en sus primeras etapas), y contemplaba cuatro grandes áreas de actividades:

- La crianza de ganado lechero en comunidades mapuche, con asistencia técnica diaria a terreno y financiamiento de créditos para las vacas, insumos de su crianza, y reproducción, así como para el establecimiento de la infraestructura predial necesaria (cercos, mallas, alambres, mangas, empastadas, utensilios, etc.). Se estimaba que una vaca necesitaba anualmente el manejo adecuado de una hectárea de empastada, para producir hasta 20 litros de leche por día. Se pensaba que cada cuatro años los socios serían capaces de pagar cada vaca, mediante la comercialización de la leche que produciría en sus predios, que la administración central pactaba para vender a los grandes compradores nacionales. Las empastadas, además, permitirían mejorar los suelos deteriorados y también aumentar la producción de cultivos mediante la rotación suelo de empastada - leguminosas u otros- trigo. También se contemplaba que el programa mejorara la dieta de la familia, mediante el consumo de productos lácteos.
- La operación de una central ganadera lechera, de capacitación y de administración central de todo el proyecto, en la hacienda comprada en la zona, cerca de Temuco, habilitando toda la infraestructura correspondiente. Allí se realizaba la crianza y reproducción mayor del ganado lechero, se centralizaba la gestión de comercialización de leche y derivados, y de todos los insumos que requería el proyecto. Se estableció también en la Central las oficinas técnicas y de administrativa de todo el programa, incluyendo una unidad de capacitación para los socios mapuches y sus hijos, con posibilidad de sostener sistemas de internados.
- Un área dedicada a la “promoción humana” y capacitación de los socios y sus familias en el ámbito sociocultural y cristiano, a cargo de un ex sacerdote, - que trabajó hasta octubre de 1981 - y un promotor mapuche, que tenían reuniones regulares de trabajo y charlas con los comités lecheros y familias de “socios” de las comunidades, efectuaban visitas domiciliarias para apoyar la formación de las personas y motivaban una mayor y mejor participación en las

¹⁰³ La información que se presenta proviene del documento “Evaluación del Proyecto AFODEGAMA, Tomos I a IV”. Para Catholic Relief Service y AID-USA, Temuco, 1983. Autores: Teresa Durán, Alejandro Herrera, y Aldo Vidal

responsabilidades de todo orden que implicaba en el programa. Ambos participaban en Afodegama desde un convenio con el INPRU. Este equipo además promovía la recuperación de valores colectivos mapuche como la solidaridad, ayuda mutua, y trabajo colectivo y comunitario.

- La comercialización de la producción, tanto de la central como del programa en las comunidades mapuches. El componente principal de esta área, para el proyecto en las comunidades, era la gestión de comercialización con las plantas lecheras externas al proyecto, e involucraba sistemas de enfriamiento y conservación de la leche por los socios, medición y control de cantidades producidas por socio y comité, traslado a puntos centrales en las comunidades para entrega de la leche a camiones recolectores diarios, etc.

El proyecto se inició en las comunidades luego de la compra y puesta en operación de la hacienda, la Central, (que se logra autofinanciar casi tres años después) con alrededor de 20 familias, en 1977, en el sector Temuco-CholChol. Dado que los técnicos habían trabajado antes en los sectores del área, el ingreso de socios dependió de ellos, y de sus relaciones y contactos con los comités de agricultores preexistentes al proyecto. Así la mayor parte de quienes ingresaron al programa eran o habían sido dirigentes de tales comités. Posteriormente y hasta 1979, el programa se expandió hacia el sector Maquehue.

El total de “socios” (nombre dado por el programa a las personas participantes, para enfatizar la idea de que el proyecto era una empresa común), participantes en el proyecto alcanzó a 136 personas-familias, de reducciones en dos sectores de la comuna de Temuco: por el sur oeste el sector Maquehue, que bordea el río Cautín, hasta Ragnintuleufu, (sectores Maquehue (Molco-Cautín), Los Pinos, Angostura y Las Lomas (de Ragnintuleufu) y por el noroeste el sector Temuco-CholChol, (sectores Raluncoyan. La Zanja, Boyeco, Tromen Alto, Conoco, Tranahullin, Tromen y Huillincura).

Cuadro Nº 14
Familias participantes en el proyecto

Comités	Nº socios
Raluncoyan	14
La Zanja	9
Boyeco	16
Alto Tromen	18
Conoco	7
Tranahullin	7
R. Tromen	14
Huillincura	14
Las Lomas	12
C. Maquehue	10
Lo Pinos	11
Total socios	132

Al año 81 se contaba con 127 socios, 96 en el sector Cholchol y 31 en el sector Maquehue, diez de ellos correspondían a mujeres; conformando el 16% de los asociados en el caso del sector Maquehue y el 5% en el de CholChol.

En 1981-2 se inició una evaluación antropológica independiente del programa, en ambos sectores. Se obtuvo entonces algunos indicadores de la marcha del programa, entre los años 1977-80.

Hasta fines de 1981 el programa había entregado la siguiente cantidad de vacas por comité.

Cuadro Nº 15

Comités según número de vacas

Comités	Nº vacas
Raluncoyan	30
La Zanja	18
Boyeco	36
Alto Tromen	38
Conoco	13
Tranahullin	14
R. Tromen	23
Huillincura	23
Las Lomas	34
C. Maquehue	25
Lo Pinos	20
Total socios	274

La producción promedio de leche era de 10,58 litros por vaca/día, teniendo el promedio mayor el comité las Lomas, con 13,8 lts. y el menor Boyeco, con 8,3 lts. Al mismo año se había entregado 231 terneros como crédito de largo plazo.

La deuda de los créditos por vacas, insumos, alimentos, etc., se medía y pagaba en base a litros de leche, sin intereses ni reajustes o correcciones, lo que favorecía a los socios. A fines de 1981, la deuda en créditos de largo plazo de los socios era de 1.548.000 litros, los abonos realizados a la deuda eran de 319 mil litros, los ingresos recibidos por los socios habían sido \$2.629.000 pesos, para una producción de 788.200 litros de leche. El precio promedio fue de \$7,49 por litro. Ese año la cuenta del crédito en largo plazo se incrementó en un 28,56%, de la que en el año se recuperó el 20,6%. De los créditos a corto plazo, a diciembre del 81 se había recuperado el 85,4% (sin intereses, reajustes o corrección monetaria).

El total de hás. de las familias participes eran aprox. 1100. Los predios mayores eran del comité Las Lomas, sector Maquehue, con un promedio de 34,22 hás. por familia asociada al proyecto. El promedio menor en hás. ocurría en el comité Maquehue, con 7.7 hás.

Respecto de todo el sector Maquehue, los involucrados en él, poseían 342 hás., con un promedio de casi 11 hás., por familia. (y 1,8 há. por persona). En la misma área la cantidad de población de las familias participantes en el programa representaba alrededor del 16%. (193 personas) de la población de las reducciones del área.

Respecto a la Central, entre 1978-82 había concedido \$11.600.000 en créditos. Poseía ganado lechero por valor de diez millones de pesos, y en mediería tenía hembras con un valor de seis millones de pesos. Su ganado en engorda se evaluaba en seis millones de pesos, la maquinaria de la central en tres quinientos millones de pesos, su material rodante en más de dos millones de pesos. (en moneda de la época),

1.2. Marco lógico del programa

Afodegama era un proyecto de cambio desde una economía basada en la subsistencia a una de tipo agroganadera orientada directa y fuertemente al mercado, con apoyo de lo que en la época era la tecnología más avanzada internacionalmente. El proyecto implicaba un cambio sociocultural decisivo en cuanto a logros de conductas y habilidades empresariales específicas por parte de las familias mapuche, y, por supuesto en sus aspiraciones y expectativas. Asimismo, orientaba a una mucho mayor relación con la sociedad mayor, pretendiendo un cambio de mentalidad para concebirse como pequeño empresario y actor importante en el mercado regional y nacional.

En la base del proyecto estaba la idea de que los mapuche podían ser tan eficientes productores como los no mapuche, y que la visión de ellos como improductivos respondía a situaciones históricas, técnicas y socioculturales impuestas a los mapuche.

Además el proyecto suponía que pese a la grave deficiencia de recursos, incluso la tierra, en las comunidades mapuche era posible el logro del desarrollo a través de la organización y capacitación social y técnico económica de las familias para la participación en el mercado, mediante la especialización predial en un rubro específico. Ello implicaba una etapa de fuerte apoyo técnico, financiero, crediticio, en comercialización y en gestión, para establecer una base que estableciera el futuro desarrollo “integral de las familias”.

1.2.1. El diagnóstico inicial

El programa operó haciendo primero una etapa que llamó de diagnóstico, para determinar las expectativas y voluntad de las personas de comunidades mapuche de participar en un programa de crianza de ganado lechero y comercialización de leche, que requeriría un alto y sostenido compromiso de trabajo, en una actividad que era desconocida hasta entonces para la población, respecto de: los componentes técnicos de la crianza, de la extracción y conservación de la leche, de siembra, mantención y manejo de empastadas, de manejo de ganado reproductor de alta calidad, con inseminación artificial, etc. Las exigencias que el proyecto tenía en cuanto a una reorganización de toda la actividad predial, y del uso del suelo predial. Las transformaciones en las formas de organizar la fuerza de trabajo y su uso, desde el punto de vista individual, familiar y del conjunto de los asociados. La participación en esferas de decisión del proyecto (administrativas, contables, de administración general, de comercialización, etc.

El diagnóstico se hizo mediante un equipo externo, con profesionales técnicos mapuche que encuestaron y entrevistaron a un número de familias en ambos sectores geográficos. El resultado, según los administradores del proyecto fue descubrir la existencia de dos tendencias en la población:

1) El temor a participar en el proyecto, tanto de quienes tenían experiencias previas con organismos como Indap u Ongs. como de quienes no las tenían. Estos temores se relacionaban con: el deseo de no perder su propio ganado, dado que el proyecto iba a suponer empastadas exclusivas para las vacas lecheras y los cupos de suelo eran bajos, y el proyecto implicaba limitar la crianza de otros animales para no sobrecargar las praderas. El temor de no ser capaz de pagar los créditos por las vacas, insumos e infraestructura, -y por ende ser despojado de bienes, e incluso del predio mismo. El temor a que el establecer praderas –o su mal resultado- significara disminuir los suelos dedicados a cultivar trigo y/o la producción de trigo, básico para la sobrevivencia familiar.

La desconfianza hacia personales técnicos, pues la experiencia personal les indicaba que éstos en general no ayudaban a los mapuche, muchas veces no eran responsables o no cumplían lo que se decía y muchos tenían una relación discriminatoria y hasta prepotente hacia los mapuche.

2) El anhelo de participar en el proyecto dado que:

- la población mapuche en general se consideraba pobre, con poca esperanza y con malas experiencias en apoyo de instituciones privadas y del Estado, más aún en un período en que el gobierno había disminuido fuertemente los escasos programas orientados a pequeños agricultores.

Existía el anhelo de contar con un ingreso mensual en dinero, y parecía factible el que se lograra a mediante la recepción y crianza de vacas de alta calidad, inseminadas artificialmente y destinadas a una alta producción lechera.

Había un deseo de tener ganado de buena calidad, mejorar la calidad de los suelos y diversificar la producción predial, que en general era de monocultivo.

Además algunas personas pensaban que podrían utilizar las empastadas de calidad para obtener mayores ingresos mediante las medierías de crianzas.

En algunas familias mapuche había confianza en el proyecto pues sería ejecutado por una institución cristiana, que se suponía actuaba sin objetivos de lucro, y que planteaba la idea de una sociedad entre “mapuches y programa” para un desarrollo integral de las familias, que serían finalmente las dueñas de todo el programa.

Para varios beneficiarios, además, la institución católica tenía en general una percepción y relación adecuada con las familias mapuche y sus necesidades. Algunas personas estimaban que por ello mismo, de no cumplir los créditos, existía cierta seguridad de no ser “ejecutados económica o judicialmente”. Se estimaba ventajoso que el pago de los créditos provendría de los ingresos por la misma actividad ganadero lechera, no exigiendo ingresos de otros ámbitos de la economía de las familias. El personal técnico a contratar sería todo mapuche, ojalá hablante de mapuzugun, por último, y dadas las experiencias anteriores, había una percepción de que algo se podría ganar, no sólo en ingresos monetarios, sino en bienes o mejoras para el predio.

1.3. Relación programa institucional y sistema social y económico mapuche local

1.3.1. Impacto del proyecto en las comunidades

Los ingresos por venta de leche:

Efectivamente la crianza de vaca lechera y la venta de la leche permitió a los socios generar un ingreso casi todos los meses del año. Su monto dependía de la cantidad de vacas lecheras de cada socio, de los precios acordados con la planta lechera, de los castigos de la planta lechera por acidez, materia grasa, etc., de los créditos que hubiera contraído el socio, que se descontaban de sus ingresos mensuales en forma de cuotas, del cumplimiento de las orientaciones técnicas que implicaba el programa, por ejemplo, respecto a empastadas y su manejo, a las vacas, a su alimentación, a las técnicas de extracción y conservación de leche en las familias, etc., así como de la recepción por los socios de los insumos en forma oportuna y en las cantidades requeridas. etc.

Sin embargo, debido a que la mayoría de los socios no poseía muchas vacas, (entre una y dos), a problemas técnicos diversas, y a los niveles de precios de la leche, la gran mayoría de socios no obtuvo ingresos considerables, es decir no de acuerdo a sus expectativas, que eran recibir ingresos mucho mayores que los obtenidos anteriormente, y que permitieran reemplazar los ingresos y el valor de producciones dejados de percibir por la dedicación predial a las vacas.

En general sólo los socios que poseían más vacas pudieron obtener un ingreso considerable, que permitiera, entre otros, adquisiciones de máquinas o herramientas, construcción de nuevas viviendas, compra de artefactos domésticos como cocinas a gas, televisores blanco y negro, compra de más animales, mayor holgura para enfrentar los gastos escolares, etc.

El aprendizaje logrado en los diversos y complejos aspectos técnicos del proyecto, en relación a manejo y crianza de vacas de calidad, establecimiento de empastadas, nociones básicas de administración y contabilidad, de economía, de gestión comercial y de calidad, de salud animal, etc.

La revaloración de la cultura propia y de la identidad mapuche:

Mediante el trabajo de los promotores, y el reforzamiento de valores tradicionales mapuches, así como de los valores cristianos, que era sentido por algunas familias y socios como un beneficio para la mejor convivencia familiar y social.

Sin embargo los promotores no contemplaron la recuperación o la revitalización de prácticas culturales importantes ligadas a la creencia y/o cosmovisión. En los sectores estaba prácticamente abandonada la práctica del gijatun, del palin, del we xipantu a la usanza mapuche, etc., y acerca de ellos no se estimó acciones de recuperación. Tampoco la labor de promoción desarrolló acciones tendientes a fortalecer el sentido de pertenencia e identidad sociopolítica de una sociedad o pueblo mapuche, el conocimiento de su historia, o de sus demandas y reivindicaciones frente al Estado o la sociedad mayor.

En cuanto al impacto del programa en la dieta de la población:

En un principio casi todas las familias consumían leche, - aprox. 2-3 litros diarios- incentivándose el consumo en los niños. Sin embargo en un tiempo breve la mayoría dejó de consumirla en forma habitual, muchas familias decían que la leche les hacía mal, y que por otra parte no estaba incorporada en sus hábitos tradicionales de alimentación. Sólo alrededor del 15% de las familias continuaron el consumo habitual, alrededor de un 45% la consumía ocasionalmente y el resto no lo hacía casi nunca.

El programa apoyó el consumo de leche mediante una persona que durante un tiempo enseñó sus virtudes y formas de preparación para consumirla en postres, flanes, etc., sin lograr un mayor impacto. Algunos socios estimaban además que la leche que ellos consumían era menos dinero para abonar los créditos y racionaban su consumo a menores.

Un número escaso de familias durante un tiempo hizo queso, en particular cuando bajaba el precio de la leche, tanto para consumo familiar como para la venta entre vecinos o en Temuco, pero también dicha actividad se discontinuó, por estimarse que implicaba demasiado trabajo elaborar y vender queso y que se consumía una cantidad estimada excesiva de leche (10-12 litros para un kilo de queso).

En el empleo:

El programa influyó en las decisiones de cuatro familias de socios de no emigrar definitivamente desde la reducción hacia el medio urbano, por problemas de pobreza extrema y falta de empleo. Un efecto mayor se produjo en la decisión permanecer en la reducción en hijos de socios, pues dado que éstos estimaban que el programa implicaba una cantidad enorme de trabajo diario, y todo el año, trataron de que hijos mayores, que normalmente salían a trabajar fuera del área reduccional, se quedaran trabajando con ellos. (También algunos socios pensaban que ello serviría de capacitación para que luego sus hijos buscaran empleo como técnicos en ganadería lechera).

Asimismo influyó temporalmente en la retención parcial de los jóvenes los programas de capacitación que la Central hacía en su internado. La mayor parte de las familias y los hijos esperaban que en algún momento éstos fueran contratados por el programa, tanto en la hacienda como para el apoyo del programa en terreno, pero ello en general no sucedió. Sólo nueve jóvenes trabajaron en la Central, entre tres meses y un año, entre 1979-82. Posteriormente migraron del sector.

Respecto al empleo generado para otras familias en los sectores, el impacto fue muy escaso. Sólo en un par de casos hubo socios que contrataron, bajo distintas formas, una persona para apoyo en las épocas de mayor trabajo, especialmente para corte y enfardado de pasto. En situaciones particulares, en especial en el caso de socias, ellas contrataron, generalmente mediante pago en especies, a menores para ayudarles en tareas de ordeña, manejo de terneros, enfardado, aguada de las vacas, etc.

En relación a otros efectos del programa en las familias vecinas o en las comunidades

Ellos fueron muy escasos. En situaciones concretas familias de comunidades vecinas se beneficiaron de aspectos del programa, como por ejemplo conseguir enfardadoras que estaban en poder de los socios, comprar a éstos forraje para sus animales, hacer tratos para pastoreo temporal de sus animales en empastadas, -lo que estaba prohibido- o comprar ocasionalmente leche.

En general, y a medida que el proyecto transcurría, las familias restantes no se interesaron activamente en el programa o en sus “ventajas tecnológicas”, tampoco eran partícipes de las actividades de los asociados, y su interés se limitaba a la conversación sobre el programa, su destino final, el estado de las cosas, etc.

1.4. Dificultades y problemas

Dada la complejidad del proyecto, y que éste era un tipo de actividad nueva para la población mapuche, hubo un gran número de dificultades y problemas en su desarrollo.

Las de más importancia para los socios fueron:

1) El lugar de establecimiento de las praderas, pues los técnicos querían suelos planos, cercanos a las viviendas, con acceso a agua, que pudieran ser objeto de cuidado y vigilancia permanente. Los mapuche preferían las praderas en laderas, pues los terrenos planos ya los utilizaban para trigo o huertas y chacarías, y además tenían un patrón de pastoreo de su ganado en zonas no planas. Para resolver en parte este problema, en algunos casos se estableció praderas asociadas, con trigo.

2) La relación con el personal técnico, pues algunos socios se quejaban de que éstos tendían a establecer mejor atención con ciertos socios, (que o eran de mayor capacidad económica, y/o tenían más conocimiento técnico o nivel educacional, y/o los “atendían mejor e invitaban a sus fiestas”). Los técnicos señalaban que en pro de la relación y el modo de ser mapuche ellos no podían rechazar atenciones y que trataban de atender a todos por igual, pero que siempre había socios más “rebeldes”, que no cumplían bien las instrucciones o los calendarios de actividades, eran “reclamones” o trataban de obtener ventajas personales. Para los técnicos alrededor de un 25% de los “socios” tenía un buen comportamiento respecto al programa, (de este porcentaje la mayor parte correspondía al sector Maquehue, y en él a socios del comité con más hás., niveles de escolaridad, etc.). Un 50% tenía un comportamiento regular, y el resto se calificaba como muy deficiente, siendo casi exclusivamente socios del sector Chol Chol.

Para la mayoría de los socios su evaluación de los técnicos se enmarcaba en la noción de que el programa tenía como objetivo fundamental la superación de sus difíciles condiciones económicas, más que el apoyo a un ser o identidad mapuche, y por lo tanto, más que evaluar la acción técnica y a los técnicos en un sentido sociocultural –aunque había referencias puntuales a ello, como por ejemplo el que varios de ellos no hablaban mapudungun- se evaluaba si el desempeño técnico cumplía con lo que los socios esperaban de un técnico: la puntualidad, el respeto a los compromisos, la dedicación a cada socio en las visitas diarias, la participación directa en las actividades, es decir “enseñar mostrando a través de su propia práctica”, y no solamente dando instrucciones, la defensa de sus intereses y conductas en las reuniones con los directivos, etc.

En estos aspectos más de la mitad de los socios no evaluaban bien a la mayoría de los técnicos, y los que sí los evaluaban favorablemente eran generalmente los socios de más capacidad técnico económica, y que a la vez eran más objetivos para evaluar sus propios comportamientos y los de los asociados en su comité. En cambio había cierto consenso en la apreciación de que había técnicos que eran “duros” o “poco pacientes” en el trato con los beneficiarios, opinándose que al llegar el momento de dirigir los mapuche el programa reemplazarían a parte de ese personal.

Debe considerarse que la gran mayoría de los técnicos compartían las nociones y asunciones del programa respecto al diagnóstico de la situación mapuche y las formas de solución técnico económica de ella, entendiendo por tanto que su responsabilidad esencial era promover e inculcar los conocimientos, habilidades, y responsabilidades adecuadas al tipo de programa en realización. Además la gran mayoría del personal en general no estaba preocupado, ni tenía formación especializada en los ámbitos socioculturales propios de un programa hacia población indígena, y tampoco, siendo mapuche la mayoría, tenían asumido el diferenciarse por presentar y defender su identidad étnica.

En el aspecto técnico el proyecto pretendía demostrar que era posible que campesinos mapuche pobres, muchos de ellos apenas alfabetizados y sin gran tradición de manejos tecnológicos sofisticados, sí eran capaces de aprender a manejar un paquete tecnológico de punta, en relación a la producción lechera y al tipo de explotación predial necesaria, que eran capaces de ser empresarios productores eficientes, y que podían insertarse con éxito en el mercado productivo y de créditos.

La evaluación de la mayor parte de los técnicos del programa fue que todo ello era posible sólo en casos de socios “con mayor nivel de educación”, y/o con más experiencia en actividades prediales más exigentes que su economía tradicional de subsistencia. En este sentido el programa no había fracasado sino que había hecho elección equivocada de beneficiarios, y por otra parte había errado en los cálculos del tiempo de aprendizaje de una actividad tan compleja y de la socialización de los socios a las nuevas tecnologías.

3) Otra área problemática del programa se relacionaba con los supuestos acerca del modo de vida tradicional mapuche y algunos de sus rasgos culturales. El programa implícitamente creía en la existencia de una comunidad mapuche que mantenía mecanismos de apoyo, solidaridad y ayuda mutua, en especial en el ámbito socioproductivo y pensaron reforzar y utilizar dichos rasgos para favorecer el éxito del programa, en particular respecto a utilizar formas de trabajo colectivo. Diversas actividades exigidas por el proyecto suponían organizar trabajo colectivo o uso colectivo de recursos escasos, en forma general y/o rotativa por socios y familias, como la preparación de suelos, la construcción de mangas y los trabajos en ellas, las siembras de empastadas, el corte y enfarde de pastos, la recepción, medición y control de leche en la comunidad, el manejo de las pariciones y enfermedades, etc.

En la realidad la población no tenía incorporada formas de trabajo asociativos ni sistemas de usos colectivos rotatorios de recursos, por lo que surgieron problemas serios, algunos de los cuales operaron entre familias que ya antes del programa tenían relaciones sociales deterioradas.

Por ejemplo: a medida que un socio recibía el aporte del trabajo de los demás, dejaba de cumplir con su parte de trabajo para los otros socios, o enviaba a menores a reemplazarlo en las faenas. Estos tenían menos capacidad o conocimiento de la faena.

Similarmente hubo problemas con los equipos (máquinas, herramientas, etc.) destinados al uso colectivo y rotatorio entre los predios. En varios casos los socios que quedaban responsables de ese bien lo utilizaban para conseguir ingresos por fuera del proyecto, prestando servicios o arrendándolos a familias no participantes del proyecto. Ello hacía que los socios esperaran su turno de uso de los bienes por períodos de tiempo no previamente contemplados, y que se retrasara o perjudicara la realización de ciertas actividades o los rendimientos de algunas, impactando incluso en pérdida de producción o de su calidad. Un ejemplo típico era el uso de enfardadora de pasto, pues hubo casos en que una socia tuvo casi dos meses la enfardadora bajo su administración, obteniendo con ella ingresos en predios y comunidades vecinas, mientras los socios del comité la reclamaban en forma urgente.

Conflictos similares se producían por el provecho o ventaja que obtenían algunos socios encargados de la recepción y distribución de los insumos o bienes colectivos del programa, pues retardaban la entrega de tales insumos al resto de socios de los comités, o se autoasignaban cuotas o cantidades mayores, y/o distribuían las cantidades beneficiando más a su network de relaciones personales. El conocimiento de que esta conducta era impropia y podía recibir recriminaciones –y potencialmente hasta sanciones- desde la dirección del programa hacía que estos socios, tuvieran una serie de estrategias para con los técnicos del programa, especialmente mediante regalos, atenciones especiales, invitaciones, etc. Lo que evidenciaban estos aspectos era que una gran parte de los socios y sus familias no tenían -en palabras de los propios promotores de iglesia y mapuche- “sentido de cooperación social”, y anteponían sus intereses personales o la búsqueda de beneficios extras al cumplimiento del programa y al beneficio común, y ello a costa del perjuicio de otros socios, que eran sus vecinos, y a veces incluso sus parientes. Desde los agentes de promoción humana estos asuntos se consideraban graves, y eran extensamente conversados en las reuniones con las familias y comités, pues implicaban retrasos en la marcha del

programa, en el cumplimiento calendarizado de actividades, y promovían conflictos al interior de los comités. De parte de uno de los promotores, se apelaba a criterios de identidad étnica, al plantear en las reuniones que para los mapuche esas conductas eran típicas del huinca, y no del mapuche, que por tradición era cooperativo, solidario, etc. En otro sentido tales conductas eran vistas –en términos más privados- como adaptativas aprendidas, y de tipo estratégico, para sobrevivir en medio de comunidades que habían perdido gran parte de la estructura social natural o cultura tradicional, y/o que tenían experiencias previas con Ongs., las que no funcionaban de acuerdo a la lógica mapuche, favoreciendo a individuos o familias, y no al colectivo de la comunidad.

4) En el área económica los problemas fueron de tal magnitud que llevaron a la terminación del programa y a que se considerara finalmente un fracaso.

El rubro elegido por el programa: dado que los precios de la leche no eran directamente controlados por el programa, sino por la planta lechera, con la que se negociaba de acuerdo a una cantidad potencial de leche a entregar, los ingresos de las familias dependían de tales acuerdos y de los cambios y castigos que la planta hacía en los precios y en las bonificaciones. La política de la planta, como empresa, obviamente respondía a sus intereses, a la competencia con otras plantas y a la situación determinada por las políticas internacionales de precios de la leche. A este respecto el programa tuvo una falla de origen en la elección del rubro leche, pues éste era uno de los más subsidiados por los países llamados desarrollados, y los productores nacionales, en el marco neoliberal, se hallaban entregados a una competencia en que se planteaba que además no existían ventajas comparativas. La situación determinó que luego de un período inicial de buenos precios para el mercado interno, se cayera en uno de varios años en que el precio prácticamente se derrumbó. (hasta en más de un 100% de su precio base). A ello se unió, consecuentemente, una baja en el precio de ganado lechero y un alza de insumos como semillas, fertilizantes, plaguicidas, alimento concentrado, etc. Ello significó no sólo menores precios para los socios sino también para todo el programa, poniendo en peligro la continuidad del programa y la central, y por ende el flujo de adquisiciones y flujos de insumos. Ello llevó a una política de ahorros, que entre otros disminuyó la frecuencia de la asistencia técnica, disminuyó la recuperación de praderas, terminó con las reuniones anuales de socios, casi eliminó la capacitación en la Central, y provocó disminución de su personal, y llevó a intentar recuperar más rápidamente los montos de créditos de algunos socios, determinando que éstos recibieran ingresos aún menores por su leche. Una respuesta de varios socios fue la solicitud de más vacas lecheras, cuestión que se denegó en la mayoría de los casos, siendo el argumento principal la escasez de suelos de los socios, o la ineficiencia técnica del socio. Asimismo se impulsó una política de más exigencia de responsabilidad con el programa a los socios, estableciéndose castigos que llegaron hasta el retiro de sus vacas. Respecto a la Central, la baja del precio de la leche apresuró además las gestiones para la operación mayor de la productora y comercializadora de quesos y enfatizó el uso del predio central para la cría y reproducción de ganado, desarrollando incluso una política básica de medierías en ganado con propietarios mayores.

El segundo aspecto vinculado a las características económicas de la población, determinante del “fracaso del programa” se relacionaba con los tipos de predios que se eligió para participar en él. Sólo aproximadamente el 30% de los socios tenía superficies promedio de 12 hás o más y por ende una mayor diversidad de actividad agroganadera en el predio, cultivando cereales, chacarería, hortalizas y forrajes y criando una cierta cantidad de ganado ovino, vacuno y porcino. Estas familias en general podían practicar rotación de suelos y cultivos, aplicaban agroquímicos, algunos también productor veterinarios, y poseían mayor equipamiento de herramientas. Ellas podían dedicar o reservar una parte del predio para vacas que exigían una superficie de praderas importante. Además socioculturalmente estaban más influidas por el modo de vida de la sociedad huinca, hablaban o utilizaban mucho menos el mapudungun, y valoraban fuertemente la escolarización y profesionalización de las personas, en especial los hijos, a los que la mayoría podía mantener estudiando en Temuco. En cambio la mayoría de los participantes en el programa eran muy pequeños propietarios, -minifundistas- que tenían como actividad principal el monocultivo de trigo, tendiente a asegurar la reproducción alimentaria familiar, y secundariamente destinaban parte del predio a huerta y/o chacarería. (En el sector Maquehue algunos socios se dedicaban al cultivo comercial de lupino). Eran familias pobres y muy pobres, con escaso o nulo

nivel de escolaridad, y que por supuesto en general no usaban insumos agroquímicos. Muy pocas de estas familias tenía algún animal vacuno y la gran mayoría no tenía bueyes, ni ovejas. Debería haberse considerado que para ellas sería muy difícil reservar la mayor parte de su tierra para las vacas, implicando el abandono de casi toda otra posibilidad de uso de sus suelos.

Como el programa exigía una hectárea de empastada por vaca, la mayoría de tales socios se veían prácticamente obligados a dejar toda otra producción o a sostenerla en espacios muy exigüos. Con la baja del precio de la leche y las consecuencias asociadas, se puso en peligro la reproducción de la familia y también las posibilidades de que éstas suplieran parte de sus déficit mediante mecanismos tradicionales de cooperación, trabajo o solidaridad, pues el rubro de operación era único en medio de la realidad de sus comunidades, y no había más tierra disponible que la ocupada en la empastada.

Como la producción lechera demandaba una mano de obra de dedicación diaria, tampoco se facilitaba la búsqueda de trabajo extra predial para obtener ingresos suplementarios a los socios.

El supuesto del programa, que había sido que la producción lechera permitiría ganancias más que suficientes para cubrir el déficit de otros ingresos o producciones debidas al uso exclusivo del suelo para las vacas, se derrumbó. Para el 70% de los socios con escasa tierra la caída de los precios de la leche significó que no obtuvieran los ingresos necesarios para la reproducción familiar, cuestión que se agravó ante la norma técnica de mantener la parte del suelo dedicada a las praderas sólo para las vacas, y a que en general no se aceptó tener dos vacas por há.

Ello significó que la mayoría de los socios con poca tierra comenzaran a optar por una serie de estrategias para obtener un nivel de ingreso que asegurara la reproducción socioeconómica de la familia, por ejemplo permitiendo la crianza de animales de vecinos en sus empastadas, reteniendo parte de su producción lechera al programa y vendiéndola en forma particular en Temuco, o entregándola a comerciantes locales, comercializando los insumos del programa como fertilizantes, alimento animal, semillas, plaguicidas, etc., abandonando temporalmente su responsabilidad en el programa para buscar ingresos extra prediales, etc. El resultado fue un deterioro general en los niveles de producción, el empeoramiento de la relación entre socios y programa, la imposibilidad de mantener cuotas de devolución de créditos, y un clima general de desconfianzas y roces entre socios y técnicos.

La situación de relación empeoró cuando la dirección del programa, ante las dificultades de producción y de responsabilidad decidió una política menos permisiva con los socios y decidió el retiro de vacas y el término del programa para algunos de ellos. También algunos socios decidieron voluntariamente retirarse del programa. Hacia 1982 habían salido del programa diez socios, cinco de ellos en forma voluntaria, y había otros once notificados de que debían abandonar el programa, todos ellos en el sector Chol Chol, afectando a seis de los comités.

Para los socios que renunciaron al programa las razones eran: que el período de permanencia en el programa les demostraba que no les convenía económicamente; que era más rentable la dedicación a la chacarería y hortalizas; que en el programa había una inflexibilidad respecto a sus demandas y necesidades, y que permanecer en el programa significaba la pérdida de libertad respecto a cómo operar su predio y la economía familiar.

Para los socios a quienes se pedía retirarse, la medida parecía injusta o poco comprensible. En general estos socios tenían muy malas empastadas y las vacas se hallaban en malas condiciones, muchas de ellas muy flacas o con recurrentes problemas de salud. La expulsión del programa implicaba el retiro de las vacas, estacas y alambradas de las praderas. En al menos un caso se impidió de hecho el retiro de las especies, debiendo recurrirse a la amenaza de cauces legales para recuperar las especies.

La interpretación casi general del conjunto de hechos producidos significó un cambio en la percepción de los socios hacia el programa. Para ellos ya no se trataba de un proyecto común o en sociedad y ya no creían que los mapuche serían finalmente dueños del programa -y un argumento era

que no veían acciones ni formas de participación que les llevara a ello, por ejemplo en esferas de decisiones técnicas, administrativas, de comercialización, o financieras.

En otro sentido evaluaban que el programa implicaría permanecer siempre atado a los créditos, pues no sentían que sus deudas se amortizaran, sino que crecían dado que las praderas, las vacas y la producción exigían flujos de insumos permanentes y cada vez más caros, estimaban que la planta lechera tenía políticas cada vez más perjudiciales para los productores –y no se apreciaba que la institución tuviera poder para frenar tal política en las plantas-, sospechaban que la Central los estaba abandonando de a poco, y revirtiendo su orientación y operación hacia una típica empresa agroganadera privada, etc.

El punto final a la situación se produjo alrededor de 1983, cuando socios que se decían desesperados de hallarse prisioneros en una situación de débito, con el suelo ocupado en empastadas, con incompreensión ante las fluctuaciones en el precio de la leche, los descuentos por parte del programa a sus ingresos, los castigos al precio de su leche por las plantas, y ante el retiro de alguna vaca por su ineficiencia productiva o incumplimiento de recomendaciones técnicas o enfermedad del animal (lo que disminuiría aún más sus ingresos) optaron por el retiro de hecho del programa, pero vendiendo o comiéndose la vaca, pues además estimaban que con los créditos y terneros ya entregados ellos no tenían deuda y la vaca era propia. .

Para el Coordinador o gerente de la institución todo lo ocurrido se explicaba por la experiencia de años de las familias de Chol Chol, respecto a sus experiencias con empresas públicas o privadas –Ongs, en su mayoría- de “desarrollo”: éstas tenían saturada por décadas el área, operaban con políticas de caridad y paternalismo, la ayuda que entregaban era normalmente gratuita, y si no lo era las deudas siempre se condonaban, no se exigía responsabilidad ni esfuerzo a la población, por ser “mapuche” y “pobres”. Ello habría conducido a la expectativa de la población de que obligatoriamente debían ser ayudados, y en forma incondicional, y a la actitud de sólo pedir y pedir al mundo externo, sin ningún esfuerzo propio. Respecto a la misma situación se opinaba que el personal técnico había sido benévolo y permisivo, y que desde el principio del programa había conocimiento de tales expectativas –y sus conductas consecuentes- en algunas familias, las que deberían haber no admitidas o expulsadas del programa.

Finalmente la dirección del programa discutió la posibilidad de demandar a los socios, cuestión que finalmente no se hizo, optándose por mantener la central, y su producción de queso, leche y ganado. A la vez se desarrolló un proyecto para establecer un programa similar en la zona de Cañete, donde se adquirió un predio, y se decidió terminar paulatinamente de crianza lechera en Maquehue y CholChol, continuando la operación ganadera de la hacienda central como empresa privada, convirtiendo a Afodegama en una ONG, con otros tipos de programa, anexándole además la implementación en la hacienda de una sede central de capacitación, y de eventos de seminarios, talleres, etc. abierta a servicios institucionales para el mundo externo.

En al análisis final, y dejando de lado múltiples aspectos de un programa de tal complejidad, es evidente que Afodegama incurrió al menos en dos serias deficiencias como propuesta de programa de desarrollo para la población mapuche:

- Por una parte no existió una comprensión y estudio científico sociocultural del tipo de economía campesina étnica que tenía la población, y de los factores estructurales que la determinaban. Se operó desde el marco común de una visión desarrollista para el campesino, y además dentro de una ideología neoliberal que veía en la inserción en el mercado y en la conversión empresarial especializada la vía de solución para la pobreza mapuche. Se propuso una revolución tecnológica productiva sin conocimiento fundamentado de los rasgos de las economías campesinas ni de la economía mapuche, ni de sus lógicas reproductivas, de marcos de decisiones, de criterios de operaciones prediales, de uso de fuerza de trabajo, de control de riesgo, etc.

- Por otra y al creer en las virtudes de un modelo económico neoliberal para salir de la pobreza mapuche se pecó de falta de realismo, de conocimiento especializada o de ingenuidad. Era obvio que el juego del mercado no es de competencia perfecta y que las plantas lecheras impondrían sus políticas. En este sentido era un riesgo apostar a que en el rubro leche se mantendrían condiciones favorables en el largo plazo, pues los mercados nacionales y más aún los internacionales, y las políticas subsidiarias, eran las que iban a determinar las condiciones de comercialización y precios futuros. A este respecto el presentar una propuesta que prácticamente en un 100% amarraba el destino económico de las familias mapuches y su sobrevivencia a las contingencias del mercado era muy imprudente.

Quizás podría decirse que la dirección del programa tenía tal ansiedad y confianza en su ayuda a los mapuches pobres, proviniendo tal dirección de la Iglesia, que no se hizo asesorar por equipos interdisciplinarios especializados antes de la propuesta del programa a la población, que no sólo reunieran expertos en economía o gestión, sino personal con conocimiento en el área de las ciencias sociales y las economías campesinas e indígenas. Ellos podrían haber demostrado que en el caso de tales economías la sujeción a las aventuras del mercado es irresponsable, porque en el mediano y largo plazo las crisis y vaivenes llegan a eliminar y desarraigar las unidades productivas. Por sus condiciones estructurales generales, económicas y tecnológicas, tales unidades deben mantener la orientación tendiente a asegurar una base de factores productivos para lograr un stock de reproducción alimentaria, y secundariamente pueden aventurarse en especializaciones productivas para el mercado.

Por último, la ideología del programa no permitió que el programa operara en forma más flexible y con aproximaciones a la realidad mapuche más adecuadas, provenientes de otros acercamientos al desarrollo como los de desarrollo de base, de desarrollo local, o territorial o del espacio comunitario en general.

2. Experiencia proyecto de desarrollo campesino. Prodecam

2.1. Descripción del programa

El proyecto de desarrollo campesino –Prodecam- fue ejecutado en la IX Región de Chile entre los años 1993 y 1997. El órgano del mismo nombre que le dio vida y forma institucional trabajó en la conjunción de las metas estimadas por dos instancias co gestoras de estas iniciativa: el Gobierno de Holanda, que financió su ejecución, y el Gobierno de Chile, que dio el impulso a las acciones a través del fomento de económico – productivas y de gestión pública tendientes a renovar las estrategias utilizadas por el gobierno militar.

En términos territoriales, este proyecto optó por beneficiar a las 10 comunas más pobres de la región, organizadas a su vez en tres microregiones, que fueron:

Cuadro Nº 15
Identificación de microregiones para el desarrollo del programa

Micro región	Comunas
Costa	Saavedra, Carahue e Imperial
Centro	Galvarino, Lautaro y Perquenco
Norte	Lumaco, Purén, Ercilla y Collipulli

La inversión total fue de 6,5 millones de US\$, para su ejecución en los plazos previamente convenidos. Este proyecto, se asienta entonces en la conjunción entre dos instancias lógicamente articuladas: las prioridades del Gobierno de Patricio Aylwin y la senda de la cooperación internacional. Desde sus inicios, sostuvo que entre sus intereses estaba mantener la alianza con las macro políticas fomentadas por el Estado, entre las cuales se detallaban la economía social de mercado, la reconversión

productiva de la agricultura, los procesos de descentralización y democratización de los municipios, y el aumento en la inversión pública y privada en la región.

Tratándose de un proyecto de envergadura y dedicado a cubrir objetivos explícitamente comprometidos con el desarrollo, se planteó indicadores de tipo cuantitativo y cualitativo para su gestión y evaluación final. Se planteaba como objetivo general “mejorar la calidad de vida de 8000 familias rurales de la región en situación de pobreza”, situación que abordó a través de tres programas centrales:

- Programa de apoyo al desarrollo local
- Programa de gestión de negocios
- Programa de gestión en recursos naturales

Este proyecto aparece desde sus orígenes comprometido con una voluntad de cambio, acorde con el movimiento político público de la época, que reposicionaba a los sujetos y los convertía en actores. Esta experiencia redefinió al “pequeño agricultor mapuche” o “campesino” indistintamente, como un sujeto que necesariamente debía ser incorporado a tales procesos, reproduciendo un estilo de gestión pública asentado en la doctrina democrática, que a la fecha, ya se planteaba la superación de estrategias negadas a la participación social.

2.1.1. Relación programa institucional y sistema social y económico mapuche local

Abordaremos este aspecto a partir del análisis específico de dos de las acciones ejecutadas por el PRODECAM: el Programa de Capacitación y el Programa de Recuperación y Educación Ambiental de Malleco. El primero, fue ejecutado por las ONG's regionales CAPIDE e INPROA, como una de las líneas de acción del Programa de Apoyo al Desarrollo Local, y el segundo co- ejecutado con el Centro de Desarrollo Sustentable – Universidad Católica de Temuco – y el Centro de Educación y Tecnología como acción del Programa de Gestión de Recursos Naturales.

Revisaremos ahora cómo estos dos programas específicos se canalizaron hacia la población, a través de acciones y propuestas para entender y gestionar los dos fenómenos abordados: la capacitación y el medioambiente.

2.1.2. Programa de capacitación

La “capacitación” es concebida como el mecanismo a partir del cual será posible gestionar un desarrollo de tipo sustentable, propuesta que fundamentó y distinguió al PRODECAM de otros programas de desarrollo ejecutados con participación del Estado. Este modo de concebir a la capacitación se asienta en la posibilidad operativa de proporcionar herramientas a los dirigentes campesinos a fin de hacerlos capaces de gestionar su propio desarrollo. Análisis de este aspecto desde el punto de vista antropológico identificaron la minuciosidad con que han de ser tratados los dos aspectos destacados de la frase anterior, ya que las herramientas proporcionadas para que un dirigente campesino mapuche sea competente en determinado esquema de desarrollo pasa por asumir la integridad de la propuesta emanada unívocamente desde el Estado. Luego, el ser capaces de gestionar su propio desarrollo no necesariamente les invitaba a discutir lo que en los años siguientes se ha venido transformando en parte de una estrategia cultural, como es la generación de un concepto de desarrollo mapuche¹⁰⁴. No obstante, según el desarrollo operativo de este Programa de Capacitación y el seguimiento a la trayectoria de algunos de los dirigentes que formaron parte activa de dicho programa, es posible constatar que efectivamente proporcionó un espacio de discusión, conocimiento y germen de nuevas intenciones.

¹⁰⁴ Carrasco, N., (1997), *Informe de Práctica Profesional: Seguimiento al Programa de Capacitación del Proyecto de Desarrollo Campesino*; (1998), “Ser o hacer como otros. Breve discusión sobre la capacitación de dirigentes campesinos mapuche”, disponible en: <http://www.cidpa.org/txt/8artic07.pdf>

Para el PRODECAM, la capacitación consistía en permitir que los dirigentes campesinos mapuche conociesen cómo operaba la administración y gestión del desarrollo en las instituciones públicas y privadas. Un segundo paso era el que aprendiesen a actuar en dichos contextos, fortaleciendo la visión del dirigente como representante operativo y gestor de las comunidades y organizaciones mapuche rurales. Este es otro antecedente importante de destacar en este análisis, ya que con este tipo de iniciativas se plantea la redefinición del rol del dirigente, intensificando roles de tipo comunicacional y práctico, compatible principalmente con la dimensión de los proyectos. Si bien a la fecha ya se discutía respecto a la diferenciación entre tipos de dirigentes y desde el interior de las comunidades se proyectaba la distinción entre dirigentes funcionales y tradicionales, la estrategia del desarrollo sustentable no llegaba a situarse respecto a la relación y participación de ambos en su puesta en práctica. Las convocatorias eran amplias e inclusivas, en coherencia con la expectativa de participación propuesta por el propio PRODECAM.

A través de diez módulos temáticos se trataron diversos temas, se ejercitaron y ejemplificaron distintas experiencias cotidianas que involucraban la participación protagónica de los dirigentes. La finalidad última era inyectar en los dirigentes una actitud gestionadora que les permitiese ser competentes en espacios públicos y administrativos en el que les corresponde establecer contactos y relaciones, efectuar gestiones y acceder a información actualizada.

Las ONG's responsables de la ejecución del programa elaboraron materiales de trabajo para cada tema y en jornadas de capacitación intensivas, que usualmente duraron un fin de semana, fueron organizando su exposición, discusión y procesamiento. El programa contaba con tres etapas que debían ser cumplidas por los dirigentes para su aprobación definitiva. Lamentablemente no existen sistematizaciones hechas por los propios participantes – instituciones, profesionales o dirigentes – de la experiencia, sino sólo referencias de segundo orden.

Tanto la convocatoria como la ejecución misma de este programa tuvo favorable recepción por parte de los dirigentes que participaron en él. En una evaluación posterior, muchos de ellos comentaron la importancia de este tipo de experiencias tanto para su proceso personal como para el propio destino de las comunidades y organizaciones. Los dirigentes valoraron la importancia de la temática de la formación y capacitación de dirigentes como una herramienta vital para el desarrollo social y económico, y la ejecución de programas como este ha sido entendido como una respuesta íntegra a la demanda que ellos mismos venían estipulando.

La figura protagónica de este proceso fue el “dirigente”, definido según los parámetros y condiciones de la Ley Indígena 19.300, resaltando su potencial social y político dirigido a consolidar el nuevo estatus jurídico asignado a las comunidades. Se reproduce así un primer concepto de capacitación que entenderemos como estrictamente operativo, que va desde la adquisición de prácticas concretas para ser competente en una sociedad civil definida por un lenguaje único hasta la obtención de una nueva manera de pensar y de actuar. Hasta aquí, la situación se mantiene en los límites de la denominada relación directa y participativa de las comunidades mapuche en la gestión del desarrollo sustentable, por cuanto responde al compromiso de generar espacios, transmitirles la información apropiada, y dotarlos de herramientas para la gestión adecuada. En la IX región abundan las instancias que promueven el acceso de los dirigentes a información a través de diversas estrategias entre las cuales la oficialmente difundida es la del uso del mapudungun hablado y escrito. Entender la capacitación no necesariamente como un proceso de integración es una visión que surge tras valorar como unilateral este modo operacional de ser concebida y ejecutada.

La situación se torna problemática cuando intentamos aplicar a este proceso un segundo concepto de capacitación, derivado de la reflexión especializada en este tipo de procesos de contacto y concertación interétnica. Para este segundo concepto, la capacitación se inicia en la propia discusión respecto del modo se vive la experiencia capacitadora. Propone entender a los procesos de capacitación en su forma y contenido como estrategias que pueden ser utilizadas como instancias de intercambio y reflexión, a fin de mejorar la comprensión de la situación actual. Igualmente valora el uso de

metodologías expositivas y el acceso a conocimientos técnicos que efectivamente permitan un mejor uso de los recursos dispuestos por el contexto institucional. En este sentido, las instituciones siguen siendo aparatos reproductores de intenciones de fondo, promovidas ya sea por quienes les financian o bien por la filosofía que les fundamenta. La propuesta de este concepto no es otra que la de considerar variables de tipo histórico en la construcción de las relaciones entre los grupos puestos en contacto para fines de capacitación. Desde allí, será posible reconocer el trayecto que ha sido recorrido por el grupo capacitado, sus multiplicidades y sus fines, y en definitiva, el destino real que puede tener la experiencia capacitadora. Otro factor clave es el intercambio, cuya expresión está teniendo espacio creciente en la región. Cuando son las instituciones y sus funcionarios los que buscan comprender situaciones aparentemente confusas, se está debilitando el argumento prejuiciado respecto de dicha realidad. En este contexto, el acceso y la entrega de conocimientos específicos en torno a la cosmovisión mapuche, por ejemplo, no puede verse desligada del análisis de su deterioro, y la discusión abierta respecto al modo en que mapuche y no mapuche comprenden el problema y argumentan su posición. Este tipo de estrategias reflexivas y esclarecedoras, basadas en el uso intensivo del lenguaje oral y en el acceso a fuentes de primer y segundo orden – protagonistas y analistas – ha de fundamentar planes de capacitación que superan lo operativo, situándolo en el contexto social, político y cultural al que pertenecen.

Cabe destacar que el factor de la capacitación posee importante presencia en el ámbito económico productivo. A través de la transferencia tecnológica se ha instaurado un modo de entregar conocimiento a los mapuche en su calidad de productores. La evaluación de dicha transferencia se lleva a cabo a través de mecanismos exclusivamente empíricos y sus indicadores no son otros que la propia productividad. En la actualidad, el deterioro medioambiental está constituyendo un referente visible a partir del cual se está cuestionando la transferencia tecnológica impulsora del uso de agroquímicos. Entre los dirigentes y comuneros se discute la necesidad de renovar estos modos unilaterales de manejo de la técnica y el aspecto productivo sea abra a la discusión participativa respecto de lo que se debe llevar a la práctica. Si bien los ingenieros y técnicos cuentan con la fórmula para producir más y mejor, los productores mapuche cuentan a su vez con la experiencia de haber producido de determinadas maneras y no haber tenido el éxito anunciado. Así, en el ámbito económico – productivo se demanda participación en la programación y construcción de los programas de capacitación técnica, los que en primer lugar, han de conocer las experiencias ya vividas por cada sector, y así no perder recursos reiterando fórmulas ya aplicadas¹⁰⁵. Los programas productivos han de abrirse desde su formulación a la participación de las comunidades a través de sus representantes, y llegar a constituir un ámbito en el que efectivamente se experimente el desarrollo mapuche basado en la experiencia previa, la reflexión en torno a su faceta como productores, las compatibilidades culturales y ecológicas de cada estilo productivo, y las proyecciones e impactos económicos de cada acción. En este sentido, las innovaciones son particularmente exigentes de modalidades explicativas que aclaren los fundamentos y el destino de las reorientaciones productivas, más allá de los resultados de económicos.

2.1.3. Programa de recuperación y educación ambiental de Malleco

El desarrollo sustentable fue el marco teórico y técnico que proyectó las acciones del PRODECAM en todos sus programas. Así como se planteó que la capacitación constituía una estrategia para la sustentabilidad, la recuperación ambiental viene a expresar un estilo de gestión gubernamental en que el aparato estatal se reposita como protagonista de las políticas sociales¹⁰⁶.

El programa ambiental, formó parte de una de las dos grandes líneas de acción del PRODECAM, la de los macroyectos de trabajo que apuntaron a dar tratamiento a los complejos procesos económicos, socioculturales y ambientales. En su ejecución, cubrió a cuatro comunas y a ochocientos sesenta y una familias de la provincia de Malleco. Las comunas seleccionadas por su vulnerabilidad social y ambiental fueron: Collipulli, Purén, Ercilla y Lumaco.

¹⁰⁵ Taller COTAM en Nueva Imperial, 22 de enero del 2003.

¹⁰⁶ Programa de Recuperación y Educación Ambiental de Malleco, 1997.

Tras un diagnóstico inicial, se proponen tres estrategias de trabajo:

- La formación de recursos humanos
- La incorporación de tecnologías favorecedoras de la recuperación y conservación de los recursos naturales modificando los itinerarios técnicos convencionales que aplicaban los campesinos y que a su vez recomendaban los profesionales.
- La contribución a la construcción del tejido social local caracterizado por su debilidad y marginalidad.

Las fuentes de información utilizadas fueron:

- Indicadores de desarrollo construidos en forma participativa por cada equipo de trabajo, y propuestos en cada proyecto elaborado.
- Entrevistas a los actores involucrados, revisión de registros, información técnica específica, encuestas y mediciones técnicas que dan cuenta de los cambios ocurridos.

Los resultados esperados se concentran en el desafío de contribuir a neutralizar los efectos perversos que puede generar el actual modelo político económico en las generaciones posteriores. Asimismo, plantean el redescubrimiento de la dimensión cultural como fortaleza para la construcción sustentable del territorio.

La base científico-técnica de este programa fue proporcionada por el diagnóstico encargado por el PRODECAM al Centro de Educación y Tecnología (CET), institución que luego participó igualmente en su ejecución. Desde esta primera etapa diagnóstico, se establece el reconocimiento de la relación directa la degradación del ecosistema y la opción político-económica que siguió el país durante el siglo pasado. Esta opción, habría estado marcada por el objetivo de ampliar la frontera agrícola a costa del sacrificio de sus bosques y de sus habitantes naturales. En este mismo documento diagnóstico se señala cómo la expansión forestal está conduciendo la dinámica económica regional de la última década, en la que sigue teniendo importante presencia la pobreza campesina y la marginalidad indígena histórica¹⁰⁷.

De este modo, la relación entre el programa y el sistema social y económico mapuche se asienta en la concepción de la degradación ambiental como fruto de las circunstancias históricas que han afectado a los recursos y a la población de la región. Al mismo tiempo, valora la preexistencia de un concepto cultural propio respecto al medio y a la relación que ha de establecerse con él. Deterioro y colapso ambiental son dos definiciones de la situación en que se encuentran las comunas estudiadas, entendidas como resultado de un proceso ecológico, social y económico mayor, cuyos efectos actuales amenazan seriamente a la población.

El proceso de reconversión forestal es analizado por el equipo diagnóstico y ejecutor del programa como expresión de una tendencia tecnológica dominante y a la vez dominadora, que impone la forestación comercial masiva de uso y destino industrial. El antecedente inicial señalaba que las empresas forestales controlaban cerca de un 68% de la superficie provincial de Malleco, situación que se corroboraba con la percepción de la gente de las comunidades mapuche que describía cómo el proceso de encierro, erosión y escasez de agua afecta espiritual y materialmente sus vidas¹⁰⁸. El programa distingue los siguientes problemas técnicos y sociales, derivados de la forestación con especies exóticas:

- Ocupación de suelos agrícolas, principalmente en las comunas de Ercilla y Panguipulli. Esta situación se ve agravada por la venta de predios particulares a empresas forestales.
- Migración urbano-rural, debido a la baja productividad y rentabilidad de la actividad agrícola, principalmente en las comunas de Collipulli y Purén. Desconocimiento y no evaluación de

¹⁰⁷ Peralta, L., Celis, A., y Bragg, K., (1992), "Diagnóstico ambiental de la Provincia de Malleco".

¹⁰⁸ Carrasco, N., (2000), "Lo que pasa con la gente de las comunidades mapuche cuando las empresas forestales se expanden. Acercamiento antropológico a la realidad de las comunidades de Lumaco", Informe OLCA – Asociación Ñankuchew.

impactos ambientales, entre los cuales se destaca la desaparición de la biodiversidad y sus consecuencias alimentarias y culturales.

Con estos antecedentes, el Programa comienza considerando a los siguientes factores como expresión de una aplicación sustentable al tratamiento del problema detectado: la seguridad alimentaria de la población rural, el desarrollo de capacidades locales, el desarrollo de espacios de participación campesina y la equidad intergeneracional (Documento citado, p. 18).

La ejecución del programa se respalda en la definición de los siguientes actores locales:

- Productores y productoras, técnicos y profesionales del agro, profesores y niños. En esta definición se aprecia el tratamiento participativo del tema y de la distribución de roles estimada por la formulación del programa, entre los cuales destaca la ausencia del rol étnico cultural. En efecto, llama la atención la ausencia de agentes culturales quienes, en su condición de actores locales, pudieron haber colaborado en la reconstrucción de la visión cultural del medioambiente, situación que actualmente preocupa a las organizaciones de la zona. Sin desconocer que este tipo de agentes pudieron haber participado indirectamente de la ejecución del programa, su participación formal habría permitido la configuración del programa como una experiencia de encuentro entre conocimientos de diverso origen, como una plataforma a partir de la cual de pudiese proyectar la interculturalidad.

No así, el tratamiento de lo ambiental desde el punto de vista técnico destaca los siguientes indicadores para fundamentar acciones:

- Incapacidad de la concepción tecnológica convencional para revertir procesos de deterioro a través de un manejo productivo y económico apropiado.
- Alteración de la sustentabilidad ambiental tras verse superada la capacidad de los ecosistemas de mantener su equilibrio.
- Depreciación del capital natural desapareciendo su potencial económico y ecológico, fuente de bienestar y de subsistencia de las familias.

La propuesta de trabajo plantea entonces el tratamiento de tres grandes procesos: el deterioro ambiental, la transformación productiva y la construcción social de la región. Si bien en este último aspecto se resalta la componente social del problema, lo cierto es que la estrategia propuesta para su tratamiento se plantea sólo la generalidad de contribuir a la construcción del tejido social local caracterizado por su debilidad y marginalidad. Finalmente, la expresión de esta estrategia retorna a la concepción técnico ambiental, al plantearse la transferencia de nuevas concepciones tecnológicas y metodológicas dirigidas a modificar procesos tales como el deterioro ambiental y la transformación productiva, y a apoyar la construcción del proyecto político regional sustentable (Doc. citado, p.30).

Finalmente, el programa diseña tres instrumentos para su gestión: los proyectos de recuperación ambiental, los proyectos de escuelas rurales ecológicas, y la unidad de capacitación y seguimiento. La participación de los actores locales antes definidos se canalizó según la organización de cada estrategia, promoviendo la interrelación entre actores locales e institucionales a fin de reorientar y fortalecer la comunicación entre las familias campesinas y los técnicos y profesionales que trabajan con ellas (Doc. Citado, p.30).

En el desarrollo integral del programa se mantiene el uso constante de criterios ambientales y ecológicos, basados en la técnica, y abiertos al abordaje educativo y político. La búsqueda por cumplir objetivos relacionados con las condiciones productivas y medioambientales, y la reconstrucción del tejido social, se efectúa a partir de la estructuración de equipos locales cuyos componentes ya venían trabajando en el territorio. Entre estos agentes se encuentran las empresas de transferencia tecnológica, los municipios a través de sus PRODER, ONG's y Escuelas Rurales. Llama inevitablemente la atención la ausencia de otro tipo de actores cuyos objetivos han estado igualmente relacionados con el tratamiento

del tema ambiental aunque probablemente desde un punto de vista distinto: organizaciones mapuche y dirigentes de comunidades.

La capacitación se concibe de acuerdo a la lógica de la transferencia tecnológica que esta vez persigue entregar principios de funcionamiento para que técnicos y profesionales pudieran aplicar o recomendar prácticas y seleccionar técnicas adecuadas a la realidad específica de cada microregión o microcuenca, evitando el adiestramiento a través del uso de técnicas específicas definidas previamente (evitar el concepto de receta (Doc. citado, pág., 43). Los flujos de conocimiento se proyectan desde el equipo del proyecto hacia técnicos y profesionales del agro, hacia campesinos y hacia profesores. En la misma perspectiva, se programa la formación de niños en temas relativos a la conciencia ambiental. Puede observarse que con este tipo de planteamientos respecto a un factor metodológico de gran importancia como es la capacitación, este programa contribuyó a reorientar su uso, respondiendo a la contextualización de la información entregada y negándose a reproducir pautas rígidas en la transmisión del conocimiento técnico. No obstante ello, seguimos considerando que es necesario reforzar esta tendencia a reorientar los estilos convencionales de capacitación promoviendo la discusión y reflexión en torno a los temas de fondo, a fin de poder acceder a una comprensión de los problemas antes de poner a prueba soluciones.

A través de este programa, el lenguaje de la sustentabilidad insiste permanentemente en la definición de los actores locales, de los campesinos y del medio rural, sin abordar la condición de la diversidad cultural más que como un antecedente para caracterizar a las porciones de población mapuche que incorpora en las categorías de productores y productoras y niños. La vinculación que establece este programa con el sistema social y económico mapuche es entonces parcial, y delimitada por este marco conceptual de la sustentabilidad que ignora a factores de tipo étnico en el tratamiento de lo ambiental. La concepción mapuche de medioambiente, la relación culturalmente establecida entre la gente y su entorno, los usos no productivos del medio, y los argumentos no productivos de la recuperación ambiental fueron indirectamente considerados en este programa. En su sistematización, aparecen las siguientes vías a través de las cuales pudieron tratarse estos aspectos: el reconocimiento de la multiplicidad de enfoques de desarrollo – remarcando la diferencia entre el desarrollo convencional y el desarrollo sustentable -, y el reconocimiento de la preexistencia de actividad productiva tradicional a fin de incorporar en esta práctica estrategias favorables a la conservación medioambiental.

La sistematización de este programa concluye con una autoevaluación por parte del equipo ejecutor en la cual estiman haber cumplido hipótesis planteadas en la propuesta original. Es así, como valoran positivamente el logro de alianzas interinstitucionales que habrían permitido la potenciación del programa. El enfoque de trabajo dirigido a los sistemas campesinos se habría ampliado en una segunda etapa de trabajo hacia un enfoque territorial, trascendiendo desde el abordaje de los predios hacia el de las microcuencas. En este ámbito, el programa habría conseguido modificar los sistemas productivos campesinos de las familias que participaron del programa según indicadores de producción y manejo agronómico ahora reorientado por el conocimiento ambiental. La capacitación habría sido un factor clave en el cumplimiento de todos los objetivos propuestos, corroborándose la crucial importancia de este aspecto en la construcción de procesos de desarrollo sustentable.

La sistematización de este programa no hace referencia en sus conclusiones a la evaluación que los propios campesinos habrían hecho de él. Se infiere que el éxito estimado por el equipo, además de estar respaldado por indicadores cuantitativos, se sustentaría en la participación efectiva de las familias en todo el proceso ejecutado. Según este análisis sigue siendo necesario replantear el tratamiento de la temática ambiental agregando a este tipo de propuestas, el abordaje de factores de tipo cultural, a fin de considerar al conocimiento y entendimiento del proceso por parte de todos los actores involucrados como un criterio e indicador fundamental de sustentabilidad. Por otro lado, se hace cada vez más imprescindible el reconocer a los actores locales de acuerdo a sus categorías de autodefinición, atendiendo a su variabilidad y complejidad.

3. Experiencia de transferencia de alta tecnología a campesinos a bajo costo

Fuentes de información:

- Documento “Programa Transferencia de Alta Tecnología a Campesinos, a Bajo Costo”. 1995.
- Documento “Proyecto de Aplicación de Tecnología de Punta de Costo Razonado en las Regiones VI-VII-VIII-IX y X”. 1996.
- Documento “Especificaciones Técnicas” programa “Tecnología de Punta a Costo Razonado”. 1997.
- Cuenta corriente “Programa Tecnología de Punta y Bajo Costo” IX Región. 1998.

3.1. Descripción del programa

Institución Ejecutora: Fundación Fondo de Investigación Agropecuaria. Secretaría Regional de Ministerial de Agricultura, IX Región.

Financiamiento: Fundación para la Innovación Agraria (FIA), Ministerio de Agricultura, Gobierno de Chile.

Costo total del proyecto: \$80.000.000

Tiempo de ejecución: 5 años, 1995 a 2000.

3.1.1. Objetivos

Objetivo General:

- Reactivar el sector de pequeños productores mediante la innovación e incorporación de paquetes tecnológicos eficientes, económicamente rentables, factibles de ser difundidos masivamente, con el propósito de lograr una real transformación productiva de los pequeños agricultores, en especial de aquellos que se dedican a la obtención de cultivos tradicionales, a fin de lograr su viabilidad económica.
- Aumentar sustancialmente la producción y rentabilidad de aproximadamente 100.000 háts, en un lapso de 5 años, beneficiando a un total aproximado de 50.000 pequeños productores.

Objetivos Específicos:

- Mejoramiento del uso de los recursos productivos intra y extra prediales, en equilibrio con su medio ambiente.
- Dar mayor valor agregado a la producción (creación de micro plantas lecheras). Fomento lechero en pequeños productores.
- Apoyo a una mejor utilización del crédito y vías de comercialización.
- Incorporación de nuevos cultivos y tecnologías.
- Transferir tecnología.
- Aumentos de producción en rubros tradicionales.

3.2. Marco lógico

Este programa parte de la idea fundamental de que el 50% de la superficie productiva regional se encuentra en manos de pequeños agricultores, y estos son en su gran mayoría mapuche que viven en una profunda condición de pobreza. A su vez considera que estos presentan gran parte de sus recursos

prediales (mencionándose en forma especial y casi exclusiva el suelo) degradados, teniendo esta degradación un origen en las prácticas de cultivo (monocultivo) y nula capacidad técnica y económica, y en general ineficiencia en la producción.

En base a este “diagnóstico”, y frente al “cada vez más dinámico intercambio comercial entre países”, el programa considera que la solución a estos problemas (productivo, de degradación de suelo y pobreza) pasa por “la incorporación de los pequeños agricultores al proceso productivo dotándola de las condiciones mínimas que le permitan competir de igual a igual con el resto de los sectores, con un mayor y eficiente uso de los recursos productivos”. A su vez esta incorporación pasa por la transferencia y adopción de “modernas” y “eficientes” prácticas agrícolas (especialmente referidas a la fertilización) y un cambio en la actitud de los “pequeños agricultores” (eversión al riesgo y a la incorporación de innovaciones productivas). En otras palabras, se considera que la solución a los problemas de los “pequeños agricultores mapuche” pasa por lograr un aumento de la productividad y “calidad” de la producción mediante la “modernización” de sus sistemas económico-productivos. Refiriéndose esta “modernización” al reemplazo de sus prácticas productivas por aquellas que se utilizan en los sistemas agrícolas más tecnificados y el cambio de orientación económica, desde una economía de características “campesinas” a otra más liberal y orientada al mercado.

La metodología por la cual esto se pretendía llevar a cabo implicó la promoción de paquetes tecnológicos denominados “de punta a bajo costo” a “agricultores líderes”, buscando con esto la irradiación mediante el “efecto demostrativo”. La “tecnología de punta” correspondía a la utilización de prácticas convencionales de la agricultura industrializada (fertilización químico-sintético, pesticidas, maquinaria, semillas de alto rendimiento), poseyendo (según el programa) la característica de ser de bajo costo y accesible a los “pequeños agricultores” debido a que el paquete tecnológico se aplicaría de forma “correcta” y “adecuada” a las características edafoclimáticas de cada caso. De esta forma, tanto la disminución de costos productivos como un aumento en los rendimientos se produciría mediante un aumento en la eficiencia productiva de paquete tecnológico industrializado convencional. De esta misma forma, el estilo mediante el cual se realiza la “transferencia tecnológica” corresponde a la convencional “recomendación técnica”.

3.3. Sobre la “agricultura de punta” en sistemas campesinos e indígenas

En muchos casos en los cuales, gracias al adecuado apoyo de programas de transferencia y financiamiento (subsidio o crédito), los “pequeños agricultores” (campesinos, indígenas) han adoptado paquetes tecnológicos como el propuesto en este programa, y han sido “adiestrados” en su utilización, los procesos de pérdidas de conocimiento tradicional y equilibrios de los agroecosistemas se aceleran y radicalizan, produciéndose una dependencia a los insumos y a los créditos (subsidios) necesarios para su compra. Por lo general, tras la adopción de estos “nuevos” sistemas productivos se presenta un período inicial de bonanzas en el cual el aumento de los rendimientos, producto de la transformación, permite tener excedentes que pueden ser comercializados y generar ingresos que mejoran el nivel de vida de los agricultores y sus familias. De esta forma los casos más “exitosos” pueden, y deben, hacer una completa reestructuración de sus objetivos productivos, debiendo estos orientarse a la obtención de altas producciones para el mercado. Es precisamente en esta etapa de “bonanza” cuando estos agricultores “exitosos” son utilizados como ejemplo a seguir por el resto de los “campesinos”.

Lamentablemente, por lo general, al transcurrir algún tiempo ocurren dos procesos que cambian completamente esta situación. Por una parte se comienzan a notar los efectos de la extrema artificialización de los sistemas y de la degradación que en su base de recursos produce el empleo de las nuevas prácticas, reflejándose esto en una mantenida reducción de la producción que para ser recuperada requiere cada vez mayor utilización de insumos (especialmente fertilizantes y pesticidas). En adición a esta reducción de la productividad, la menor estabilidad y capacidad de recobrase de perturbaciones ambientales que poseen estos sistemas los hace aumentar enormemente los riesgos productivos, los cuales sumados a la inestabilidad que presentan los mercados agropecuarios (en cuanto a oferta y precios) hace que la probabilidad de obtención de pérdidas en una temporada sean muy altas.

En el caso de agricultores empresariales estas pérdidas pueden ser asumidas (dentro de ciertos límites) e intentar recuperarse en el futuro sin que tenga mayores efectos en la supervivencia del sistema. Para los agricultores familiares, en cambio, esto puede implicar un colapso total del sistema, empobrecimiento, endeudamiento e incluso hambre. Esta situación es mucho más compleja y grave cuando ocurre posterior a finalizado los programas de transferencia y de ayudas gubernamentales, siendo, por lo general, la situación más común.

Por otro lado, una de las características fundamentales de la Agricultura moderna, en el marco del sistema capitalista de producción, ha sido atribuida a su tendencia y necesidad de incorporar continuamente innovaciones tecnológicas al proceso productivo, con objeto de reducir los costos de producción y, por consiguiente, aumentar los márgenes de rentabilidad económica. Dentro de este proceso de “espiral tecnológica”, la utilización de las nuevas tecnologías por innovadores y adoptantes tempranos suele originar un aumento de la productividad y de la producción agregada de una determinada mercancía beneficiada por el progreso técnico, mientras el precio de dicha mercancía tiende a declinar desproporcionadamente debido a la baja elasticidad de la demanda que suele presentar los productos agrícolas. El precio relativo del producto cae en la medida en que una técnica tras otra es adoptada en las explotaciones, pero los costos de producción no se reducen (Cochrane, 1964). Para el caso de los agricultores familiares, con escasos recursos e incapaces de seguir la competencia tecnológica, esto se convierte en una pesadilla que hace disminuir cada vez más sus ingresos, encontrándose cada vez más “estrujados” y empobrecidos.

Por otra parte, es necesario destacar que en múltiples áreas donde se ha realizado un cambio progresivo de una agricultura de subsistencia a otra de economía monetaria, lejos de mejorar los ingresos de los agricultores y la calidad de vida de estos y sus familias, se pusieron en evidencia gran cantidad de problemas ecológicos y sociales: pérdida de autosuficiencia alimentaria, erosión genética, pérdida de la biodiversidad y del conocimiento tradicional, e incremento de la pobreza rural (Conroy et al, 1996).

3.4. Impactos del programa en la dinámica social, económica y el medio ambiente.

Una de las principales características del programa respecto de la población mapuche, su conocimiento y cultura, es su no consideración más que como un dato estadístico y mención que la mayoría de los “campesinos son de origen mapuche”. De esta forma los mapuche se equiparan al resto de los “pequeños agricultores” de la Región bajo el estereotipo de campesinos. Este hecho queda claramente demostrado en el proyecto de ampliación de este programa a 5 regiones del país, donde ni siquiera se mencionan particularidades y etnicidad de los “pequeños agricultores” considerándose un mismo tratamiento para todos ellos.

Tanto esta homogenización bajo la idea de “campesino”, como el evidente modelo productivista que sigue este programa (donde la solución a todos los problemas pasa por un aumento en los rendimientos, “modernización” e incorporación al mercado), ignora por completo la organización social, cultura y conocimiento tradicional mapuche. Implícitamente en este programa, tal como en el modelo que sigue, se considera a la cultura y conocimiento tradicional como un obstáculo a la modernización y a la “eficiencia productiva”, correspondiendo a conductas y prácticas que se requieren modificar. De esta forma su aplicación masiva en contextos mapuche presenta serios riesgos de profundizar el proceso de erosión sociocultural al que históricamente han sido sometido los mapuche.

Desde una perspectiva económica, el programa presenta como solución a los problemas económico-ambientales de los “pequeños productores” la modernización y eficiencia productiva. Esta eficiencia productiva, por su parte, se limita a realizar un uso “adecuado” de las herramientas agronómicas convencionales (semillas mejoras, maquinarias, insumos petroquímicos). Este uso “eficiente” y “adecuado” produciría una reducción en la utilización de insumos y aumento en la producción, por tanto un significativo aumento en la rentabilidad de la explotación y de los ingresos y condiciones de vida de los “beneficiados” del programa.

Como ya fue mencionado, la experiencia respecto de la aplicación de este tipo de programas en contextos de sistemas familiares con superficies y recursos reducidos (especialmente indígenas latinoamericanos), ha mostrado su insostenibilidad e inviabilidad crematística en el mediano y largo plazo. Es así como, por lo general, luego de terminados los proyectos o programas (y los subsidios para la “modernización que estos incluyen), tanto los ingresos como las condiciones de vida de los “beneficiados” suele incluso llegar a niveles más críticas a las que se encontraban antes de participar el proyecto/programa.

En el programa se contemplo aumentar sustancialmente la productividad y rentabilidad de 100.000 hectáreas que están en manos de unos 50.000 “pequeños productores agrícolas”. Pese que se considera que con el paquete tecnológico propuesto y el “adecuado manejo” se reducirán la utilización de insumos petroquímicos y evitará la degradación físico-química de los suelos, siendo por tanto “ecológicamente sostenibles”, lo cierto es que esta supuesta reducción es tomada respecto a agricultores que utilizan altas cargas de insumos y no de los comuneros mapuche que en general hace un muy bajo uso de estos. Es así como un impacto inicial a considerar estaría representado por un notable aumento en la utilización de pesticidas y fertilizantes químico-sintéticos en estas 100.000 hectáreas, con todos los efectos ambientales, productivos y de riesgos para la salud de los “productores”, sus familias y la comunidad circundante asociados a estos.

4. Experiencia proyecto desarrollo y adaptación de una propuesta de manejo agronómico orgánico para el escalamiento productivo de la quínoa (*Chenopodium quinoa Willd*) para las zonas del valle central y seco interior de la novena región.

Fuentes de información:

- Proyecto original, en Formulario de Presentación de la Propuesta FIA, Ministerio de Agricultura.
- Segundo Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2000.
- Tercer Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2001.
- Cuarto Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2001.
- Quinto Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2002.
- Sexto Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2002.

4.1. Descripción del programa

Institución Ejecutora: Centro de Educación y Tecnología, CET.

Actores mapuche-Agentes Asociados:

- Comunidad Indígena Nicolás Ailío II (Comuna de Gorbea)
- Asociación Indígena de Repokūra (Comuna de Nueva Imperial)
- Asociación Indígena Kūme Mapu (Comuna de Temuco)

Financiamiento: Fundación para la Innovación Agraria, Ministerio de Agricultura, Gobierno de Chile.

Costo total del proyecto: \$161.632.833

Tiempo de ejecución: 3 años, 2000 a 2003.

4.2. Objetivos

Objetivo General:

Desarrollar una propuesta de manejo agronómico y comercial para la producción de Quínoa orgánica para las zonas del valle central, secano costero y secano interior en la Novena Región.

Objetivos Específicos:

- Identificar cultivares locales de quínoa con mayor potencial
- Identificar las épocas de siembra más apropiadas para la quínoa
- Desarrollar y adaptar un modelo de fertilización orgánica para la quínoa
- Evaluar y adaptar una propuesta para el control orgánico de plagas en la quínoa
- Evaluar y adaptar una propuesta para el control orgánico de enfermedades en la quínoa
- Evaluar y adaptar una propuesta del control orgánico de malezas en la quínoa
- Identificar las demandas de riego de la quínoa
- Desarrollar y adaptar un sistema de riego para la quínoa
- Identificar los problemas de manejo cosecha y post cosecha
- Validar resultados de ensayos de campo en predios campesinos del valle central y secano interior
- Obtener antecedentes de mercado internacional y externo para la quínoa
- Desarrollar una estrategia comercial para la quínoa a partir del estudio de mercado
- Difundir los resultados de investigaciones y experiencias productivas de campesinos.

4.3. Marco lógico

Tal como lo expresan sus objetivos, este proyecto “busca desarrollar la quínoa como cultivo orgánico”. Posee a su vez, una finalidad **conservadora** –de los cultivares y usos tradicionales-, y otra de **incorporación** –de manejo agronómico y de puesta en el mercado. Este proyecto recoge una idea productiva preexistente en el contexto mapuche. El tratamiento de esta idea trae consigo la incorporación de dos variables innovadoras respecto de la producción previa:

Propuestas técnicas de manejo agronómico de tipo orgánico:

Estrategias comerciales para la canalización del producto en mercados nacionales e internacionales; la kinwa ha llegado a ser un cultivo comercial dados sus múltiples usos en alimentación humana y animal, obtención de colorantes y producción de fibra para fabricación de papel.

Como puede constatarse, entre sus objetivos el proyecto no contempla ningún componente relativo a la dinámica social o a los procesos de transformación social propios de cualquier iniciativa de intervención productiva con fines explícitos de innovación. No así, los factores económico y medioambiental, que orientan todos los objetivos relativos a la comercialización y al manejo agronómico de tipo orgánico, respectivamente. De los trece objetivos específicos que presenta la propuesta original, diez son dirigidos hacia logros productivos y medioambientales, dos hacia fines comerciales y uno de tipo comunicacional, relativo a la difusión de resultados obtenidos desde la experiencia campesina hacia contextos externos.

Cabe destacar que en su versión original, el proyecto tampoco contempló ningún objetivo de tipo alimentario local o relativo a la producción de kinwa con fines de autoconsumo. La propuesta inicial se fundamentó en el tratamiento exhaustivo de las dos variables antes mencionadas a partir de múltiples estrategias expresadas en los objetivos específicos. Estas aplicaciones cobraban sentido con el supuesto de que el sistema de producción indígena presentaba importantes debilidades en tales ámbitos, situación que requería un proceso de recuperación apropiado.

El proyecto se propone diseñar un itinerario técnico para el cultivo orgánico de la quínoa. La ciencia experimental asume la responsabilidad de tratar los problemas relativos al manejo agronómico, una vez identificada como limitación la **no** existencia de un programa de investigación sistemática para resolver problemas técnicos relativos a la cantidad y calidad de la producción.

El proyecto es conceptual y técnicamente concebido como una innovación productiva y comercial. Bajo este paradigma institucional y técnico dispone de múltiples estrategias que persiguen ser coherentes con las líneas de desarrollo estratégico definidas por el gobierno regional que requiere la puesta de productos en los mercados internacionales y la diversificación de la producción agropecuaria. En este proyecto, la innovación adquiere sentido político, productivo, económico y técnico, en el marco de un universo cultural único. La diferencia étnica y cultural se hace presente tras la categorización del “productor mapuche”, cuyo sistema productivo es caracterizado como carente de investigación científica y tecnológica sistemática, capaz de validar y evaluar experiencias productivas desde la perspectiva tecnológica, social, económica y ambiental (op. cit. 7).

La justificación de este proyecto trasluce los siguientes supuestos de trabajo:

La quínoa es un cultivo marginal en el sistema productivo mapuche, su desarrollo permitirá cumplir objetivos económicos (a través de la comercialización), científico – tecnológicos (a través de la investigación y la experimentación), de innovación productiva (a través de la incorporación del manejo agronómico orgánico), y ambiental (a través de la producción agrícola sin residuos agroquímicos).

No se trata de incorporar un cultivo sino más bien un nuevo estilo productivo, y fortalecer la producción de kinwa ya existente a través de una nueva modalidad de manejo agronómico ambientalmente sustentable.

Así como fue posible el desarrollo del cultivo del lupino con fines de comercialización entre agricultores mapuche de la IX Región, la kinwa puede transformarse en un cultivo comercial que permita tanto la diversificación del sistema de producción mapuche como la introducción de un nuevo rubro agroindustrial para la región.

La innovación productiva en este caso es: incorporación tecnológica y científico – experimental, e incorporación de estrategias de mercado para un producto no desarrollado comercialmente en la región. El proyecto trae consigo la incorporación de una nueva lógica productiva: con nuevas estrategias de manejo y nuevos fines, la kinwa se producirá ahora de una forma diferente, se ensayarán las mejores propuestas para su manejo y se convertirá en un producto que superará los límites del autoconsumo. La kinwa se transformará en un producto comercializable, una vez constatado el interés de un público externo por consumir kinwa orgánica.

Resaltan entre estos supuestos el apoyo que el proyecto asume respecto de la experiencia de producción y comercialización de lupino, en tanto referencia comparativa favorable para el logro de sus objetivos. Dos razones empíricas derriban este argumento:

El lupino es un cultivo completamente externo al sistema productivo mapuche, no habiendo antecedentes de uso ni manejo que no correspondan a la lógica de producción y comercialización incorporada con fines de sustentabilidad económica.

Las fluctuaciones en el precio del lupino han afectado notoriamente el éxito de su producción. Si bien se constata un aumento en su precio entre los años 1997-1999 (se llegaron a pagar más de \$115 por kilo, sin IVA), en el bienio 2000-2001 las cotizaciones del lupino amargo descendieron a valores que estuvieron incluso por debajo de los \$30 por kilo, sin IVA¹⁰⁹. Las implicancias de estas irregularidades en el precio del lupino si bien son principalmente de tipo económico, están directamente relacionados con la

¹⁰⁹ Fuente: Servicio de Información para la Agricultura Familiar Campesina Temporada 2001/02. Gobierno de Chile, INDAP.

distribución integral de los recursos de familias que en algunos casos priorizaron este cultivo antes que otros que pudieran tener un uso alternativo por parte de los propios productores.

El cultivo de la kinwa no sería entonces comparable con el cultivo del lupino ya que el primero no requiere de la introducción ni adaptación de semillas y posee una concepción productiva datada históricamente. No así el caso del lupino, que constituyó una innovación de cultivo, que si bien se adapta favorablemente a las condiciones agroecológicas de la región, somete al sistema de producción mapuche a las fluctuaciones de un mercado externo respecto del cual crean dependencia total, ya que al fracasar los intercambios el producto ocasiona pérdidas y daños medioambientales al no tener un uso local¹¹⁰.

El trasfondo conceptual y político de la innovación transita por dos líneas complementarias entre sí: la tecnológica y la económica. La incorporación de un estilo de manejo agronómico desconocido por los productores para el cultivo de la kinwa incluyó que estos contaran con un acompañamiento permanente en cada etapa de la producción. Para octubre de 2000, en Rüpükura y en los otros sectores, se preparaban los suelos con monocultivos; la siembra tampoco era la que algunos comuneros conocían: esta vez, orientados por el proyecto fueron animados a poner a prueba distintas variedades de kinwa, en busca de los cultivares con mayor potencial. La planificación del trabajo consideró la opción que cada familia siguió respecto de sus compromisos de siembra: la investigación fue asumida por la gente como una actividad propia del proyecto, “y en general la mayoría de las familias expresó el interés de sembrar más de tres variedades”¹¹¹. Los cambios en la forma de producir comenzaron a sentirse desde esta primera etapa, en la cual las familias iban siendo permanentemente consultadas respecto de las estrategias utilizadas.

A pesar de la marcada tendencia al cambio productivo –tecnológico y económico- durante el transcurso del proyecto se mantuvo la idea de que la kinwa era un cultivo a reincorporar. No obstante, permaneció el vacío respecto a las características del estilo de cultivo previo, que muchas familias habían olvidado y otras hasta desconocían. Ha sido a través del objetivo comunicacional que el proyecto incorporó aspectos relativos al conocimiento y uso local de la kinwa. De este modo, el objetivo de capacitación y difusión ha sido cumplido con actividades tendientes a “Incorporar la kinwa como recurso alimentario para las familias campesinas”, “Intercambiar experiencias de siembra de kinwa”, “Intercambiar semillas”, “Difundir gastronomía intercultural”, “Capacitar a Programas de Desarrollo Rural de VIII y IX Regiones”, y “Presentar la kinwa como aporte a la soberanía alimentaria” (op. cit.). A través de estas acciones el proyecto ha ido reconociendo y validando en su ejecución, la interrelación preexistente entre comportamientos productivos y contextos culturales. Esto último, es destacado por los ejecutores responsables como una orientación metodológica recogida para permitir la “reactivación cultural ligando el cultivo con la cultura que es una forma de consolidar la reincorporación del cultivo a los sistemas mapuche”¹¹². Esta misma estrategia es reproducida para el tratamiento de los temas alimentarios y de intercambio, en las cuales se reconoce que “la estrecha relación entre cultura y biodiversidad implica que lograr recuperar la biodiversidad no puede ser independiente de recuperar y revalorizar la diversidad cultural y los sistemas de conocimientos campesinos y de culturas indígenas”¹¹³. Esta orientación reflexiva de las actividades y de la articulación entre el proyecto y los comuneros participantes denota el proceso evolutivo que ha venido experimentado el propio proyecto. En una mirada retrospectiva a lo que ha sido su desarrollo es posible observar su paulatina adaptación al contexto de las comunidades, buscando la apropiación por parte de las familias tanto de la idea del proyecto como del sentido mismo de la producción de la kinwa. El análisis evaluativo que han de conducir los propios ejecutores responsables debiese reflejar las condiciones en que este proceso de adaptación entre el proyecto y las familias se fue produciendo, y si efectivamente cumplió su objetivo de conciliar la idea productiva – comercial con las pretensiones locales respecto a la producción de kinwa.

¹¹⁰ Una situación importante a este respecto fue descrita por el equipo de investigación del CES – UCT en 1998. Comuneros mapuche del sector de Chapod en Maquewe, sufrieron la descomposición y putrefacción del lupino en espacios cercanos al rukawe, situación que les ocasionó daño ambiental e importantes riesgos para la salud humana.

¹¹¹ Segundo Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2000. CET.

¹¹² Tercer Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2001, p. 40. CET.

¹¹³ Cuarto Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2001, p. 37. CET.

Entre las actividades ejecutadas con el fin de difundir la gastronomía y biodiversidad campesina el equipo responsable de la ejecución del proyecto destaca el Evento Cultural Gastronómico, realizado en Temuco en noviembre del 2001. A través de esta actividad fue posible difundir el intercambio de saberes y usos culinarios entre especialistas de alta cocina y de la cocina mapuche y campesina. Dicho intercambio habría permitido que tanto chefs como curadoras de semillas conociesen productos y preparaciones propias de cada universo culinario. En el mencionado evento, los chefs ofrecieron un creativo menú inspirado en las recetas que las curadoras les habían enseñado, demostrando con ello el importante aporte que la cultura alimentaria indígena y campesina puede hacer al desarrollo de una cocina chilena con identidad, basada en la conservación y uso de la biodiversidad regional¹¹⁴. No quedó lo suficientemente claro cual fue el aporte que los chefs hicieron a las curadoras, ni el modo en que este tipo de transmisiones contribuye al fortalecimiento de la cultura alimentaria indígena y campesina. Las actuales condiciones del sistema alimentario mapuche dan cuenta de un importante proceso de pérdida y de debilitamiento a causa de intervenciones de diversa índole, situación que ha venido siendo tratada tanto por la epidemiología convencional como por aproximaciones de tipo transcultural que incorporan a la variable de la interetnicidad en el análisis de este proceso de deterioro progresivo del modelo alimentario indígena. Este tipo de antecedentes no figuraron en la presentación de la gastronomía mapuche, que no logró revelar en la ocasión su desintegración por causa de los múltiples factores que afectan la vida de las comunidades. La gastronomía apareció como un ámbito casi exclusivamente vinculado con temas de género, relaciones sociales y productividad agrícola, no habiéndose incorporado en el enfoque del trabajo su dimensión crítica, y por tanto no habiendo contribuido con él a la discusión política y cultural más amplia.

La mención anterior cobra sentido en coherencia con los importantes hallazgos que el proyecto analizado va logrando en el ámbito alimentario, y podría llegar a plantearse como una debilidad a suplir por otras experiencias. La reincorporación de la kinwa en el sistema productivo mapuche posee una relevancia múltiple, que supera la de los logros exclusivamente productivos e incluso nutricionales. La dimensión identitaria de la producción agrícola y del comportamiento alimentario hace del cultivo de la kinwa un ejemplo de expresión cultural integral, toda vez que comporta en sí mismo una ideación respecto de cómo conseguir a través del trabajo propio un alimento “culturalmente digerido” desde generaciones pasadas. Su proyección hacia el futuro implica la proyección de esta ideación, y su reincorporación a la dieta mapuche ha de demostrar que el acto alimentario supera los límites de la supervivencia, siendo ampliamente sustentado por asignaciones de tipo simbólico, gustativo e identitario.

4.4. Relación programa institucional y sistema social y económico mapuche local

En su formulación, el proyecto proporciona antecedentes respecto a los orígenes del cultivo de la kinwa y a las características de dicho cultivo entre los mapuche. Considera, por sobre todo, condiciones de tipo ecológico - productivo que fundamentan la propuesta: “son las únicas adaptadas a foto períodos largos, capaces de producir en condiciones más frías y húmedas, y en suelos más ácidos”. Asimismo, evalúa debilidades en el sistema productivo indígena, causa a la que atribuye el estado de marginalidad en que diagnostica el cultivo de la kinwa.

Desde este mismo enfoque productivo-comercial, el proyecto se asienta en los siguientes supuestos en torno a las características del cultivo tradicional:

“El cultivo tradicional de kinwa ha utilizado prácticas inadecuadas, como fertilizaciones no planificadas, ni adaptadas a las demandas del cultivo, lo que ha provocado bajos niveles de rendimiento y de producción”. Llama la atención la ausencia de información respecto a las finalidades y usos de la producción tradicional, en la cual se habría encontrado sentido a lo que el proyecto asume como “prácticas inadecuadas”. En su versión original, si bien el proyecto destaca que el cultivo de la kinwa se origina y se extiende desde antaño en los distintos grupos indígenas de la región andina y centro sur del país, no menciona la preexistencia de lógicas productivas y ecológicas diversas, catalogando el estilo

¹¹⁴ Quinto Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2002, p. 45. CET.

productivo previo como “inadecuado” y carente de métodos apropiados. El proyecto aporta la incorporación de las dos dimensiones antes mencionadas –manejo agronómico y comercial-, propias de una lógica productiva culturalmente definida, cuyas finalidades se diferencian radicalmente de las experimentadas por el estilo productivo prístino.

El proyecto posee una orientación marcadamente transformadora del estado actual de la producción de kinwa. En este sentido, se mantiene en su formulación la ausencia de la visión local del cultivo, investigación en torno a la lógica cultural de la producción de kinwa y el análisis del proceso de transformación productiva en un contexto de intervención científico-tecnológico amplio, como es el que suscita el proyecto. La orientación del proyecto original es marcadamente productiva y comercial, insistiendo constantemente en las potencialidades del cultivo de la kinwa dada la demanda internacional creciente. La pretensión de transformar en “productores comerciales” a los “agricultores” que han conservado el cultivo tradicional es coherente con los objetivos político institucionales del financiante de la iniciativa, argumento que responde a las carencias y ausencias de información y enfoques antes señalados. Este último factor habría probablemente impedido la contextualización amplia del proyecto – en un sentido histórico, cultural y social- y la consideración del conocimiento local como variable de trabajo.

Respecto a este último aspecto cabe señalar la necesidad de reconocer las razones que limitan el potencial de acción de proyectos definidos como económico-productivos que ineludiblemente arrastran un componente social, político y étnico-cultural. En este sentido, la categoría de la “innovación” posee facetas explícitas e implícitas necesarias de distinguir, más aun si constituye el canal conceptual a través del cual se establece y fluye la comunicación entre el financiante, los ejecutores y los beneficiarios, como es el caso de este proyecto. La innovación agraria constituye el marco lógico de la iniciativa, el fundamento y la expectativa última de su ejecución. Responde a su vez a intereses dirigidos desde contextos globales hacia contextos locales, y se basa, por tanto, en categorías y supuestos de integración y desarrollo necesariamente compatible con la concepción global. Evidentemente esto no es discutible desde el punto de vista empírico, por cuanto constituye la realidad que opera y que organiza los procesos actuales. La discusión en torno a la pertinencia o no pertinencia de apoyar la expansión de este tipo de lógica corresponde más bien al nivel científico y sociopolítico, principalmente a aquellos ejercicios técnicos y profesionales que asumen una conexión entre los distintos tipos de conocimiento involucrados en procesos de desarrollo de sectores rurales e indígenas. Según nuestro análisis, el proyecto indagado posee todas las condiciones para ser evaluado desde múltiples puntos de vista, pudiendo ser de vital importancia la consideración de variables de proceso en la elaboración de conclusiones propositivas con miras a nuevas acciones en el ámbito económico y productivo mapuche. Como variables de proceso entendemos a todas a aquellas condicionantes que fueron reorientando la ejecución misma del proyecto, y que finalmente permitieron o inhibieron la acomodación entre la idea original y las familias participantes. Asimismo, resulta imprescindible reconocer los riesgos del compromiso y la adopción de marcos lógicos tales como el de la “innovación”, dada la externalidad de su propia construcción y las dificultades empíricas de responder plenamente a sus intereses. Una salvedad para este tipo de circunstancias en que el financiante establece rígidamente el marco ideológico de la iniciativa puede darse al establecer sus conceptualizaciones como categorías de análisis, y en la capacidad de las instituciones ejecutoras de proponer e interesar a los financiantes en un sometimiento de sus categorías a la lectura múltiple, a fin de valorar sus posibilidades en contextos diversos. Los proyectos productivos poseen siempre esta posibilidad la que hasta la fecha ha sido notablemente ignorada. Consideramos que el interés explícito de algunas instituciones como la que ejecuta este proyecto, por concertar ideas disímiles en torno a la producción podría verse fortalecido con la incorporación de objetivos de carácter más amplio, que permitan el análisis de los procesos de interrelación desde un punto de vista más amplio. En caso de que este tipo de objetivos –entre los cuales nos parece fundamental el de tipo político- no fuese compatible con los intereses de los involucrados –financiantes y ejecutores- ha de considerarse el riesgo de que los proyectos puedan seguir careciendo de comprensión integral fundamentalmente por parte de los usuarios o beneficiarios, reproduciéndose históricos problemas de comunicación interétnica propios de la transferencia tecnológica convencional.

5. La propuesta del etnodesarrollo. Sus posibilidades de aplicación en población mapuche¹¹⁵

Respecto a los estilos de desarrollo de los pueblos indígenas, se ha puesto cada vez más en boga el uso del concepto de "etnodesarrollo". Así es también en Chile, donde tanto Ongs, sectores del Estado, y las propias organizaciones indígenas hacen uso de tal término. Sin embargo no parece claro que los diferentes utilicen significante con igualdad de significados. A este respecto deseamos plantear algunas cuestiones básicas de ideas que parecen esenciales al etnodesarrollo, en su sentido de estilo de desarrollo con características socio-culturales propias e intrínsecas a lo que han sido los pueblos indígenas, en el sentido común de este término.

Existen al menos tres usos del concepto etnodesarrollo, de los cuales uno es específicamente significativo en lo cultural:

- Primero, es común que etnodesarrollo sea la etiqueta para referirse a cualesquier programa de "desarrollo", dirigido a grupos étnicos, desde estructuras locales o nacionales. Es el uso no específico del término, ya que su única particularidad residiría en connotar acciones o programas dirigidas a población de raíz indígena;
- En segundo lugar, el etnodesarrollo es un enfoque y una metodología de trabajo para el "desarrollo" de los grupos étnicos, que busca la participación de la población étnica y/o la consideración de sus necesidades, aspiraciones y patrones culturales, para fundar políticas "indigenistas" (es decir apropiadas para una población que tiene una situación "especial" en las sociedades nacionales). Cuando se habla de este tipo de etnodesarrollo frecuentemente se lo complementa utilizando marcos como los de Bonfil Batalla (del control cultural), para enfatizar el peso que la cultura propia y la apropiada por las culturas indígenas debe tener en los procesos de desarrollo indígena, y/o en la consecución de un "desarrollo con identidad", enfatizando la cultura y grados de autonomía la participación indígena.. Este es la acepción mas compartida respecto de etnodesarrollo, en general por los gobiernos y agencias como por representaciones o liderazgos indígenas, generalmente ligados a aparatos de Estado.

No obstante existe la posibilidad de una concepción más radical culturalmente, que señala que el etnodesarrollo implica una organización cultural y socioeconómica-política, en base a grupos locales semi-autónomos o autónomos. Esta posición implica una postura anti-"desarrollista", en el sentido del tipo de desarrollo conocido por "el hombre occidental", reclamando que el desarrollo indígena es un "otro desarrollo" y que en el mundo contemporáneo las propuestas o los modelos de la sociedad occidental han fracasado.

Los elementos conceptuales más relevantes en esta visión son:

- La crítica al concepto e idea de "desarrollo", como se entiende usualmente en las ciencias económicas y políticas, es decir, como procesos ligados a la producción, acumulación y distribución de bienes y servicios, al aumento de la productividad y al crecimiento "económico"; (la crítica implica, obviamente, el rechazo de los indicadores de desarrollo y de productividad comúnmente utilizados, como ingreso per cápita, tasa de productividad, renta nacional, PGB, PNI, etc.).
- La idea que el concepto esencial no es el de desarrollo, sino el de "calidad de vida", y que éste debe ser medido respecto de la satisfacción de necesidades humanas, y de las condiciones para que se obtenga tal satisfacción en forma socialmente equitativa, culturalmente apropiada y ecológicamente sustentable.

¹¹⁵ Versión de síntesis de trabajo original de A. Vidal H.

- La crítica a los supuestos occidentales, y a su ciencia económica, que oponen Hombre-Naturaleza, y que fundamentan en el grado de dominio de ella uno de los componentes de la idea de "progreso", llevando, entre otros, a sobrepreciar el nivel de avance tecnológico en sí y a deteriorar o destruir definitivamente, los recursos y ambientes naturales de todo tipo. La crítica sostiene un concepto menos antropocéntrico, que entiende al Hombre como una especie biológica más, que es regida y afectada por las leyes de la naturaleza, y que postula que la Naturaleza no es inagotable, que los medio ambientes y sus recursos no son libremente alterables y que por ende no funcionan ni se regulan por leyes del orden económico.

5.1. Etnodesarrollo y culturas indígenas

El etnodesarrollo ha incorporado al tema del desarrollo campesino el de las relaciones entre fenómenos culturales y económicos en el seno de las poblaciones. Sobre todo se ha referido al campesinado que sostiene formas y estructuras culturales indígenas revisando algunas categorías tradicionales en el análisis antropológico económico, como los conceptos de "modos de producción", "formación socioeconómica" "valor de uso", "economía mercantil simple", etc.

La consideración de los aspectos culturales que impactan en la organización económica campesina supone que la cultura debe analizarse como una forma de organización, y reproducción -en un espacio y tiempo dados- de los recursos que en contextos ecológico-demográficos determinados maneja una población, buscando proveer satisfacción de necesidades y demandas, de acuerdo a pautas y valores particulares.

Esta definición se debe utilizar respecto a los mapuche, en tanto esta población usa marcos de referencia -implícitos o explícitos- de base cultural para adoptar decisiones "económicas". La cultura aparece operando sobre factores estructurales de base, entre los que, al menos, se hallan:

- Las formas de ocupación, utilización y organización del espacio, -o territorio en sentido amplio- el suelo y la tierra, y los recursos naturales y no naturales, teniendo particular relevancia las formas de acceso, usufructo, posesión y sucesión de los recursos;
- Los ciclos de reproducción demográfico-económico de las familias campesinas, que pueden determinar en forma fundamental las opciones económicas de mediano y largo plazo; a este respecto la consideración de dicho ciclo exige estudiar, entre otros, los patrones de matrimonio y residencia en el territorio y los niveles de redes de relaciones, integraciones y estructuras que a partir de ellos se construyen entre las unidades sociales, y que en diversos ámbitos influyen la organización económica.
- Las estrategias de utilización de los tipos de fuerza de trabajo disponible, individual, familiar y colectiva, en el predio y al exterior de éste,
- Las conductas relativas a la generación y aceptación de tecnologías.
- Las estrategias de producción y consumo en la unidad familiar y en el territorio.
- Las formas de relación, uso y preservación de los recursos medioambientales en general.

Por consiguiente, detrás del debate y acciones relativos al desarrollo de poblaciones campesinas indígenas, está el problema del conocimiento acerca de las peculiaridades culturales de sus sistemas organizativos, que es necesario considerar. De acuerdo al tercer enfoque del etnodesarrollo mencionado, rasgos culturales esenciales de las economías indígenas serían:

En lo económico

Las economías indígenas son economías de reciprocidad, del don, en que son definitorios:

El acceso de los medios de producción a quien los requiera. En el caso indígena el territorio, la tierra y sus recursos son los que permiten practicar la reciprocidad, y con ello la identidad y la etnicidad. Por ello los medios de producción y los recursos no podrían ser objeto de apropiación privada o externa, ni de explotación indiscriminada, y su usufructo (o tenencia) debería estar garantizado, incluso jurídicamente, para todos los miembros del grupo en el tiempo.

Un componente cosmovisional por el que el individuo se concibe sólo como un usufructuario temporal de recursos, ya que éstos están legados a las generaciones humanas en el tiempo, -por dioses y antepasados. Respecto de ellos cada individuo tiene una responsabilidad de sustentabilidad, estableciéndose un fuerte sentido de responsabilidad colectiva y moral frente al medio ambiente, anticipatorio del que formularían en occidente las propuestas de desarrollo sustentable y sostenible.

La existencia de fronteras propias de territorialidad físico-económica, imprescindible para hacer posible la preservación de la organización socioeconómica de los recursos en un espacio propio, y por tanto la reproducción de los sistemas recíprocos. La necesidad de una "frontera" sería insoslayable pues sin ella las situaciones de contacto interétnico y de intercambio desigual con la sociedad dominante potenciarían el desencuentro entre tipos de economías de lógicas y bases culturales diferentes, en la que una (la indígena) pasa a ser funcional al crecimiento de la otra, pues por sus operaciones de reciprocidad y don generaría la rápida transferencia de riqueza y bienes hacia la economía no indígena, llevando al quiebre del stock básico que sostiene a la modalidad de organización étnica. Este proceso, común en la llamada modernización campesina, en el caso indígena terminaría desestructurando las posibilidades de desarrollo del colectivo indígena, y facilitando los quiebres internos en su organización económica cultural al favorecer, entre otros, la aparición de estratos y élites internos que basan su poder y prestigio en la relación y adscripción con la economía y la lógica de la sociedad mayor, y al dejar como actores "inviabiles y/o residuales económicamente" a quienes aparecerían "aferrados" a las formas tradicionales de organización socio-productiva.

El logro de status, prestigio, y poder por el hecho de la reciprocidad y no por la adquisición de riquezas, o por el control individual de recursos y medios productivos son unos de los aspectos que han definido las economías indígenas. Gran parte del poder y status en sociedades indígenas devienen como tales cuando los sujetos hacen del don la norma práctica social, -por ejemplo a través de la redistribución, el intercambio simétrico, el uso colectivo de la fuerza de trabajo o de recursos, etc. Ellos son parte fundamental de los mecanismos que permiten construir y mantener las redes sociales integrales o globales indispensables para la reproducción socioeconómica.

Consecuentemente la regulación de la función y los procesos económicos parece sostenida en gran parte por pautas de consumo grupal/colectivo y de donación, a través de procesos de redistribución, y de contextos ritualizados de consumo social. (Como en gijatun, mingaco, mano vuelta, formas de ayuda mutua, trueque, préstamos circulatorios de recursos productivos de diversa índole, calendarios festivos y sagrados, etc.).

Por ende las economías campesinas indígenas no tienen por objeto maximizar individualmente la producción, la rentabilidad, la eficacia tecnológica o desarrollar procesos de acumulación de capital, sino prioritariamente mantener ciertos niveles de satisfacción de demandas básicas y de necesidades y obligaciones culturalmente determinadas. Obviamente la primera necesidad de todo grupo es la reproducción en el tiempo, y para cada unidad de un colectivo étnico ello depende de su inserción en la red de relaciones socioculturales a que se pertenece en un territorio o espacio determinado. Por tanto es la pertenencia, mantención y fortalecimiento de la red lo que asegura la reproducción económica-biológica de cada unidad.

Es por ello que el priorizar estas redes y su mantención, las conductas consecuentes de los miembros indígenas aparecen ante la lógica económica occidental como incomprensibles y se etiquetan como formas de economías "flojas", "blandas", "de despilfarro", "resistentes al cambio", "frías", etc.

En relación a los puntos señalados, y desde el enfoque de control cultural, se plantea también la "evaluación" de la cultura campesina indígena a la luz de demandas, procesos y condiciones del mundo actual (relativas a tecnologías, información, avances científico-tecnológico, educación, etc.) señalándose que es desde la matriz de la cultura que debería satisfacerse los requerimientos determinados por los actuales modo de vida, siendo deseable que las propias comunidades adecuen a sus marcos socioculturales los elementos y ofertas que provienen de la sociedad nacional. En el marco de un programa étnico de etnodesarrollo esto supone que debe "negociarse" la construcción de la cultura propia, asumiendo y apropiándose pragmáticamente lo relevante de culturas y sociedades con que se está en relación o contacto.

En lo cultural, el etnodesarrollo plantea

La Autonomía cultural (Control cultural) en procesos y actividades en las áreas de propiedad, tenencia, usufructo, producción, distribución y uso de los medios de producción y sus elementos culturales, sus contextos, recursos y condiciones respectivas.

La autonomía cultural supone, en una esfera más amplias, la apropiación, el rescate y la valorización de la cultura en todos sus órdenes, y en sus contextos ceremoniales-rituales. Los elementos esenciales de la autonomía y reproducción cultural propios son, al menos:

- la memoria oral
- la palabra y la lengua
- la historia
- el conocimiento en sus diversos ámbitos
- los símbolos significativos
- los valores

Dado que los pueblos indígenas en general viven en sociedades nacionales como grupos política y culturalmente dominados, el etnodesarrollo plantea que el control cultural supone no sólo la acción en y desde el grupo étnico, sino que demanda y requiere marcos de tipo jurídico-políticos que permitan su ejercicio, fundamentalmente los establecidos mediante el reconocimiento jurídico constitucionales de pueblo indígena y de los derechos respectivos a territorio, autodeterminación y autogobierno.

En lo Político-económico

Este es el ámbito donde puede presentaría propuestas menos homogéneas, ya que se implican fenómenos complejos y de gran debate ideológico. Las proposiciones básicas pueden identificarse del modo siguiente, considerando que pueden darse variantes con combinaciones de elementos de cada una:

La proposición de que es fundamental reconstituir la organización primigenia (social, económica, política o cultural) étnica pasada, quebrando o realizando un proceso de cierre respecto a las estructuras fundamentales de la sociedad nacional (son los casos, por ej. del llamado indianismo extremo, los movimientos de reconstitución del incanato, del Tawantinsuyo, etc.).

Las proposiciones respecto a un etnodesarrollo de base "política", que plantea la autonomía cultural y política de la sociedad étnica en la sociedad contemporánea, con una organización económica funcionando en dos esferas: una interna (autónoma y autogestionada), y otra externa y autocontrolada, dirigida hacia el sistema nacional e internacional. Se justifica esta doble organización por una parte en base a criterios de realidad: la existencia étnica ocurre normalmente dentro de Estados nacionales; existe carencia de infraestructura tecnológica científica étnica; hoy no es posible la independencia económica absoluta -y

autarquía económica- etc.; y por la necesidad de controlar y proteger las fronteras y modalidades económicas propias de la sociedad étnica de procesos resultantes de la vinculación forzosa con sociedades o culturas ajenas y/o dominantes.

Finalmente, es posible la proposición de autonomías integrada políticamente a la superestructura societal o estatal mayor, (o semiautonomía política), reconociendo la inevitabilidad de las dependencias políticas económicas en el Estado nacional, pero demandando formas de autonomía y autogobierno en espacios geográfico-políticos propios (por ej. en ciertas regiones), con o sin frontera económica externa, y/o en ámbitos específicos. Un ejemplo similar a tal proposición se da entre los indígenas Kuna de Panamá, a los que se reconoce formas de autogobierno y autonomía, flexibilizan la apertura de sus zonas a las formas de economía neoliberal. y pueden desarrollar un comercio exterior propio, pero sujeto a la normativa nacional. Esta tercera posición es conceptualizada como etnodesarrollista porque pese a que normalmente obvia aspectos fundamentales de sus postulados económicos, mantiene el marco ideológico-cultural global de la propuesta de autonomía, incorpora la demanda de participación política indígena en espacios políticos nacionales, y las formas de autogobierno y co-gestión en los territorios étnicos propios.

5.2. Las posibilidades del etnodesarrollo mapuche

La consideración de un posible etnodesarrollo mapuche debe partir del hecho de que inicialmente él es posible sólo en las zonas o territorios propios de reproducción de la vida económica cultural indígena. En este caso en las áreas reduccionales mapuche. En segundo lugar requiere examinar, aunque sea en forma somera, algunos aspectos básicos que son posibilitadores de un etnodesarrollo, como los siguientes:

La mayor parte del pueblo mapuche continúa viviendo en un espacio que ha servido como zona de refugio y de reproducción biológica y cultural del grupo, espacio que continuará existiendo físicamente por un largo período, las reducciones mapuche.

Pese a los rápidos procesos de adaptación cultural de los últimos decenios, parte importante del pueblo mapuche conserva aún mucho de las creencias y prácticas tradicionales de su cultura, de sus concepciones cosmológicas y de su lengua; su sentido de identidad como pueblo y como población que históricamente ha sido dominada, discriminada y desposeída por procesos del Estado y sociedad nacional. La autodefinición y reconocimiento étnico ha permanecido, e incluso se está reforzando por factores externos e internos que afectan la realidad indígena, de modo que se viven momentos decisivos en torno a fuertes procesos de recuperación y revitalización sociocultural.

El pueblo mapuche ha estado viviendo un proceso de construcción de organización étnica que intenta ser portavoz de sus demandas ante la sociedad nacional, y sea cual sea la opinión sobre estos intentos y sobre la diversidad organizacional, ellos pueden ser la base, en ciertas condiciones, de organizaciones representativas de gran fuerza étnica.

Así también, el pueblo mapuche cuenta con instituciones de desarrollo con sentido identitario, que en su composición y objetivos tienen claro carácter étnico, que buscan mantener o recuperar las formas organizacionales y las orientaciones hacia un desarrollo propio. Ellas pueden evaluar su rol y objetivos étnicos a largo plazo, definir concepciones cercanas al etnodesarrollo y diseñar procesos y experiencias tendientes a él en sus zonas de operación.

La existencia de las condiciones anteriores deberían llevar a evaluar los espacios y planos de poder con que se cuenta, en el propio medio indígena y desde las legislaciones o políticas de Estado. Una cuestión crucial en este aspecto es la necesidad de redefinición de las áreas de desarrollo indígena que contempla la última ley, para convertirlas de espacios en donde se focalizan los escasos recursos sectoriales a zonas de operación de articulaciones organizacionales de base, que definan vías de desarrollo propios, particularmente en aspectos político-económicos, educacionales, ambientales y culturales.

Para ello existen además condiciones externas ventajosas, como la relevancia de la discusión contemporánea acerca de las vías y tipos de desarrollo, que enfatizan las formas de desarrollo sostenible y sustentable, el desarrollo local, el desarrollo humano, el desarrollo de base, el territorial-cultural, etc.

Asimismo la evaluación del impacto negativo de las políticas que se ha sostenido y propuesto como desarrollo para los pueblos indígenas y el pueblo mapuche —a lo que las propias organizaciones de desarrollo mapuche también han contribuido— como por ejemplo los cambios drásticos de sus patrones culturales, la uniformación con las categorías sociales pobres de la sociedad, el quiebre de su racionalidad económica, la emigración laboral, la desintegración como etnia en el control de su territorio, en sus modalidades organizacionales y en las metas que orientan sus actividades— ha llevado a que hoy los organismos internacionales, como la Organización Internacional del Trabajo (OIT), las Naciones Unidas, dediquen esfuerzos, recursos y sugerencias para la planificación y ejecución de proyectos de desarrollo participativos y culturalmente apropiados para las sociedades indígenas. Ello constituye un cambio de importancia respecto al escenario de hace dos o tres décadas y favorece las condiciones de oportunidad para demandas de etnodesarrollo.

También en el plano internacional, los pueblos y los diversos movimientos étnicos constituyen una fuerza y una instancia de debate político de importancia en la arena política actual. A nivel mundial crece la conciencia en torno a su desmedrada situación y a la legitimidad de su lucha. Hoy es necesaria la coordinación entre los movimientos, instituciones y organizaciones de diverso tipo, particularmente respecto a cuestiones fundamentales (tipo de desarrollo, áreas de co-gestión, autonomía, territorio, medio ambiente, derechos humanos, explotación socioeconómica y política, reproducción cultural, participación igualitaria, etc.), para que en un contexto de mayor sensibilidad social y política, diversos sectores sociales sea posible establecer hitos históricos en torno a reconocer las propuestas de los grupos étnicos en Chile.

Desde el punto de vista de la realidad reduccional de base que hace posible el etnodesarrollo, permanecen desafíos a los que habrá que poner atención de parte de la propia población, sus organizaciones y el Estado. Entre ellos está:

- La necesidad de reestablecer y readecuar la organización social natural y local de los mapuches de áreas rurales, en el marco de los principios culturales de relaciones sociales propios de la etnia; sólo la construcción de una base social puede iniciar procesos y experiencias que la conduzcan a reflexionar y a decidir acerca de las opciones de relaciones y de cambio que deben enfrentarse en los distintos aspectos de sus vidas; hoy más que nunca se elabora y se debate sobre modos de organización y liberación del hombre, se producen nuevos instrumentos de conocimiento y de trabajo con grupos humanos oprimidos y se generan experiencias, aún locales, de construcción de nuevos poderes. Respecto a ellas se requiere receptividad, y disposición imaginativa frente a la propia realidad indígena.

El punto anterior debe constituir un referente obligatorio de las acciones de proyectos de cualquier tipo, y de los programas de desarrollo que se generan o se dirigen hacia el grupo étnico. En tal sentido toda iniciativa y acción debe anidarse o relacionarse con actividades socioculturales de las comunidades, dirigidas a fortalecer su autonomía y la validación de su identidad y estilo de desarrollo propio,

Las acciones emprendidas en las comunidades deberían tratar de abarcar campos de interés relacionados, de parte del mundo indígena, como por ejemplo la organización social, la medicina tradicional, los derechos sobre recursos naturales, el control y autogestión de procesos de comercialización, de sistematización de tecnologías apropiadas, etc. fortaleciendo los recursos locales, el capital y conocimientos social colectivo, y las capacidades endógenas de manejo de procesos de transformación económica-cultural.

De modo paralelo, las comunidades deben organizar la participación colectiva en los programas y en los enlaces provenientes de la sociedad mayor, por ejemplo, en las postas rurales, en los programas escolares, en los proyectos de Ongo, en comités de agricultores y de transferencia tecnológica, en los programas del

Estado y de sectores privados, en los proyectos de investigación de Universidades, etc. La racionalidad cultural debe ejercerse para dejar de ser mero receptor pasivo e individual de las ofertas provenientes del mundo externo, y a veces de las propias instancias indígenas. Ello es una condición sine que non de cualesquier posibilidad de etnodesarrollo y de construcción de una cultura propia, asumiendo lo relevante de las culturas en relación o contacto desde un marco de objetivos independientes, consecuentes con la tradición y definición sociocultural e histórica de la población.

5.3. Algunas recomendaciones

Dejando de lado las condiciones jurídico-legislativas y administrativas que posibilitarían un etnodesarrollo, existen a la fecha condiciones para implementar aspectos pertinentes y posibilitadores de él. Al respecto queremos mencionar un par de cuestiones que nos parecen fundamentales para el caso mapuche en la región:

Es necesario abordar ya el tema del desarrollo campesino indígena con una perspectiva integral, interdisciplinaria, lo que exige la existencia de equipos de trabajo y de estudios en que participen profesionales de las ciencias sociales, profesionales mapuches, y representantes de las propias comunidades indígenas. Ello debe ser una demanda y un componente al menos de las políticas de los organismos de Estado.

Es urgente y necesario estudiar e implementar programas de acción localmente participativos, que se dirijan a la recuperación y promoción del know how cultural y del capital social que las comunidades tradicionalmente han poseído, en particular respecto a la producción sustentable y al uso de recursos y capacidades colectivas. Esta es un área prioritaria, si se considera las características de pobreza, insuficiencia de apoyo técnico cultural, y destrucción de recursos que viven las comunidades.

Es imprescindible y urgente que se establezca formas de investigación acción participativas respecto de la realidad minifundaria y campesino indígena. Tanto la lógica de nuestro desarrollo, como la prioridad de marcos neoliberales en torno al desarrollo del pequeño campesino, han determinado que sea prácticamente inexistente la implementación de unidades de investigación participativas en el propio medio indígena. Ellas podrían establecerse en coordinación con las escuelas, comités de agricultores de transferencia tecnológica, directivas comunitarias, etc., y en ellas podría ponerse en acción el acervo de conocimiento cultural práctico de los miembros de las comunidades y formarse en investigación y experimentación en pequeña escala a alumnos y miembros de las comunidades, por ej, respecto de calidad y recuperación de suelos, recuperación de cubiertas vegetales, selección de semillas, generación de semillas apropiadas a la realidad local, alimentación y sanidad animal, tecnologías apropiadas, usos de energías, aprovechamiento de recursos botánicos, mejoramiento de la artesanía tradicional, uso de tecnologías limpias de pequeña escala, control biológico de plagas, uso de abono orgánico, uso productivo y medicinal de plantas y elementos vegetales, producción de tintura vegetal, análisis de calidad de aguas, optimización de invernaderos, conocimiento y aplicación de sistemas de cultivo en curvas de nivel, generación de actividades a escala local de producción agroindustrial, etc., etc. Ellas y muchas más se podrían apoyar en pequeñas estaciones de investigación y experimentación co-participada en beneficio y con control de las comunidades.

Ello supone a la vez que las propias comunidades organizadas demanden al Estado y sus organismos de investigación, así como a las universidades nacionales y regionales, la implementación de programas co-participados de investigación acción dirigidos a mejorar la calidad de vida de la población indígena. Un aspecto decisivo acá es la organización y participación de la comunidad en su gestión de desarrollo, y en todas las etapas de los programas o proyectos, pues al menos en la experiencia regional prácticamente nada de la escasa investigación académica realizada en las comunidades ha sido en beneficio de las propias comunidades. Una forma de motivar al ámbito universitario, y de reorientar en un mayor sentido de compromiso social o regional sus esfuerzos, puede ser la creación de un fondo financiero para proyectos co-participados, entre Universidades y comunidades, que debidamente cautelen los niveles de participación, evaluación y control por las propias comunidades.

Finalmente, y tal como lo han señalado estudiosos sociales y algunos mandos técnicos, hoy se requiere que los cuadros de mandos y profesionales públicos y privados que laboran hacia el mundo mapuche sostengan procesos de reestructuración técnico-cultural de manera de adecuarse a las necesidades y complejos desafíos técnico-culturales que son propios de la realidad natural de las comunidades indígenas. Un tema esencial de formación es la comprensión y conocimiento de modalidades de participación y co-gestión que deben tener las poblaciones indígenas en todo proyecto, cuestión que está siendo ampliamente enfatizada por los organismos internacionales, incluso en relación a la pobreza indígena, como lo señala una de las autoridades del BID:

“Durante la década del 1990 sin embargo, ha habido algunos cambios significativos en el enfoque del BID en cuanto a la pobreza y el desarrollo indígena. La Octava Reposición de Recursos establece que los mecanismos de diseño y ejecución de los proyectos deben buscar el fortalecimiento de la capacitación indígena para que puedan hacerse cargo y ejecutar los proyectos de desarrollo”.

Un ensayo reciente sobre la estrategia del BID en cuanto a la reducción de la pobreza (Banco Interamericano de Desarrollo, 1997) realiza la importancia de los mecanismos de apoyo de las comunidades indígenas como activos claves al diseñar y ejecutar proyectos de desarrollo sostenible de base. Según lo establece este estudio, es de vital importancia –especialmente en los países con grandes poblaciones indígenas- atender la dimensión sociocultural de la pobreza y establecer estrategias de reducción de pobreza que se apoyen en una mejor comprensión de la relación entre la pobreza y la variable étnica”. (subrayado nuestro). (Cf. Pobreza y desarrollo indígena, algunas reflexiones. Roger Plant. BID, Washington, D.C, Diciembre de 1998 - No. IND-105).

Por ello insistimos en que es imprescindible recuperar y fortalecer los niveles de organización social entre los campesinos mapuches. Tanto las consecuencias de los procesos históricos a que los ha sometido el Estado chileno, como la influencia de procesos de modernización socioeconómica ha desestructurado fuertemente los niveles e integridad de las redes sociales internas de las comunidades. Como es obvio, en el caso campesino no habrá mejoría de la calidad de vida si no existen tipos de estructuraciones sociales culturalmente apropiadas, y que operen según normas y lógicas democráticas conocidas por todos. En este sentido uno de los problemas de los programas de gobiernos y de casi todas las Ongs ha sido el no contribuir a la práctica de la organización democrática en la comunidad, pues o han favorecido –aumentando su poder- a quasi-elites de intereses ya formadas, o han tendido a formar elites familiares o networks que terminan controlando los bienes y servicios ofrecidos y utilizándolos para acrecentar su poder interno y su posición en la estructura social indígena. Entre otros ello lleva a que las restantes unidades sociales no se motiven a la participación plena en los programas o lo hagan –dada su pobreza- en tanto perciben que algún monto de beneficio residual podrán recibir.

PARTE V

Conclusiones generales

1. **Ámbito productivo-ambiental histórico**

El análisis de diversas fuentes respecto del estado del sistema hombre en el medioambiente a la llegada de los “conquistadores ibéricos”, así como los antecedentes expuestos en este trabajo, estarían indicando que los mapuches se desarrollaban en un ambiente rico en recursos naturales, con suficientes medios alimenticios para sustentar una alta densidad de población, obteniéndolos mediante la recolección, caza, pesca, ganadería de subsistencia y agricultura en pequeña escala. Dado la simpleza de las herramientas utilizadas por estos, las dimensiones y características de sus sistemas agrícolas, agroforestales y ganaderos, la abundancia de recursos, el hecho de no haberse desarrollado en su sistema social diferenciación ni formas de acumulación, los referentes cosmovisionales en relación a la integración del mapuche con la naturaleza y el medio que lo rodea, y el estado de conservación que hasta varios siglos después presentaba la Araucanía, son indicadores de que al parecer el impacto de la actividad económico productiva en los recursos naturales fue muy baja.

Pese a que en el período pre-reduccional (o de resistencia) la economía y sociedad mapuche se encontraba profundamente transformada (aunque no en forma homogénea), al parecer, la cosmovisión mapuche (lo cual considera el concepto de mapu, del cual forma parte el hombre, la naturaleza y los seres sobrenaturales) se encontraba intacta y esta actuaba a favor de la preservación de estos recursos, de forma mejor y más eficientemente que cualquier “legislación ambiental”. Pese a la gran importancia que adquirió la crianza de ganado, y el que llegado el momento (sobre todo en algunos períodos) los pastizales pasaron a ser un bien escaso, no se tiene registros o relatos que indiquen que los mapuche despejaron o quemaran zonas considerables de bosques para habilitar pastizales o áreas de cultivo. Tampoco hay registros de que hubieran sobre utilizado las praderas ni se haya producido degradación de suelos por esta razón.

Si bien es cierto, desde que fueron asignados los terrenos reduccionales a los mapuche, estos han tenido que aprender a vivir como los campesinos que nunca fueron (y que aún no son) y practicar una actividad agrosilvopastoril que en definitiva ha producido una presión tal en los recursos (producto de presión que imponen la satisfacción de las necesidades de subsistencia familiar), que ha llevado a su colapso y en muchos casos una extrema degradación. No es menos cierto también el hecho de que el grueso de la degradación pasada y presente de los recursos naturales del “territorio mapuche” no fue causado por la presión sobre los recursos por parte de una población pobre, sino que más bien desde un comienzo esta degradación a obedecido a demandas de mercados externos a la región y al país, y quienes la han realizado no ha sido tampoco una gran población pobre sino que una pequeña fracción de la población que buscaba enriquecerse. Es así como primero fue la actividad triguera con fines de satisfacer mercados de países extranjeros o zonas del país externas a la Región, luego del colapso de estos sistemas trigueros y del deterioro a los recursos que implicaron se implanta una nueva actividad (plantaciones forestales), impulsada por capitales aun mayores que los anteriores y con características de concentración de la propiedad y de las ganancias mucho más marcadas, así como también con serios efectos en los recursos naturales, el medio ambiente y las condiciones de vida de los mapuche.

2. **Ámbito político alimentario**

Análisis previos de la situación alimentaria contemporánea de las comunidades mapuche, permiten sostener su condición marcadamente dependiente de las circunstancias en que se ha vivido el proceso

de contacto interétnico¹¹⁶. El análisis de fuentes bibliográficas y de fuentes orales contemporáneas han permitido corroborar esta afirmación, al reconocer la relación directa existente entre el proceso de incorporación al Estado chileno y el proceso de cambio alimentario experimentado por los mapuche. Aun no siendo la alimentación un ámbito de disputa o enfrentamiento político explícito, este representa un dominio cultural capaz de traslucir todos los impactos de la intervención cultural formal y espontánea, a través de la modificación estructural del sistema alimentario y de la incorporación de prácticas y estilos de consumo derivados tanto del contacto natural como de la precariedad económica.

El modelo de intervención pública reproducido estatalmente no explicita en sus objetivos todas las facetas de impacto: los sistemas alimentarios son permeables a las intervenciones implementadas en sus ámbitos afines, como los de salud, educación y desarrollo, invisibilizando su acción indirecta pero finalmente visibilizando y expresando este impacto cuando afecta a comunidades étnicamente diferenciadas.

A través de la ejecución de estos programas se ha podido constatar el fenómeno interpretado como el desplazamiento de la responsabilidad alimentaria, desde los propios individuos y familias hacia el Estado. Las consecuencias políticas de este desplazamiento es un fenómeno aun por indagar y por sobre todo, aun pendiente de la reflexión mapuche.

La alimentación mapuche depende formal y sustancialmente de las políticas agrícolas y su implementación, y si estas orientan la producción hacia el mercado y no a la subsistencia el desenlace más evidente es la modificación de las pautas de consumo. La reducción de la autosuficiencia alimentaria constituiría un efecto de la implementación de este tipo de políticas destinadas a fomentar la comercialización y la tecnificación de la agricultura. Existe una relación empírica entre aplicación de planes de desarrollo productivo y desintegración del sistema alimentario.

El hecho de que los programas alimentarios estén muy pocas veces acompañados de investigación respecto a las prácticas alimentarias locales induce a desconocer las características nutricionales del sistema alimentario de la población beneficiada. En este sentido, los programas alimentarios formalizados en los ámbitos de salud y educación se asientan en la ignorancia técnica respecto de los estilos de alimentación previos a la intervención, asumiendo como justificantes de su acción criterios dictaminados únicamente por la fusión nutrición- salud y las condiciones socioeconómicas de la población.

Según la tendencia democrática las intervenciones derivadas de políticas determinadas han de responder a demandas sociales, las cuales, en el caso de Chile no han sido hasta la fecha explícitas respecto a la alimentación, como sucede en otros países en que la producción y la sobreexplotación de recursos han generado escasez, hambre y elevados índices de mortalidad por esta causa. Según esta investigación, esta invisibilidad del aspecto alimentario en las demandas elevadas desde las organizaciones mapuche hacia el Estado se debe fundamentalmente a dos razones: la primera, que efectivamente el hambre no constituye un problema real en las comunidades, ya que, aunque escasos, siguen existiendo recursos para alimentarse, y las demandas contienen "prioridades" entre las cuales se destaca particularmente el problema de la escasez de la tierra; segundo, y en relación a lo anterior, está el hecho de que la demanda de tierra es según el propio discurso indígena "integral", entendiéndose que a partir de su satisfacción serán resueltos otros problemas adheridos, entre los cuales mencionan todos los factores de desvanecimiento, desintegración y abandono cultural asumidos.

No existe ni por parte del Estado ni por parte de las organizaciones y comunidades mapuche la explicitación de la relación problemática entre política indígena y política alimentaria, lo cual constituye un riesgo principalmente para los mapuche al no validar al ámbito alimentario en tanto expresión de poder, y dejarlo a expensas de lo que la autoridad únicamente determine. Sólo cuando algunos dirigentes mapuche se han enfrentado al examen de definiciones tales como la soberanía y la seguridad alimentaria han valorado el sentido político de la alimentación, pero no han llegado a establecer demandas

¹¹⁶ Ver: Informe de Avance de la presente investigación, Campos, L., (1996) y Carrasco, N., (2002-03),

específicas en torno a la ejecución de los programas, situación que arrastra el desconocimiento generalizado y la receptividad pasiva de los beneficios estatales.

Para el caso de Chile, no resulta factible aplicar un marco interpretativo en que se valide a los actores corporativos como poseedores de movimiento y estrategias de acción autónomas y efectivamente dialogantes con el aparato público. En efecto, las organizaciones indígenas cuya aparición legal responde a las disposiciones gubernamentales diversas que han tenido la atribución de situar y resituar su presencia y su rol en la sociedad chilena, poseen una dinámica claramente delimitada por las pautas dispuestas para su existencia y su accionar. En este contexto, los discursos reivindicativos, por ejemplo, son completamente disfuncionales a la mantención de una relación armónica con el Estado, independientemente de la ideología política que fundamente a cada gobierno. Si bien algunos gobiernos han valorado ciertas condiciones vitales respecto a la presencia indígena en el país y otros han llegado a negar su propia existencia, las posibilidades de participación en la construcción y ejecución de políticas públicas siempre ha sido exclusiva del Estado.

3. Metodologías para el desarrollo

Los estudios nutricionales convencionales ratifican la causalidad productiva de los problemas alimentarios de las comunidades, los cuales podrían solucionarse a través del aumento de la disponibilidad predial de alimentos, dando mayor cobertura al cultivo de huertos, reutilizando productos y conociendo estrategias de cocina favorables a conservación de las propiedades de los alimentos. Por último, reconoce la necesidad de ampliar la investigación sobre alimentación mapuche, cuya finalidad sería “evaluar lo rescatable en la cocina mapuche actual”. Teniendo como referencia este tipo de análisis la reducción del hecho alimentario sigue siendo extrema, situación que se plasma en la programación y expresión de políticas alimentarias limitadas y descontextualizadas. La nutrición convencional sigue respaldando acciones fundamentadas exclusivamente en análisis componenciales de los alimentos y en interpretaciones básicas del estado alimentario de la población.

Reconocemos categorías reproducibles en el marco de la discusión interdisciplinaria y política, tales como “insuficiencias alimentarias”, “costumbres beneficiosas”, “restricciones nocivas y nutricionalmente adversas” y “problemas alimentarios”, entre los cuales podemos destacar los que no son de tipo nutricional. Esta es una base a la que debemos responder si aspiramos a participar de la comunicación inter científica y a que nuestros resultados puedan validar o refutar resultados de otra naturaleza.

Un caso atípico dentro del desarrollo de la ciencia nutricional. Desde una perspectiva que intenta ser intercultural, la nutricionista M. H., ha propuesto en el año 2001, un proyecto de investigación en torno al análisis componencial de los alimentos mapuche, cuya finalidad sería construir el esquema nutricional de las comunidades según fuentes reales, no ideales. Su propuesta se fundamenta en la consideración de la alimentación mapuche desde el punto de vista nutricional, sin intenciones transformadoras sino más bien de conocimiento y fortalecimiento cultural. Supone que los alimentos cotidianamente consumidos por los mapuche de las comunidades poseen una composición necesaria de conocer a fin de ubicarles en un esquema homologable a la pirámide convencional, el que podría entenderse y valorarse tanto desde el punto de vista técnico sanitario como cultural.

Esta investigación expone una alerta respecto de los ámbitos de impacto indirecto, destacando cómo el ámbito alimentario recibe efectos irreversibles para el proceso de restauración cultural. Esta investigación concluye que existiría coherencia entre el discurso de la autonomía cultural, y la participación en la gestión de los programas que directa e indirectamente están modificando negativamente el sistema alimentario mapuche, sin desconocer la necesidad de mantener tales programas y por tanto, la prudencia de su existencia. Precizando, la participación demandada, sería consecuente con la protección de un sistema alimentario que aun en franca desaparición, todavía conserva patrones que fortalecen la vitalidad cultural, tales como la comensalidad y los consumos rituales. No obstante, se requiere de un abordaje explícito, que permita autoreflexionar sobre el sentido

de la alimentación para la recuperación identitaria y cultural, a la luz de situaciones cotidianas de experiencia alimentaria individual, familiar y colectiva.

4. Alimentación e identidad étnica

Las continuidades en la reproducción del sistema alimentario constituyen en el caso de la dieta mapuche indicadores de permanencia cultural de tipo gastronómico –se mantienen algunas formas de preparación, consistencia de ciertas comidas, preferencia por algunos sabores y aversión por otros. Esta permanencia gastronómica es diversa en tanto es observable sólo en determinados grupos de edad, y en individuos cuyo contacto con la urbe y la sociedad chilena es bajo.

Los factores de cambio, entre los cuales se destacan los promovidos por la intervención estatal – educación, desarrollo productivo y salud humana- han establecido distinciones entre lo que los propios mapuche identifican como “comida de antes “ y “comida de ahora”, “comida mapuche” y “comida wingka”.

La permanencia de la dieta mapuche se entiende como subyugada a la transformación. En otras palabras, observamos que sigue existiendo lo que podemos reconocer como la dieta de un grupo determinado, no exenta de cambios, adiciones y transformaciones, las cuales hipotetizamos son originadas a partir del contacto y la intervención desde el Estado y la sociedad chilena.

5. Enfoques para entender y ejecutar la capacitación

La capacitación ha de iniciarse en la propia discusión respecto del modo se vive la experiencia capacitadora. Se propone entender a los procesos de capacitación en su forma y contenido como estrategias que pueden ser utilizadas como instancias de intercambio y reflexión, a fin de mejorar la comprensión de la situación que la convoca. Igualmente valora el uso de metodologías expositivas y el acceso a conocimientos técnicos que efectivamente permitan un mejor uso de los recursos dispuestos por el contexto institucional. En este sentido, las instituciones siguen siendo aparatos reproductores de intenciones de fondo, promovidas ya sea por quienes les financian o bien por la filosofía que les fundamenta. La propuesta de este concepto no es otra que la de considerar variables de tipo histórico en la construcción de las relaciones entre los grupos puestos en contacto para fines de capacitación. Desde allí, será posible reconocer el trayecto que ha sido recorrido por el grupo capacitado, sus multiplicidades y sus fines, y en definitiva, el destino real que puede tener la experiencia capacitadora. Otro factor clave es el intercambio, cuya expresión está teniendo espacio creciente en la región. Cuando son las instituciones y sus funcionarios los que buscan comprender situaciones aparentemente confusas, se está debilitando el argumento prejuiciado respecto de dicha realidad.

Sigue siendo necesario replantear el tratamiento de la temática ambiental agregando el abordaje de factores de tipo cultural, a fin de considerar al conocimiento y entendimiento del proceso por parte de todos los actores involucrados como un criterio e indicador fundamental de sustentabilidad. Por otro lado, para la programación de acciones en el ámbito económico productivo hace cada vez más imprescindible el reconocer a los actores locales de acuerdo a sus categorías de autodefinición, atendiendo a su variabilidad y complejidad.

6. Respeto al desarrollo productivo y la innovación agraria

Dentro de los programas y proyectos de desarrollo productivo ejecutados en contexto mapuche es posible diferenciar entre tres estilos básicos, que a su vez se fundamentan en tres paradigmas distintos. Primero podemos encontrar a aquellos que claramente tienen sus bases en el “paradigma productivista” y que consideran a la modernización, tecnificación y aumento en los volúmenes de producción como las metas a seguir y la solución a los problemas de “los campesinos mapuche”. En segundo lugar podemos encontrar a aquellos que embebidos del discurso ecotecnocrático de los organismos internacionales

hacen hincapié en la Insostenibilidad ambiental de pasados modelos de desarrollo agrícola, pero consideran que esta sostenibilidad se puede lograr utilizando de “buena forma” y “eficientemente” las mismas prácticas y sistemas causantes de la “insostenibilidad. Finalmente, principalmente a nivel de ONG y algunas instancias universitarias, podemos considerar un estilo alternativo a los discursos oficiales que poseen la particularidad de (intentar) incorporar conceptos de sostenibilidad “dura” con principios de participación, pertinencia y respeto cultural, autogestión, etc.

Tanto la homogenización bajo la idea de “campesino” como el evidente modelo productivista que siguen los programas de “desarrollo agrícola” promovidos por el estado (donde la solución a todos los problemas pasa por un aumento en los rendimientos, “modernización” e incorporación al mercado), ignora por completo la organización social, cultura y conocimiento tradicional mapuche. Implícitamente en estos programas, tal como en el modelo que siguen, se considera a la cultura y conocimiento tradicional como un obstáculo a la modernización y a la “eficiencia productiva”, correspondiendo a conductas y prácticas que se requieren modificar. De esta forma su aplicación masiva en contextos mapuche presenta serios riesgos de profundizar el proceso de erosión sociocultural al que históricamente han sido sometido.

La experiencia respecto de la aplicación de programas y proyectos basados en los paradigmas productivistas y de “sostenibilidad oficial” en contextos de sistemas familiares con superficies y recursos reducidos (especialmente indígenas latinoamericanos), ha mostrado su insostenibilidad e inviabilidad crematística en el mediano y largo plazo. Es así como, por lo general, luego de terminados los proyectos o programas (y los subsidios para la “modernización que estos incluyen), tanto los ingresos como las condiciones de vida de los “beneficiados” suele incluso llegar a niveles más críticas a las que se encontraban antes de participar el proyecto/programa. Las causas de esto último se encuentran en la pérdida de sistemas de conocimiento y prácticas tradicionales, generadas mediante un proceso de coevolución sociocultural-natural, que habrían permitido la reproducción de estos sistemas durante cientos de años.

En el ámbito económico-productivo la categoría de la “innovación” posee facetas explícitas e implícitas necesarias de distinguir, más aun si constituye el canal conceptual a través del cual se establece y fluye la comunicación entre el financiante, los ejecutores y los beneficiarios. La innovación agraria constituye el marco lógico de muchas iniciativas, el fundamento y la expectativa última de su ejecución. Responde a su vez a intereses dirigidos desde contextos globales hacia contextos locales, y se basa, por tanto, en categorías y supuestos de integración y desarrollo necesariamente compatibles con la concepción global. Esta investigación estima la necesidad de promover la discusión entre organizaciones mapuche e instituciones respecto de los orígenes y finalidades de conceptos como éste.

Bibliografía Tematizada

Economía, cultura y globalización:

Arens, W., (1981), "El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia", Editorial Siglo XXI, España.

Althusser, L. (1985) "El objeto de 'El Capital'", en Althusser y Balibar: Para leer El Capital, Siglo XXI, México.

Amin, S. (1999): Imperialismo y globalización.

Amin, S; Vergopoulos, K. (1977): La cuestión campesina y el capitalismo, Editorial Nuestro Tiempo, México.

Appaduari, A (1991): "Las mercancías y la política del valor", en Appaduari, A. La vida social de las cosas, Editorial Grijalbo.

Archetti, E. (1974): Presentación, en a Chayanov A. V., "La organización de la unidad económica campesina", Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.

Balibar, E. (1985): "Acerca de conceptos fundamentales del materialismo histórico", en Althusser y Balibar: Para leer El Capital, Siglo XXI, México.

Barta A. (1982): La explotación del trabajo campesino por el capital, Macehual, México.

Bedoya, E.; Martínez, S. (2000): "De la economía política: Balance global del ecomarxismo y la crítica al desarrollo", en Viola, A. Antropología del desarrollo, Editorial Paidós.

Bird – David, N. "Las economías: una perspectiva económico cultural", en www.unesco.org/issj/rics154/birdspa.html.

Bonefeld, W. Y J. Holloway. (1995): "Dinero y lucha de clases". En Globalización y estados nación. El monetarismo en la crisis actual. Cuadernos del sur Nro. 6. Págs. 7-25. Buenos Aires.

Bourdieu, P. 1977. Outline of a Theory of Practice., Cambridge University Press. Cambridge.

Burling, R. (1976): "Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica", en Godelier, M., Antropología y Economía, Editorial Anagrama, Barcelona.

Cancian, F. (1976): Economía y prestigio en una comunidad maya. Instituto Nacional indigenista, México.

Cardoso de Oliveira, R. (1971): "Identidad étnica, identificación y manipulación", en América Indígena, Vol. XLI, N° 4, Octubre.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1972): Urbanización y tribalismo, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Cardoso de Oliveira, R., (1988), "Sobre o pensamento antropológico", Editorial Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, Brasil.

(1993), "Etnicidad y las posibilidades de una ética planetaria", en ANTROPOLÓGICAS N° 8, Ciudad de México, México.

Carrasco, S., (1992), "Antropología i alimentació. Una proposta per a l'estudi de la cultura alimentaria", Publicaciones Universitat Autònoma de Barcelona, Cataluña, España.

(2002), "Enculturación y riesgo nutricional en la Cataluña urbana: una aproximación etnográfica", en "Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España", Editorial Ariel, Barcelona, España.

Carrasco, S., y A. Kaplan, (1999), "Migración, cultura y alimentación. Cambios y continuidades en la organización alimentaria, de Gambia a Cataluña", Publicaciones Universitat Autònoma de Barcelona, Cataluña, España.

CEPAL. (1989), Economía campesina y agricultura empresarial, Editorial Siglo XXI, México.

Comas, D. (1998): Antropología Económica, Ariel, Madrid.

Contreras, J., (1993), "Antropología de la Alimentación", Edición Eudema, Madrid, España.

(2002), "Los aspectos culturales en el consumo de carne", en "Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España", Editorial Ariel, Barcelona, España.

Chayanov, A.V. (1974), La organización de la unidad económica campesina, Nueva Visión, Buenos Aires.

Chile: Sustentabilidad social y redistribución del ingreso, Chile Sustentable, serie documentos de trabajo, junio 1998.

Díaz Polanco, H. (1984): Teoría marxista de la economía campesina, Juan Pablos Editor, México.

Dalton, G. (1976), "Teoría económica y sociedad primitiva", en Godelier, M. (Ed.), Antropología y Economía, Editorial Anagrama, Barcelona.

Deere, C. ; Janvry, A. (1984): Marco conceptual para el análisis empírico de los campesinos.

Dobb, M. (1976): Introducción a la economía, F.C.E. México, 1976 y 1981.

Douwe van der Ploeg (2000): Sistemas de conocimiento, metáfora y campo de interacción: el caso del cultivo de la patata en el altiplano peruano, en Viola, A. Antropología del desarrollo, Editorial Paidós.

Engels, F. (1877 – 1986):. Anti-During, Grijalbo, Barcelona.

Escobar, A. (1996): La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo, Grupo Editorial Norma, Santa Fé de Bogota, Colombia.

Escobar, A. (1997): "Antropología y desarrollo", en Revista Internacional de Ciencias Sociales, N°154, UNESCO, www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html.

Escobar, A. (2000): "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar", en Viola, A. Antropología del desarrollo, Editorial Paidós.

Estilos de Desarrollo en América Latina. Propósitos y Olvidos. Editado por Universidad Católica de Temuco, Universidad de la Frontera, Universidad de Talca, 2001.

Fioravanti, E. (1986): El concepto de modo de producción, Ed. Península, Barcelona.

Firth, R. 1967. (comp.) Temas de Antropología Económica, F.C.E. México, 1974.

- Foucault, M.(1978): *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.
- Funtowicz, S. y J. Ravetz, (2000), "La ciencia posnormal. Ciencia con la gente", Editorial Icaria, Barcelona, España.
- Galafassi, G. "Un análisis desde la relación naturaleza-cultura y el proceso de trabajo", en *Revista Theorethikos*, año 1, N°6.
- Gallopín, G., S. Funtowicz, O' Connor, M., J. Ravetz, (2001), "Una ciencia para el siglo XXI: del contrato social al núcleo científico", en *RICS N° 168*, UNESCO, disponible en www.unesco.org/issj/rics168
- Geertz, C. (1963): *Agricultural Involution*, Berkley: University press.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- Geertz, C. (1994): *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona.
- Godelier, M. (1989): *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economía, sociedades*, Editorial Taurus, Madrid.
- Godelier, M. (1997): *Cuerpo, Parentesco y Poder*, Editorial Abya-Yala, Quito.
- González de Molina, M.; Sevilla, E. (19): "Ecología, Campesinado e Historia. Para una interpretación del desarrollo del capitalismo en la Agricultura".
- Gracia, M., (1996), "Antropología de la Alimentación", en "Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat", Editorial Ariel, Barcelona, España.
- (1997), "La transformación de la cultura alimentaria. Cambios y permanencias en un contexto urbano (Barcelona, 1960-1990)", Centro de Publicaciones Ministerio de Educación y Cultura, España.
- (2002), "La alimentación en el umbral del siglo XXI: una agenda para la investigación sociocultural en España", en "Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España", Editorial Ariel, Barcelona, España.
- Godelier, M. (1974): *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Editorial Siglo XXI, Madrid.
- Goody, J. (1988): *Production and reproduction. A comparative study of the Domestic Domain*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Gudeman, S. (1981): "Antropología Económica: El problema de la distribución", en Llobera, J., *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Herzfeld, M., (1997), "Perspectivas antropológicas: perturbar las estructuras del poder y el conocimiento", *RICS N° 153*, UNESCO, disponible en www.unesco.org/issj/rics153/herzfeldspa.html
- Hindess, B. y Hirst, P. (1979): *Los modos de producción precapitalistas*, Ed. Península, Barcelona.
- Hirsch, J. (1995): *Interpretaciones de la interrelación entre capital, estado y mercado mundial desde la teoría de la regulación*. En J. Holloway, et. *Al Globalización y Estados-nación. Fichas Temáticas de Cuadernos del Sur.* Ed. Homo Sapiens, Buenos Aires.
- Heynig, K. (1992). *Principales enfoques sobre la economía campesina*, En *Revista de la CEPAL*.

Humphrey, C.; Hugh-Jones, S. (1996): "Introducción", en Humphrey, C.; Hugh-Jones, S. (comp), Trueque, intercambio y valor, Editorial Abya – yala, quito.

Instituto Nacional de Estadística (2002): Síntesis Estadística Regional, IX Región de la Araucanía, Temuco.

Kaplan, D. (1976): "La controversia formalista - sustantivista de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones", en Godelier, M. (Ed.), Antropología y Economía, Editorial Anagrama, Barcelona.

Kautsky, K. (1977): La cuestión agraria, Ediciones de cultura popular, México.

Kliksberg, B. (2002): Hacia una economía con rostro humano, Fondo de Cultura Económica, México.

Kottak, F. (2000): "La cultura y el desarrollo económico", en Viola, A., Antropología del desarrollo, Editorial Paidós.

Kopytoff, I. (1991): "La biografía cultural de las cosas, la mercantilización como proceso", en Appaduari, A. La vida social de las cosas, Editorial Grijalbo.

Le Vine, R. (1992): "Properties of culture: an ethnographic view", en Shweder y Le Vine (Eds.), Culture theory. Essays on mind, self and emotion, Cambridge University Press, USA.

Lee, R. (1981): "La subsistencia de los bosquimanos kung." en Llobera, J., 1981.

Lenin, V.I. (1981): El desarrollo del capitalismo en Rusia. Editorial Progreso, URSS.

Luckmann, T. (1996): Teoría de la acción social, Editorial Paidós, Barcelona.

Llobera, J. (1980):. Hacia una historia de las ciencias sociales, Anagrama, Barcelona.

1981. Antropología económica, Anagrama, Barcelona.

Machbet, H. (coord.), (1997), "Food Preferences and Taste: An Introduction", en "Food Preferences and Taste. Continuity and change", Berghahn Books, Estados Unidos.

Martínez-Veiga, U.(1990): Antropología Económica, Editorial ICARIA, Barcelona.

Marx, K. (1975): El Capital. Editorial Siglo XXI.

Marx, K. "Formas que preceden a la producción capitalista", (1976): en Godelier, M. (ed), Antropología y Economía, Editorial Anagrama, Barcelona.

Meillassoux, C. (1987): Mujeres, Graneros y Capitales, Editorial Siglo XXI,

Milton, K. (1997): "Ecologías: antropología, cultural y entorno", en Revista Internacional de Ciencias Sociales, RICS N°154, www.unesco.org/issj/rics154.

Mylton, K., (1997), "Ecologías: antropología, cultura y entorno", RICS N° 154, UNESCO, disponible en www.unesco.org/issj/rics154/miltonspa.html

Palerm, A. (1980): Antropología y marxismo, Nueva Imagen, México. D.F.

Philippe Rey, P. (1980): El proceso de proletarización de los campesinos, Arte, Sociedad e Ideología Editores, México. D.F.

Polanyi, K. (1976): "El sistema económico como proceso institucionalizado", en Godelier, M. (Ed.), Antropología y Economía, Editorial Anagrama, Barcelona.

Polanyi, K.(1992): La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo, Editorial Fondo de Cultura económica, México.

Pujadas, J.J. (1993): Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos, Eudema, Madrid.

Rosaldo, R. (1999): Cultura y verdad, Abya Yala, Quito.

Rubén, G. (1982): "La teoría antropológica y el estudio de la incorporación de la mano de obra campesina-indígena al mercado capitalista", en Revista Etnia, editado por Instituto de Investigaciones Antropológicas Museo Etnográfico Municipal Damaso Arce.

Sahlins, M. (1988): Cultura y razón práctica, Editorial Gedisa, Barcelona.

Sen, A. (1991): Sobre ética y economía. Alianza editorial. México, D.F.

Shanin, T. (1972): Naturaleza y lógica de la economía campesina. Editorial Anagrama, Barcelona.

Shweder, R. y Le Vine, R. (1992): Culture theory. Essays on mind, self and emotion, Cambridge University Press, USA.

Smith, A. (1776 – 1958): Investigación sobre la naturaleza y la causa de las Riquezas de las Naciones. Ed. Cannan, F.C.E. México D.F.

Smith, D. "Las fuerzas del mercado, los factores culturales y los procesos de localización", en www.unesco.org/issj/rics156/smithspa.html

Stavenhagen, R. (1969): Las clases sociales en las sociedades agrarias. Editorial Siglo XXI, México.

Stavenhagen, R. (1998): "Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional", en Revista Internacional de Ciencias Sociales N°157, UNESCO, www.unesco.org/issj/rics157/stavenhagenspa.html

Stefoni, C.; Fuentes, C (): Chile y Mercosur: ¿Hasta dónde queremos integrarnos? documento de trabajo N°25, Gestión de las Transformaciones Sociales, www.unesco.org/most/abinzano.

Stoler, A. (1987): "Transiciones en Sumatra: el capitalismo colonial y las teorías sobre la subsunción". En Revista Internacional de Ciencias Sociales Nro. 114. UNESCO.

Strathern, M. (1996): Valor cualitativo: la perspectiva del intercambio de regalos, en Humphrey, C.; Hugh-Jones, S. (comp), Trueque, intercambio y valor, Editorial Abya-yala, quito.

Taussig, M. (1993): El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica, Editorial Nueva Imagen, México.

Terray, E. (1971): "El materialismo histórico frente a las sociedades segmentarias y de linaje", en Terray, E.: El marxismo ante las sociedades primitivas, Ed. Losada, Buenos Aires.

Thomas, N. (1996): "La dinámica cultural de intercambio periférico", en Humphrey, C.; Hugh-Jones, S. (comp), Trueque, intercambio y valor, Editorial Abya-yala, Quito.

Viola, A. "La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo, en Viola, A. Antropología del desarrollo, Editorial Paidós.

Wallerstein, I. (1987): "World -Systems Analysis". En Giddens, A. And Turner J. (Eds) Social Theory Today. Stanford University Press. Stanford.

Weber, M. (1978): Economía y sociedad, F.C.E., México. D.F.

Wolf, E. (1971): Los Campesinos. Editorial Labor, Barcelona.

Wolf, E. (1968): "Types of Latin American peasantry. A preliminar discussion", en Cohen, Y., Man in adaptation the culture present.

Wolf, E. (1980): "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas". En Banton, M., Antropología social de las sociedades complejas, Editorial Alianza, México.

Wolf, E. (1987): Europa, la gente sin historia. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Worsley, P. (1994): "Modelos do sistema mundial moderno". En M. Featherstone (coord.).

Contexto Mapuche:

Augusta, F. J. de, fray, (1916), "Diccionario araucano-español y español-raucano", Imprenta Universitaria, Santiago, Chile.

Babarovic, I. (1987), Campesinado mapuche y procesos socioeconómicos regionales, Editado por Grupo de Investigaciones Agrarias, Santiago.

Bengoa, J. (1985), Historia del pueblo mapuche, Ediciones Sur, Santiago.

Bengoa, J.; Valenzuela, E. (1984), Economía Mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea. PAS, Santiago.

Bustos, B. (1999): Aplicación del Fondo de Tierras de la Ley 19.253. El caso de la comunidad Ailío de Gorbea, Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Católica de Temuco, Chile.

Campos, L., (1996), "Representaciones alimenticias en los mapuche. Lo culinario en la gente de la tierra", Tesis de Maestrado en Antropología Social, Universidad de Brasilia, Brasil.

Caniullán, V., (2000), "El mundo mapuche y su medicina", en "Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile", Ediciones LOM, Santiago, Chile.

Caro, A., (1986), "Estudio descriptivo de hábitos alimentarios en familias mapuches de la provincia de Cautín", Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

(1990), "Noción y percepción de alimento en familias mapuche rurales", Actas III Congreso de Antropología Social, Argentina.

Carrasco, N., (1998), "¿Cómo la gente previene enfermarse? Un acercamiento para comprender la forma en que la gente de una comunidad mapuche protege su salud?", en CUHSO Vol 4, N° 1, Ediciones Centro de Estudios Socioculturales, Temuco, Chile.

Carrasco, N. y T., Durán, (2000), "Visión crítica de la aplicación legal de los estudios de impacto ambiental en sectores mapuche. Hacia el co relato antropológico de la participación social", en Actas XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio, Santiago, Chile.

Carrasco, N., P., Riquelme, y A. Ugüeno, (2001), "Aplicando antropología al desarrollo. Identificando perspectivas culturales e institucionales en interacción", en Actas IV Congreso Chileno de Antropología, Santiago, Chile, (en prensa).

Citarella, L., y col, (1995), "Medicinas y Culturas en la Araucanía", Editorial Sudamericana, Santiago, Chile.

Contreras, A., Durán, T.; et al. (1991): Sistemas de producción hortícola de los minifundista de la IX región. Bases científicas para su desarrollo, Universidad de la Frontera, SERPLAC, Temuco.

Dillehay, T., (1990), "Araucanía: presente y pasado", Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

Durán, T., Vidal, A. y Herrera, A. (1982), Evaluación antropológica de un programa de desarrollo mapuche ganadero – lechero, Documento inédito, Fundación Instituto Indígena, Fundación Mary Knoll, Universidad Católica de Temuco, Chile.

Durán, T; Herrera, A. (1986), "Percepción de la situación socioeconómica del grupo doméstico y de la sociedad entre mapuches rurales de la IX región", Revista Cultura, Hombre y Sociedad, Universidad Católica de Temuco.

Durán, T. (1995): "Revisión crítica de dos tesis para el desarrollo mapuche", en Pentukun N° 4, Instituto de estudios Indígenas Universidad de la Frontera.

Durán, T. (1998): "Comunidad mapuche y reducción: factores de continuidad y cambio", en Denisse Arnold (Comp.), Gente de carne y hueso, La Paz, Bolivia.

Durán, T. y Quidel J. (1998): "Identidad mapuche e identidad nacional en Chile. Referentes intragrupal e interétnicos", en Enrique Pérez (Ed.), La reconstrucción del mundo en América Latina, Cuadernos Heterogénesis, Universidad de Lund, Suecia.

Faron, L. (1969): Los mapuches: su estructura social, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Faron, L. (1964): Antüpaiñamko: mapuche morality and its ritual atributs, University of Pittsburgh Press, USA.

González, H.; Carrasco, A. M., (1985): "Ingreso económico y subsistencia mapuche", Boletín Museo Regional de la Araucanía. Temuco.

Grebe, M.E. (s/f), "El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche", en Revista chilena de antropología.

Guevara, T. (1913): Las últimas familias y costumbres araucanas, Imprenta Cervantes, Santiago.

Ibacache, A., (1990), "Salud y nutrición en comunidades mapuche de la IX Región", Documento SODECAM N° 3, Temuco, Chile.

(1991), "Cocina mapuche", Editorial Cuarto Propio, Santiago, Chile.

Lara, M (Comp) (1992): Desarrollo Rural en la Araucanía. Ediciones Universidad de la Frontera.

Montalba, R., (2001), "Historia de la transformación de los sistemas agrícolas y del medioambiente en el antiguo territorio mapuche nalche de la IX Región de Chile. Una aproximación antropológica", Trabajo de Investigación para la obtención de suficiencia investigadora Programa de Doctorado en Agroecología, Sociología y Desarrollo Rural Sostenible, Universidad de Córdoba, España.

Mora, H., (2002), DISEÑO DE INVESTIGACIÓN: "Estudio del sistema económico mapuche en tres territorios socio - ecológicos de la novena región, Chile", Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, Chile.

Núñez de Pineda y Bascuñan, F., (1973, original de 1673), "Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile", Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

Pinto, J. (2000): De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado, la Nación y el pueblo mapuche, Editado por Instituto de Estudios avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Santiago.

¿Qué futuro ofrecen al pueblo mapuche las actuales propuestas de desarrollo?. Ed. Universidad Católica de Temuco, CERC Academia de Humanismo Cristiano, 1996.

Quidel, J. y Jineo, F. (1999): "Las raíces para nuestro cultivo", en Aracely Caro, Teresa Durán, Julio Tereucán (Eds.), Estilos de desarrollo en América Latina, Universidad Católica de Temuco, Universidad de La Frontera, Temuco.

Quidel, J. (2000): "Las relaciones interétnicas desde la perspectiva mapuche", en Teresa Durán, Esperanza Parada y Noelia Carrasco (Eds.), Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas. Una experiencia reflexionada desde La Araucanía, Chile, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, pp. 115- 122.

Quidel, J., (1998), "Machi Zugu: ser machi", en CUHSO Vol 4, Nº 1, Ediciones Centro de Estudios Socioculturales, Temuco, Chile.

(2000), "Las relaciones interétnicas desde la perspectiva mapuche", en "Acercamientos Metodológicos hacia pueblos indígenas. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile", Ediciones LOM, Santiago, Chile.

Raiman, A., (1999), "La visión de la comunidad mapuche", en "Pueblo mapuche y expansión forestal", Programa Chile Sustentable, Santiago, Chile.

Saavedra, A. (1971): La Cuestión mapuche, ICIRA, Santiago.

Stuchlik, M. (1970): "La ayuda mutua entre los mapuches", en Boletín de antropología, vol.3, Nº12, Santiago.

Stuchlik, M. (1970): "Niveles de organización social de los mapuches", Segunda Semana Indigenista, editado por la Universidad de la Frontera, Temuco.

Stuchlik, M. (1974): Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea: Editorial Nueva Universidad, Santiago.

Stuchlik, M. (1999): Vida en mediería: Ediciones Soles, Santiago.

Titiev, M. (1951): Araucanian culture in transition. The Museum of Anthropology of the University of Michigan.

Vidal, A. (1991): "Indicadores sociodemográficos de la población mapuche rural. ¿Crisis de la reproducción societal?".

Vidal, A. (1999): "Políticas legislativas en Chile. El caso de las tierras y territorios mapuches", en Revista CUHSO, Volumen Especial N° 1 "Legislación indígena, tierras y pueblo mapuche", Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, pp. 67 –111.

Casos, evaluaciones y proyectos:

Durán, T. y Meliqueo, M. (1993): Desarrollo empresarial y local mapuche. El caso del consorcio agrocomercial de Nueva Imperial, Documento inédito, Congreso sobre Desarrollo Local, Chicago.

Proyecto de Desarrollo Microregional Maquehue. Elaborado por GEDES. Temuco, 1996.

Informe de avance proyecto "Mejoramiento de la Calidad y el Abasto del Agua en cuatro comunidades de Chapod, Maquehue". Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco. Temuco, 1997.

Programa de Recuperación y Educación Ambiental de Malleco. Centro de Desarrollo Sustentable, PRODECAM, CET, 1997.

Proyecto Gestión de Recursos Ambientales Mapuches. Centro de Estudios Socioculturales, Centro de Desarrollo Sustentable, Universidad Católica de Temuco, 2000.

Informes y documentos estatales:

Informe de la Comisión Asesora en Temas de Desarrollo Indígena. (D.S. N°122, 14.05.99, MIDEPLAN).

"Algunos elementos generales de visión de ruralidad 2010". Principales contenidos surgidos en el primer taller central, Grupo trabajo para la formulación de propuestas de políticas públicas extra agrícolas para la reducción de la pobreza rural, Santiago, septiembre 1999.

"Propuestas de estrategias y políticas públicas para un desarrollo territorial equilibrado que contribuya a la reducción de la pobreza rural". Seminario nacional de propuestas de políticas públicas, Red de cooperación institucional para zonas de extrema pobreza, PRORURAL, Santiago, marzo 2000.

Informe final, Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas, MIDEPLAN, Mayo 2000.

Material web: www.conadi.cl, www.indap.cl, www.mideplan.cl, www.conaf.cl, www.amra.cl, www.origenes.cl

CAPÍTULO V

Estado contemporáneo de la medicina mapunche en tres zonas del territorio mapunche. Un estudio en salud mapunche y medio ambiente

ÍNDICE

I Parte

Presentación.....	1505
Hallazgos iniciales en la ejecución del diseño.....	1505
3.1. En relación al objetivo 1.....	1505
3.1.1 Síntesis de los avances en las lecturas analíticas de los textos especializados acerca de la temática.....	1507
3.1.1.1 Lectura de <i>Medicinas y culturas de la Araucanía</i> (Citarella 1995).....	1507
3.1.1.2 Lectura de <i>Medicina y antropología social</i> (Ackernecht,1985)	1514
3.1.1.3 Lectura de <i>La voz del kultrun en la modernidad</i> , (Bacigalupo, 2000).....	1515
4. En relación a los objetivos 2 y 4.....	1526
4.1. La política nacional y regional de salud y su contextualización. Política de salud intercultural.....	1526
5. En relación al objetivo 3.....	1529
5.1. Medicina popular.....	1529
La medicina en antropología.....	1529
El estudio de la medicina popular en América Latina.....	1529
Definición especializada de medicina popular.....	1532
La medicina popular en Chile.....	1533
“Estudio preliminar de la población consultante al sistema de medicina urbana/conocimientos, creencias y motivaciones”.....	1534
“Aspectos conceptuales de la enfermedad en tres yerbateros”.....	1536
“Medicina popular en contexto mapunche”.....	1536
5.1.1. Establecimientos de iglesias evangélicas en territorio mapunche.....	1537
5.1.2. Los procesos de reconversión religiosa.....	1541
6. En relación al objetivo 5.....	1543
7. En relación al objetivo 6.....	1545
7.1.1. Demandas de salud y medio ambiente en el marco del movimiento mapuche actual.....	1546
7.1.2. Justificación del tema.....	1546
7.1.3. Problematización del contexto.....	1546
8. En relación al objetivo 7.....	1549
9. Aprendizajes a modo de conclusiones.....	1549

ÍNDICE

II Parte

Antecedentes.....	1551
Presentación conceptual y político-cultural del modelo y sistema de salud mapunche.....	1551
Aporte de los participantes mapuche en los talleres.....	1553

I Parte

Presentación

En agosto de 2002 dos representantes de la COTAM (Comisión Autónoma de Trabajo Mapuche) solicitaron al Centro de estudios Socioculturales (CES) ejecutar un estudio sobre salud de los mapuche y su relación el medio ambiente. Argumentaron que se necesitaba un trabajo que demostrara las necesidades y dificultades que hoy día la población enfrenta para resolver sus problemas de salud, derivados estos últimos de la pérdida del bosque nativo -que se asume como fuente de los recursos herbolarios- y el deterioro en general de los espacios ecosistémico-culturales propios del pueblo. Plantearon que el enfoque que el CES ha llevado acabo hasta el momento a ellos les parece confiable, particularmente el que se expresa en el libro *Conocimientos y vivencias de dos familias wenteche sobre la medicina mapuche*, editado por el CES en 1997. Dijeron que la modalidad de trabajo serían reuniones -talleres con COTAM, en las que se elaboraría un plan de trabajo que incluyera la explicitación del enfoque de COTAM para estos estudios y aquellos específicos a cada ámbito considerado, entre los cuales estaba el de salud. Hicieron notar la importancia de asumir este trabajo dado que, además de ser participativo, es decir, que incluye los conocimientos y prácticas de la población mapuche, debía ser orientado a fundamentar las demandas en salud que la población, a través de sus organizaciones, pudiera proponer.

El CES conformó un equipo para abordar esta temática y este desafío de conocimiento iniciando, desde el mes de agosto, un trabajo interno para definir y caracterizar el enfoque del mejor modo posible. Incluyó de sus personales aquellos más involucrados en el tema de la salud y que, además, dispusieran de capacidades especiales, disciplinarias y/o de trabajo de terreno, que fueran indispensables de considerar para lograr la meta.

En el marco de este proceso se inserta el presente informe, organizado en tres tópicos principales:

- Hallazgos iniciales en la ejecución del diseño
- Diseño de investigación.
- Cumplimiento inicial de los objetivos.
- Conclusiones iniciales.

A continuación se presenta cada uno de estos tópicos en su proceso preliminar como corresponde a un primer informe de avance.

Hallazgos iniciales en la ejecución del diseño

3.1. En relación al objetivo 1

Estos avances están referidos al logro del objetivo 1 del diseño 2, el que se refiere a:

- Conocer y evaluar el estado contemporáneo de la medicina mapuche en tres zonas geocológicas del territorio mapuche (*pewenche*, *wenteche* y *bafkehche*), considerando criterios sociales y culturales normativos propios.

Para abordar este objetivo, el equipo ha definido dos acercamientos de carácter empírico, a través de un instrumento etnográfico que deberá aplicarse a los agentes especializados de la medicina mapuche, y a través del análisis de la bibliografía especializada .

Se parte del supuesto de que el sistema médico mapunche, que reflejado en el concepto de *bawehtuwün*, exige presentar del modo más auténtico posible el pensamiento *mapunche*, con una intervención mínima de parte de la disciplina. Se espera, por ejemplo, usar el concepto de 'sistema' para identificar los niveles de complejidad del conocimiento, de las normas y de las prácticas, sin perder de vista las soluciones que los individuos crean y/o encuentran para resolver sus problemas de salud, si bien priorizando el conocimiento que le otorga las bases al sistema. No obstante lo anterior, estamos conscientes de que la medicina mapuche propiamente tal debe incluir un acercamiento a los modelos culturales desde la perspectiva antropológica, pero desde la mapuche debe referirse a la dimensión socio-religiosa fundante del sistema y que opera, por lo menos en algunos de los territorios mapuche, en el campo de la vida ceremonial. Desde esta perspectiva y asumiendo un aporte teórico crítico desde la antropología, se está transformando la temática propuesta por COTAM en un acercamiento que intenta legitimidad tanto en el marco disciplinario como en el cultural, superando zonas de roces y límites no siempre consideradas en los estudios conocidos, en las demandas reivindicativas de los mapuche y desde luego en las actuales políticas de salud y medio ambiente implementadas por el Estado actualmente.

Los avances que el equipo ha hecho en relación a este objetivo son básicamente de carácter exploratorio y se expresan en actividades de lectura, ordenamiento y análisis de tres textos emblemáticos para el tratamiento del tema, a saber:

- *Medicinas y culturas en La Araucanía* (Citarella et al, 1995),
- *Medicina y antropología social* (Ackernecht, 1985), y
- *La voz del kultrun en la modernidad* (Bacigalupo, 2000).

Mientras el primer texto representa el conocimiento especializado más reconocido como tal en la última década en torno al tema de la medicina mapuche, el segundo introduce la discusión acerca de la naturaleza de las medicinas de los pueblos indígenas respecto de su homólogo, la medicina científica, sentando las bases de la importancia que el estudio de estos sistemas tiene la antropología y, en general, para las ciencias sociales y aplicadas. Bacigalupo, en tanto, examina los procesos de adaptación de las machi en el contexto de relaciones interétnicas desiguales en la Araucanía.

En este informe de avances se presentará una síntesis de estos avances, reconociendo que el proceso cognoscitivo debe avanzar considerando los siguientes materiales, disponibles en el CES:

- Materiales del Diplomado: Clases 'Medicina Mapuche Especializada' y Medicina Mapuche Familiar'.
- Las exposiciones en los Talleres de COTAM de diciembre de 2002 y enero y marzo de 2003 para el ordenamiento textual desde del pensamiento mapuche.

En cuanto al conocimiento empírico de primera fuente que requiere incluir este capítulo, este proviene y provendrá de:

- La participación del equipo en las reuniones y talleres de trabajo y discusión organizados y realizados por la COTAM y recientemente por el equipo de Derecho mapuche.

Los principales Talleres en que hemos podido participar son los siguientes:

- Taller de Carahue, Noviembre de 2002 (hay registro)
- Taller de Mehuin, Noviembre de 2002 (hay registro)
- Taller de San José de la Mariquina, Diciembre de 2002 (hay registro)
- Taller de Imperial, Enero de 2003 (falta registro)
- Taller de Lonquimay, Enero de 2003 (falta registro)

- Talleres de Temuco (organizado por el equipo de Derecho Mapuche), Marzo de 2003 (hay registro).

3.1.1. Síntesis de los avances en las lecturas analíticas de textos especializados acerca de la temática

3.1.1.1. Lectura de Medicinas y Culturas en la Araucanía (Citarella et al, 1995)

El equipo le solicitó explícitamente al miembro mapuche del mismo que elaborara un análisis y comentario acerca del texto más actualizado conocido de medicina mapuche. A continuación se exponen esquemáticamente los principales hallazgos de este análisis.

Resumen del Capítulo III

En primer lugar, señalar que el texto es una revisión de publicaciones con relación a la “medicina mapuche” obtenidas principalmente de las crónicas, cubre el período comprendido entre el S. XVII y principios del S. XX. Su objetivo es establecer elementos que sirvan de base para la investigación.

A continuación el siguiente cuadro muestra las categorías expuesta en el texto, luego las dimensiones e indicadores referidos a la categorías referida y una descripción y comentarios, lo último forma parte de la lectura realizada.

Categoría	Dimensiones e Indicadores	Descripción y comentarios
<p>Modelo Médico: "... se entiende como los conceptos, valores, ideas y creencias relacionadas con la salud y enfermedad..." (Pág. 62)</p>	<p>Ámbito religioso: "creencia mapuche en espíritus sobrenaturales temidos y respetados" Pillan: ... deidad mapuche, ingerencia en la vida... habita en los cerros y volcanes... Alhue ... (diablo) Meru (pájaro de Chile), pájaro agorero, anuncia la muerte. Meulen Chonchon: pájaro agorero</p>	<p>Es necesario señalar en esta parte, la precisión y los alcances que tiene los conceptos expuesto. En el mismo sentido, es una visión externa, porque no da cuenta de la visión mapunche acerca de estos conceptos. En el caso del Pillan, no se sabe en que aspecto de la vida tiene ingerencia y tampoco el tipo de ingerencia, por otra parte, no se sabe, si la idea de pillan corresponde a un aspecto propio de toda la sociedad mapunche o bien corresponde, a algunos contextos territoriales específicos. Alhue, se dice que es el diablo. Esto es muy limitado, no permite comprender cuales son las dimensiones que abarca el concepto. Por información, que se maneja el alwe, corresponde a una parte, de la persona que al morir, debe ir junto, ya que el alwe podría desprenderse del cuerpo y de ahí que, la persona debe permanecer acompañada en el periodo del "velorio". Lo mismo ocurre con los demás conceptos.</p>
	<p>Enfermedad: "para los mapuches las enfermedades son atribuidas a terceros, que se valían de diversas prácticas para causar daño a personas con quienes mantenían relaciones conflictivas" (Pág. 63)</p>	<p>Aquí está solo la visión externa acerca de las causas de la enfermedad, por lo demás, tampoco se dice cuál es el concepto de enfermedad.</p>
	<p>Causas de las enfermedades; "... la contaminación y el contagio pero de tipo mágico como es el caso del llamado 'mal del parto'".</p>	<p>Aquí si bien hay un intento por decir las causas de la enfermedad, éste se inscribe en el concepto del "contagio de tipo mágico", lo que no permite comprender, primero que se considera mágico y lo segundo si esto corresponde a la visión mapunche.</p>
	<p>Kalku: (brujo), "traducido al castellano como hechicero... según L. De Valdivia.." Huecufetun: producida por la acción del huecuve.</p>	<p>No aparece claro, en que enfermedad el kalku tiene incidencia, que es lo que provoca; si es a nivel personal o colectivo, por ejemplo la familia.</p>
	<p>Ibunché: "criados por los brujos en sus cuevas, le sirven en sus hechicerías o encantos" Guecubo: "espíritu que por mandato arrojaría flechas que inflingen el mal a las personas" Anchimalgwen: Deidad tutelar, 'anunciaba lo bueno y lo malo'. Fuñapue: veneno</p>	<p>Aquí solo se puede señalar la visión propia de la época de parte de los cronistas; no obstante, hoy día estos conceptos existen, pero la descripción señalada no corresponde, por lo que es necesario averiguar y testificar con las personas en el contexto de los lof mapu.</p>

	<p>Huecuve alhue: espíritus cautivos. Meulen: Torbellino Anchimallen: Mujer del sol Cherufe: IMÁGENES FANTÁSTICAS: Colo colo: (especie de basilisco) Ngutuvilú: zorro culebra Chiquevilú: llamado manta o cuero...</p>	<p>Nuevamente señalar que la descripción de los conceptos no posibilita la comprensión, si bien algunos contienen la dimensión “etimológica”, no dan cuenta en tanto conceptos que tiene dimensiones. Por ejemplo, la traducción de “mujer del sol” podría corresponder al de “anchinallen”, pero no da cuenta de lo que es en esencia el “anchimallen”, luego no sabemos a que contexto territorial corresponde. Por último, falta saber que relación tiene éste con la vida de los mapunche, sobre la salud y/o la enfermedad.</p>
<p>Agentes Médicos: “actores relacionados con la vida mágica religiosa y de salud del pueblo mapuche...” (Pág. 66).</p>	<p>La existencia de dos tipos de agentes de salud: Una, los hechiceros o Machi: Dos; curanderos empíricos: con amplios conocimientos herbolarios y experiencia en el manejo de enfermedades atribuibles a causas naturales... denominado por Molina como Ampive. Boquibuye: encargado del ritual mágico religioso, ejerce la función de ‘magos’.</p>	<p>Aquí el concepto de “agente” es impuesto para significar, quienes participan – al parecer– en el tratamiento de la enfermedad. Por otra parte, si bien se diferencian, no aparecen todos los que participan en ello. La categoría “ritual mágico”, es al parecer una aproximación para señalar acerca de los tratamientos que los enfermos reciben en un momento dado y que tiene que ver con que una “persona” que posee conocimiento para ello lo ejerce, en este caso se habla del boquibuye (“fokifoye), este último, es necesario constatarlo en el contexto del lof.</p>
	<p><u>Según Salas</u>: existen tres tipos de agentes... Machi: “cuyo cometido era el trato con los espíritus; más adelante se define como el “sacerdote”... Gutarfe: que se ocupaba en las operaciones quirúrgicas; Ampive: los herbolarios...” (Pág. 69)</p>	<p>La visión de Salas no es muy distinta a la de los cronistas, por cuanto, no da cuenta de las dimensión de los conceptos referidos a los agentes. Lo de gutarfe, al parecer corresponde a “gütamfe” o bien se trata de otro “agente”.</p>
	<p>Lligua dungul o dungulve: que habla, hablador, función que ejercía tanto hombres como mujeres. Inaimahue: proporciona información sobre robos y enfermedades. Peumantufe: adivinos a través de los sueños y magia simpática... Cupólave: Mágico anatómico, este extrae la hiel del hígado. Pelotén: quien profetizaba el futuro o adivina sobre los hechos pasados, por medio de visiones o sueños provocados por narcóticos... “(Pág. 70). Rantuvoe: consultado sobre las causas de la muerte imputadas a la hechicería.</p>	<p>Aquí aparecen una aproximación a los conceptos a través de la descripción. Es destacable la diversidad de conceptos expuesto; sin embargo, es necesario averiguar en el contexto del lof para ver su existencia y su vigencia.</p>

Prácticas terapéuticas: “ámbito integrado por materias médicas, drogas, hierbas o procedimientos tales como la adivinación, la cirugía y la acupuntura” (Pág. 73).	Hierbas, arbustos y árboles: (hojas, flores, cortezas o raíces). Similares y/o iguales a la que existen en España. Solo lo que existen en la zona mapuche	Es destacable la cantidad de especies registradas y que están contenidas en el capítulo, lo cual es posible averiguar y contrastar en el lof. Es necesario precaver el uso de éstos según los contextos, por cuanto este no aparece en el texto. En el texto no aparece la relación entre enfermedad, parte de la especie que se utiliza y su preparación...
	Prácticas terapéuticas: vista como mágico-empíricas. Sahumerios de hierbas, invocaciones al pillan, danzas y bailes rituales, toques de kultrun u otros instrumentos musicales, estados de éxtasis y sueños; todos como prácticas mágicas que permitían o favorecían el cuidado y la recuperación del enfermo” (Pág. 80). Machitun: constituía el procedimiento central de acciones tanto diagnósticas como terapéuticas...	Se habla de prácticas terapéuticas; sin embargo, sólo se habla -de modo reiterativo- de machitun, no se distinguen las forma que en ella existe, tampoco se logra comprender la relación entre el tipo de enfermedad y el tratamiento del o de la machi. Queda muy implícito la intención de comprender el machitun, pero no se describe qué es y en qué consiste.

Comentarios Generales

En este capítulo, no aparece de modo explícito ni en forma precisa acerca de cual es la “medicina mapunche”, esto es, cuáles son sus elementos de límites para decir que corresponde a tal categoría. Del mismo modo, lo que aparece son comentarios generales que serían base para las investigaciones. En este sentido, tiene importancia y lo que evidencia el texto, por una parte, es la existencia de conocimientos con relación a algunos elementos culturales mapunche que dan cuenta acerca de la “medicina”, no obstante, esto aparece de modo muy general; por otra parte, si bien aparecen conocimientos acerca de elementos de la medicina, está cargada de la visión propia de la época, o más bien la visión propia de los cronistas acerca de los mapunche, y por consiguiente, busca, aparentemente la constante comparación entre aquello que es referente, para una sociedad y para otra, es decir, cuanto de lo mapunche se aproxima a lo occidental. Por último, el capítulo deja en evidencia ciertos conocimientos que es necesario averiguar, dado que aparecen conceptos que al parecer tiene hoy día vigencia.

Finalmente, cabe señalar aunque repetida, pero necesaria que esto corresponde a una visión externa, de manera que no da cuenta desde lo mapunche, esta es al parecer la tarea, comprender y buscar los conceptos que están desde el *mapunche kimün* y que en ella están las categorías propias de lo que sería la “Medicina mapunche”.

En relación al **Capítulo V**, se advierte

Categoría	Dimensiones e Indicadores	Descripción y comentarios
	<p>Relación de los hombres con lo divino y sobrenatural y esta relación es de carácter fundacional se estructura en torno a la noción de la reciprocidad El sentido de la vida del mapuche se afinsa en la relación con las divinidades que han donado su lengua (mapudungun), su forma de vida y las leyes que lo rigen (ad mapu). La reciprocidad, representa un elemento ordenador y normativo y también en el plano de la vida social y económica del grupo.</p>	<p>- Sobre la envidia y transgresión está definida desde lo occidental, en el sentido de asumir conceptos en el cual no existe relación y/o acercamientos con conceptos en mapunzugun, es decir, se asume que existe envidia, pero no aparece su correspondencia en mapuzngun. Así, lo que dice en mapuzngun no corresponde en la lógica de lo mapunche respecto de cómo se usa la lengua.</p>
	<p>Cosmología mapuche guarda relación con la categorización del mundo. Unidades conformados por polos opuestos. La naturaleza y los hombres existen en la dualidad y a la vez la contienen. (aparece la idea: wenu mapu, miñche mapu; puel mapu, <u>lafken</u> mapu, kuse-füme fúcha; antü, küyen, los vientos del bien y del mal. Salud y enfermedad son en sí una dualidad, pareja de opuesto complementario (bien y mal), señala que es modelo etiológico. La Salud konalen representa el equilibrio biológico, amenazado por kuxan. Weküfü, no se define con claridad, solo se dice que es un espíritu maligno que puede corporizarse en fenómenos de la naturaleza. Los hacedores del y del bien en la comunidad son la machi (chaman) y el brujo, ambos pueden oficiar en el plano contrario.</p>	<p>Si bien existe coherencia en la primera parte, existen conceptos, palabras del mapunzugun que están siendo incluido de un modo, al parecer, para buscar su correspondencia en castellano. Por ejemplo, la expresión konalen en mapunzugun, indica que es atrevido y expresa la juventud de la persona. Sin embargo éste se usa para señalar de aquel que no está enfermo.</p>
	<p>Fuñapue Kalku y machi Günechen Kuxan Relación ngillatun y machi Reciprocidad se funda en la relación con lo divino Normas con respecto al orden natural, no pasar por donde está el mal. Machi y longko se ubican en el mismo plano</p>	<p>Se homologa, <i>kalku</i> con <i>machi</i> lo que en la práctica son absolutamente diferente.</p>
	<p>Clasificación de los sueños: vinculados al mal a la posibilidad de enfermar a la muerte a la curación a la lucha contra el mal a la experiencia hospitalaria</p>	

En relación al **Capítulo VI**, “Etnoclasificaciones de la enfermedad”. Páginas 129 – 195.

Categoría	Dimensiones e Indicadores	Descripción y comentarios
<p>Origen, diagnóstico de las enfermedades</p> <p>Perspectivas que la gente tiene de la enfermedad (antropológica).</p> <p>Formas actuales de clasificación</p>	<p>La enfermedad se ocasiona por la intervención humana de los entes de la naturaleza, manifestada por kuxan.</p> <p>Mapuche kuxan – wigka kuxan, ambos diferenciados por su origen en relación al modelo mapuche y no mapuche, y porque la terapéutica corresponde a uno u otro modelo.</p> <p>Diversidad de apego a la cultura</p> <p>Mapuche kuxan en: a) re kuxan, b)wenu kuxan, c) weza kuxan. Estos últimos serían por kalku, y wekúfütun</p> <p>Punto de vista sintomatológico: a) parte del cuero afectada: logko kuxan, piwke kuxan, püxa kuxan, furi kuxan; b) intensidad de los síntomas: püchi kuxan, fúta kuxan; c) duración: kuyfi kuxan, lef kuxan.</p>	<p>-</p> <p>- Cómo se entiende el weza kuxan</p> <p>- Ñochi kuxan</p>
<p>Causas</p>	<p>Por la exposición prolongados a factores climáticos.</p> <p>Alin O Are Kuxan antü Kuxan atreg Kuxan Chafo Fonwa Üna Namun Kelü Nge Güfwüllen Püra Mojfüñ Püñmu</p> <p>Enfermedades ocasionadas por la ingestión de alimentos fríos, calientes, verdes, crudos, grasos...</p> <p>Kürüf kuxan Kaychü kuxan Kaychü mojfüñ Ugkañman</p> <p>Enfermedades ocasionadas por esfuerzo físico excesivo.</p> <p>ajfeñ koñiwe kuxan kaxifün wilgozi küwü</p>	

	Por contagio sexual chizma pixu tupu	En esta parte se agrega jazken e ijkun, este se relaciona más con el piwke kuxan, los piwke kuxa tiene el sentido más de jazkün, y no la enfermedad en sí al corazón como aparece en la clasificación.
Técnicas de diagnóstico.	Pewtun Wijentun Zache fe Malüchefe Lawenchefe Gütamchefe	
Weza kuxan enfermedades mágico-religiosas	Weza kuxan Wenu mapu kuxan (machi kuxan, castigo kuxan y konün.	
Agentes etiológicos	kalku weküfü	

3.1.1.2. Lectura de *Medicina y antropología social* (Ackernecht, 1985)

Se trata de un texto especializado de parte de un historiador de la medicina cuya obra se reedita por parte de un catedrático de la misma especialidad asentado en la Universidad de Santander en 1985.

En términos generales, este texto puede adscribirse a lo que se denomina una “etnología médica”. En este texto el autor tiene como principal intención clarificar la naturaleza de la medicina primitiva, objetivo que cumple al caracterizarla y contrastarla con la medicina moderna o científica. Tomando en cuenta este antecedente, podría decirse que el texto ubica a las medicinas “en tanto sistemas culturales y médicos particulares” en un marco delimitado desde los parámetros de la ciencia clásica cuyo aporte principal, en este caso, es sentar aquellos rasgos generalizantes “que conciernen a su naturaleza humana”.

En esta perspectiva, el autor intenta dialogar con los conceptos y la base empírica que define y caracteriza la medicina científica, pero por otro lado también considera “la suspicacia del Tercer Mundo”, tratando de sentar los límites conceptuales y fenoménicos que abarcaría el concepto de “medicina primitiva”.

En términos de criterios nomotéticos que, a nuestro juicio, actúan como referentes teóricos para delimitar el objeto, los siguientes son los que aporta el autor, en el marco de la hipótesis de que la medicina primitiva no es medicina moderna embrionaria y, por tanto, debe estudiársela en sí misma (16).

En esta perspectiva, el autor demuestra las representaciones que construye en torno al fenómeno, primeramente abordando su carácter mágico. Al respecto es destacable su visión para reconocer que la enfermedad y la medicina, en este contexto, son funciones de la cultura y que, además, este tipo de medicina tendría fundamentos psicológicos que exigirían un tratamiento más integral y no meramente biológico como en el caso de la medicina moderna.

En esta misma perspectiva, el autor reconoce la necesidad de considerar los aspectos históricos asociados al desenvolvimiento del fenómeno sociocultural de la medicina primitiva, ligados a su vez a la historia misma de los pueblos que la cultivan. Al respecto este autor, moviéndose en la teoría particularista de la cultura (Boas) reconoce que existen variedades de tipos de medicina primitiva según los pueblos y sus historias (20) y en un afán generalizador propio de la escuela de pensamiento a la que adscribe sienta las bases de un lenguaje comparativo entre distintos tipos de medicina primitiva respecto de los consiguientes complejos culturales (cheyenes y otros).

Caracteriza también la medicina primitiva el papel social que cumple en la sociedad en que se cultiva, considerando tanto el funcionamiento del sistema, como las concepciones diferenciadas de enfermedad que se cultivan al interior de la sociedad y el estudio pionero que presenta acerca de los agentes, a quienes denomina, por una parte, “hombres – medicina” y, por otra, específicamente shamanes (57).

Este texto reeditado incluye aportes respecto de las etapas iniciales de la psiquiatría transcultural.

Aportes del texto

Considerando los comentarios anteriores, estimamos que este texto, inspirado en la escuela antropológica particularista y nomotética, establece las bases conceptuales y empíricas para demostrar la existencia de una medicina asociada a sociedades que, en este caso, entran en la categoría de no – occidentales. En este sentido, podría decirse que este texto valida y legitima, en este plano, a este tipo particular de medicinas, otorgando las bases científicas para su estudio sistemático y diferenciador respecto de la medicina occidental o científica. No obstante lo anterior, no compartimos con el autor la nomenclatura usada que, aunque es fundamentada por él en su carácter estrictamente descriptivo afirmando que no es peyorativa, hasta el presente ha sido incapaz de superar tal connotación, particularmente en el Tercer Mundo.

3.1.1.3. Lectura de *La voz del kultrun en la modernidad* (Bacigalupo, 2000)

En general, el libro de Bacigalupo explora en las formas y tipos actuales de reproducción y adaptación del quehacer médico de la *machi* al interior de las comunidades mapuche de la Araucanía consignando rasgos etnográficos del modelo mapuche de la enfermedad y su tratamiento por parte de la *machi* y advirtiendo la existencia de un contexto de contacto interétnico de impacto negativo para la población mapuche, sobre todo en escenarios urbanos o relativamente cercanos a centros urbanos. Entre los rasgos etnográficos generales que la autora identifica y presenta, podemos señalar los siguientes: elementos de cosmovisión mapuche; la figura de la *machi* y sus características—rol, símbolos, instrumentos, tipos de llamamiento, etc.; conceptos mapuche de enfermedad y definición de prácticas terapéuticas y rituales de la *machi*, entre otros.

Una de las tesis centrales del libro —que a nosotros nos interesa examinar— puede resumirse del siguiente modo: las *machi* han debido adaptar sus prácticas médicas a las exigencias del mundo mapuche contemporáneo —que Bacigalupo entiende ante todo como un mundo cultural fragmentado en el que no pareciera que fuese necesario identificar tradiciones culturales particulares, pues se asume que todo está mezclado con todo y lo que importa es la “funcionalidad” de la práctica, la creencia o el ritual— el que impone sendos problemas de salud al mapuche que se expone a las fuerzas de ese mundo pensando que tendrá cabida en él. Tales problemas de salud se expresan, a juicio de la autora, en lo que ella denomina la “enajenación mapuche”. Respecto de esta enajenación es que la *machi* debe usar sus conocimientos, respecto de la cual sus prácticas deben redireccionarse. Aquellas *machi* que logran satisfactoria y adecuadamente enfrentar el problema de la enajenación mapuche son las *machi* que se han adaptado con éxito a las exigencias del mundo en la modernidad.

Desde el punto de vista del modelo de investigación, la autora se mueve en un esquema clásico de investigación etnológica —aun cuando esté preocupada de problemas de dinámica— basado en el estudio de un ámbito de la experiencia sin establecer las articulaciones con el resto de dimensiones y niveles de la realidad, sobre todo con aquellos concernientes a la realidad contemporánea, tales como los vínculos problemáticos que tiene la medicina y la salud con el uso del medio ambiente y los recursos naturales, las políticas nacionales dirigidas a los indígenas (en todo orden de cosas), así como los impactos de estas mismas en el proceso de continuidad y cambio social, cultural, político y económico ya sea a nivel intraétnico o bien interétnico, entre otros aspectos.

En lo particular, la primera parte del libro está escrita en un lenguaje social y académico—antropológico monocultural, tanto en términos del enfoque y de la terminología utilizado como en cuanto a las traducciones de conceptos mapuche ligados a las concepciones y prácticas médicas de la *machi*. Bacigalupo parte de supuestos teóricos que, por una parte, centralizan el lugar de los individuos a través de la actualización de experiencias simbólicas y, por otra, otorgan importancia a los significados culturales de “eventos sociales y psicológicos interpretados en un contexto social específico y... destacar la importancia de las concepciones etnopsicológicas como la base de la formulación de la vida social” (Bacigalupo, 2000: 13). No obstante, se puede decir que en esta primera parte la autora establece su interpretación sobre una base normativista sin mucha sustancia o relación con los actores, lo que se advierte en expresiones como “imágenes normativas consensuales”, “versión consensual de la cosmovisión”, “lógica básica”, “visión tradicional”, “lógica consensual tradicional mapuche” (pp. 13, 42, 46), lo que a nuestro juicio resulta contrario a lo postulado desde el enfoque teórico—metodológico centrado en el actor.

No obstante este insustancialismo, la segunda parte del libro constituye un cuadro etnográfico centrado desde el sujeto *machi* y sus vivencias en el tiempo y el espacio, dejando entrever el manejo de la autora en cuanto al desarrollo metodológico de un modelo de investigación biográfica y etnopsicológica. De todas formas, no se logra dar cuenta claramente de las relaciones complejas en que están insertas las vidas de las/los *machi* en tanto estos actúan no sólo como especialistas en su materia sino que están conectados a redes y estructuras sociales y culturales más amplias, en las que están implicados otros actores incluyendo, por cierto, a los mismos antropólogos y demás estudiosos de la

sociedad y la cultura mapuche. Además de esto, debemos insistir en el hecho de que, en general, la autora tiende a generalizar sin presentar la evidencia necesaria para hacerlo; deja de lado o pareciera no trabajar con aspectos tan relevantes como la contextualización de las prácticas y los conocimientos de las/los *machi* con que la autora se vincula para hacer su trabajo, la relativización de los marcos de referencia de la misma respecto de los otros marcos o la traducción etnolingüística.

En el conjunto del libro se aprecia una tendencia a objetivar la realidad sobre la base de los propios conceptos de la autora. Por ejemplo, “los mapuche poseen lo que Barric (1984) llama un sistema de pensamiento mágico–religioso que tiene el propósito de “buscar las causas de las cosas” (42); o la *machi* es una “curandera” o “sacerdotisa del *gjjatun*”; o su misma referencia explícita a las *machi*, a sabiendas que también existen los *machi*...

En términos de los contenidos del texto, los primeros dos capítulos se refieren al mundo de representaciones y de rasgos etnográficos que giran en torno a la cosmovisión y que conforman la figura de la *machi*. La autora distingue, por ejemplo, el rol chamánico o de curandera de las *machi*, la simbología asociada a su rol, su relación con la hechicería / brujería, los tipos de llamados de *machi*, las características de las *machi* según los tipos de llamamiento y las congregaciones de *machi*. Una interrogante interesante que puede derivar del análisis del capítulo 2 (“Las *machi*, representaciones actuales”) tiene que ver con la relación entre el prestigio de la *machi*, es decir, su estimación social, con criterios como la edad en que son investidas o el tipo de llamado. De acuerdo a nuestras conversaciones como equipo y a la luz de algunos relatos de personas mapuche de comunidades donde ha dejado de reproducirse la institución de la *machi* como es la zona *pewenche* de *Ikalma*, la legitimidad social de la *machi* al interior del grupo no depende sólo de sus características simbólicas sino de cuan significativos puedan llegar a ser tales características para los propios actores no especialistas

En el capítulo 3 sobre “Enfermedad y sanación: tradición, adaptación y cambio” y, particularmente, en el apartado acerca de “El concepto mapuche de enfermedad”, la autora no emplea el término mapuche de *kuxan* sino que lo traduce entre comillas como “mal” o simplemente como “problema”. Dice Bacigalupo: “(...) la enfermedad y “el mal” son concebidos como fuerzas externas al cuerpo del enfermo y a la sociedad mapuche que se activan cuando los mapuche se vuelven envidiosos o transgreden ciertas normas sociales o rituales que rompen con el ideal cultural de reciprocidad y solidaridad” (43). Grafica el funcionalismo del que está además imbuida la interpretación, como una herencia disciplinaria ciega que ya ocupa un lugar común en la interpretación antropológico-social.

En este contexto, las *machi* aparecen canalizando fuerzas psicológicas en pro de un orden normativo ideal desde una visión que se empeña en entregar una imagen de otro cultural valiéndose para ello de un lenguaje descontextualizante y muy poco cuidadoso capaz de afirmar que las *machi* “exorcizan el mal” y “alejan a los espíritus malignos que vienen “desde fuera”, actividades que la autora entiende como “una verdadera guerra espiritual y simbólica” (43), la que, llevada al mundo secular, la autora asimila a las luchas de los mapuche en contra de sus invasores en el tiempo.

En relación al mismo apartado, se observa un problema lógico de orden básico, a saber, la enfermedad mapuche no es definida como tal sino sólo hasta el apartado “Clasificaciones de *kuxan*”, donde sí define el concepto, el que define históricamente como un concepto derivado del proceso de colonización, refiriéndolo a aquellas “(enfermedades) causadas por elementos existentes dentro del ámbito de este mundo y tratados por la medicina mapuche” (44). En este sentido, la autora distingue entre enfermedades espirituales y sus síntomas clasificados según intensidad, duración y localización – en este sentido, sigue el mismo marco interpretativo que Citarella et al (1995).

Respecto de la intensidad y duración como criterios definidores de las enfermedades, Bacigalupo reitera los mismos usos de categorías ya discutidas con Gabriel Llanquinao, tales como *pichi kuxan* y *futa kuxan*, o *lefkuxan* y *kuyfi kuxan*, afirmados en el “libro negro”. En cuanto al criterio de localización, este se refiere al lugar donde la dolencia se aloja y/o expresa en el cuerpo (cabeza, pies, estómago, corazón, huesos). Me pregunto si este uso corresponderá al uso habitual que tendría en el marco de una

comunidad viva o si no se tratará, más bien, de la proyección de nuestros propios marcos de referencia cultural.

Respecto de las *re kuxan* o “enfermedades naturales”, Bacigalupo afirma que, durante la conquista, las otras enfermedades “se consideraban como inducidas espiritualmente”, insistiendo en que su tratamiento consistía en el uso de hierbas y “exorcismos”. Respecto de esto último, ¿es que acaso Bacigalupo desconoce el contexto en que tiene lugar su escritura o es que simplemente es presa de una especie de ceguera teórica o de sentido común que le impide situarse en el complejo marco de realidad de la que trata y respecto de la cual al parecer no se hace cargo plenamente?

Durante la colonia, en tanto, se afirma que los mapuche incorporan “una versión simplificada del modelo hipocrático de salud que trajeron los españoles” (45): “los mapuche tomaron la noción de que el calor y el frío eran causantes de enfermedades naturales de los practicantes de la medicina popular” (45).

Según la autora, *re kuxan* se producen, actualmente, por la “ruptura del ser humano con su medio ambiente natural o social”. Siguiendo a Citarella y colegas, Bacigalupo divide las causas de *re kuxan* en alteraciones de temperatura, contagios y excesos de fuerza. Esto –y lo que sigue del libro con relación a este apartado- es algo que, a nuestro juicio, debe chequearse empíricamente: “(...) todas las enfermedades que están relacionadas con el exceso de trabajo, pena, rabia, negligencia de salud, problemas digestivos y nutricionales, el mal funcionamiento del estómago, corazón, pulmón, vesícula, hígado y otros órganos, también son catalogados como naturales” (46). Sin embargo, de acuerdo a lo señalado por Gabriel, debemos recordar que una enfermedad localizada, por ejemplo, en el corazón o en la cabeza no necesariamente deben ser enfermedades naturales.

Bacigalupo afirma que en contadas ocasiones las/los *machi* curan *fūta kuxan*. ¿Será realmente así?, ¿cuál es el espectro de enfermedades que pueden curar las/los *machi*?, ¿de qué depende esta capacidad?, ¿se especializan los/las *machi* en este sentido?

Uno de los postulados básicos de la autora en relación a la situación contemporánea de las/los *machi* y su medicina contiene la idea de que el sistema se continúa reproduciendo debido a la insatisfacción que experimentan los pacientes mapuche y no mapuche dentro del sistema de salud nacional. Así, Bacigalupo llega a afirmar que “las *machi* que viven cerca de las ciudades reciben el excedente de enfermos insatisfechos con los hospitales” (47) y agrega que “el éxito de las *machi*... circundantes a la ciudad se debe principalmente a su habilidad para curar las “enfermedades espirituales” (48).

Respecto de las “enfermedades espirituales” Bacigalupo -no indica ningún término mapuche o propio- estas serían “provocadas por la acción de un tercero o por el rompimiento de normas sociales y religiosas que provocan el desequilibrio” (49), también se agrega la transgresión del equilibrio natural –dimensiones que, como hemos ido aprendiendo, están ligadas al modelo nativo de salud-enfermedad.

Entre las “enfermedades espirituales” la autora distingue aquellas “provocadas por mal o *weda kutran*” y aquellas *kalkutun* o “mal causado por la acción de *kalku* (hechicero /brujo)” y entre *wekufetun* o enfermedades provocadas por la acción del *wekufe* (48, 49).

Para Bacigalupo el *kalkutun* y *wekufetun* “están relacionados con la cercanía de la ciudad” (49), pues, según ella, “en estas zonas los mapuche experimentan tensión y angustia al encontrarse con las exigencias del sistema cultural chileno” (49).

Respecto de las *wenu mapu kuxan* –otra muestra de una especie de lugar común de la etnografía mapuche- se indica que estas son enfermedades “causadas por la acción de deidades y espíritus mapuche como castigo por incumplimiento ritual” o llamado de *machi*, *gempañ*, *zugumachife*, “cacique” (49). En este sentido y siguiendo a Oyarce (1985), la autora distingue entre *kastikuxan* y *machi kuxan*, vale decir, entre enfermedades producidas por castigo debido a la transgresión de las normas rituales y

enfermedades ligadas al llamado de *machi* (49). En conjunto, las *wenu kuxan* son consideradas como enfermedades positivas, pues –de nuevo aparece la interpretación funcionalista-, permiten mantener la tradición. Al respecto, nos preguntamos si efectivamente este tipo de enfermedades pueden considerarse positivas, dado que cualquier enfermedad involucra un desequilibrio o desajuste que es necesario restablecer.

Bacigalupo afirma que las enfermedades espirituales se producen a través de tres mecanismos: 1) *perimontun* (o “visiones”); 2) *pewma* (o “sueños”) y, 3) *xafentun* (o “encuentros”) (48), advirtiendo que las enfermedades espirituales se localizan en el estómago y la cabeza (51). En cada caso, señala, la enfermedad se presenta en la forma de culebras, gusanos y sapos.

Bacigalupo afirma que actualmente los mapuche han incorporado a su sistema médico el “mal de ojo” y la “mala suerte” (51, 52). Por lo mismo, afirma B., “no es posible trazar una clara línea divisoria entre la medicina popular chilena y la medicina nativa mapuche” (112). Tal sería el estado de confusión de ambos sistemas que, de acuerdo a la autora, las *machi* se incluyen como practicantes de la medicina popular, siendo la única distinción el que las *machi* “controlan espíritus malignos” (113). Esta afirmación nos parece que no hace justicia a la visión que pueden tener los propios agentes, fundamentalmente mapuche, acerca de sus propias preferencias y adscripciones, las que pueden estar étnicamente orientadas y responder, por tanto, a principios básicos de lealtad étnico-cultural.

En “Roles emergentes de la *machi*”, Bacigalupo aduce que entre las *machi* de la Araucanía se expresan en la actualidad una serie de adaptaciones. Estas adaptaciones estarían orientadas a enfrentar adecuadamente los desafíos que el mundo moderno le impone a las *machi* –sugiere la autora. Los principales desafíos del mundo mapuche moderno están ligados a la “enajenación” de sus miembros. De este modo, Bacigalupo traza una tendencia sociocultural: las *machi* en la modernidad son aquellas que luchan contra las enfermedades derivadas de un proceso de contacto y relaciones interétnicas esencialmente dramáticas para quienes lo viven.

En su tipología de roles de *machi* (apartado 4.1), Bacigalupo registra y describe dos tipos:

- 1) Roles tradicionales o estrictamente convencionales –caracterizados por su desvinculación de las necesidades de los pacientes-. De acuerdo al sistema de hipótesis de Bacigalupo, este rol no se sostiene en las cercanías de a las ciudades y si lo hace es débilmente y sin mucha estimación social.
- 2) Roles emergentes o “que aparentan satisfacer las necesidades vigentes de las personas y pueden incluir varias de las funciones de roles previos” (109). Desde nuestro punto de vista, estos roles pueden entenderse también como roles tradicionalmente orientados por el modelo del *mapun kimün*, para el primer tipo descrito por Bacigalupo, y roles adaptados en los que confluyen y/o coexisten concepciones y prácticas definidas desde más de una tradición.

De todos modos, merece la pena demostrar en la práctica el juicio de Bacigalupo acerca del debilitamiento de la *machi* tradicional en contextos de cercanía a centros urbanos, más aún cuando hemos registrado que en gran parte del territorio *pewenche* la figura de la *machi* si no es desconocida es sólo parte de la memoria.

Dentro de los roles emergentes, Bacigalupo sitúa indistintamente a *machi*, meicas, suerteros y hierbateros (pp 109 – 117). Esta categorización, pensamos nosotros, no es una categorización apropiada o muy feliz, ni antropológica ni culturalmente hablando. Fundamentalmente, sostenemos que donde no ha sido considerado el juicio y la reflexión de los propios actores categorizados no se pueden crear adscripciones o lazos, más aun cuando estos lazos aparezcan vinculando a actores de provenientes de troncos étnico-culturales diferentes aunque externamente similares.

Entre los roles emergentes descubiertos por la autora –aspecto que debe ser empíricamente corroborado tras un mapeo y análisis más o menos sistemático y extensivo de la presencia y características de los especialistas en medicina mapuche de los tres territorios definidos- destaca el rol de hacer magia de amor y de suerte, además de hacer adivinaciones –obviamente, esto es algo que debe ser chequeado y puesto a la evaluación de los propios especialistas y miembros de comunidades. Otro rol emergente identificado es el de “oficiar como sacerdotisa en las ceremonias de *gijatun* (117). Esta última cuestión requiere ser confrontada teniendo en cuenta la hipótesis propuesta por los propios actores mapuche (fundamentalmente los integrantes de la COTAM y otros dirigentes contemporáneos) respecto de la existencia de identidades territoriales asociadas a una variedad indefinida y relativa de criterios diferenciadores, entre ellos el ecológico, el económico y el ceremonial.

En las conclusiones Bacigalupo afirma algo que para nosotros representa tan sólo el inicio del problema. Ella argumenta que actualmente las/los *machi* prosperan en las comunidades cercanas a los centros urbanos debido a que han logrado adaptar sus prácticas y creencias tradicionales “a los problemas que enfrentan los mapuche debido a su enajenación” “porque curan enfermedades espirituales... más frecuentes entre mapuches empobrecidos, desarraigados, desadaptados y ansiosos...” (118). Agrega que “la *pérdida del alma* y la *posesión* (producida por *wekufetun*) son enfermedades *frecuentemente* asociadas con el enajenamiento” (118, las cursivas son nuestras: destacamos los términos empleados y la tendencia a generalizar desde el examen de unos pocos casos). En otras palabras, las enfermedades espirituales estarían en aumento “en las zonas donde el mapuche siente angustia por el rechazo de la sociedad chilena contemporánea” (119).

Otra de las conclusiones de la autora es que mientras mayor sea la especialización de las/los *machi*, menor será la competencia entre ellas/ellos al interior de zonas con alta presencia de estas/estos. Entre las *machi* que se especializan, destacan a juicio de la autora las que practican adivinaciones, magia de amor y suerte y las que hacen venganzas rituales –las que responden a un perfil específico, como ser: haberse iniciado tras o durante una catástrofe haber tenido visiones y “por incorporar muchos elementos de la medicina popular... se les acusa de realizar hechicerías / brujerías” (119, 120).

En cuanto a las prácticas y conocimientos especializados de las/los *machi*, Bacigalupo se refiere a los “mecanismos de intervención” o “métodos de intervención” de espíritus positivos y negativos. Siguiendo de nuevo a Citarella et al (Op. cit.), Bacigalupo identifica, como los principales mecanismos de intervención, los *pewma*, los *perimontun* y los *xafentun*. De acuerdo a lo que señala la autora, podríamos decir que los “mecanismos de intervención” indican la gravedad de la enfermedad así como la intención del causante de la misma y su relación con la víctima, y se relacionan con el grado de compromiso étnico-cultural o con la urgencia del llamado en el caso de la *machi* (52).

En general, vemos que la anterior es una formulación algo ambigua, debido a que puede llevar a entender el fenómeno como parte de la terapéutica como cuando la expresión hace alusión a los medios como la enfermedad es intervenida por el agente u otras veces como un elemento indispensable para la realización del diagnóstico. Dados los requerimientos de la investigación –los que vemos fuertemente ligados a una conciencia más o menos reflexiva acerca de la realidad contemporánea referida a un modelo ideal (el modelo *kuyfi* señalado por Gabriel en un par de oportunidades) históricamente vivenciado y conceptualmente re-actualizado-, pensamos que será mucho más útil centrarnos en las propias distinciones que de estos conceptos sensibles de la realidad hacen los agentes especialistas (*machi*, entre otros). En el fondo, debemos indagar en las diversas conexiones que hacen los actores de los símbolos que usan para ordenar, comprender y hacer inteligible su mundo antes que asociarlos a las categorías conceptuales con que nosotros mismos ordenamos *nuestro* mundo. En este sentido, hemos aprendido que, en el contexto *wenteche*, las/los *machi* y la gente de comunidades mapuche distinguen entre *pewma* y *perimontun* respecto del *xafentun*, el que asocian a una *mapuche kuxan*.

Aun cuando sobre lo anterior se abran algunas inquietudes de conocimiento, nos parece útil inferir que la existencia de un sistema ideológico profundo simbolizado a través del conjunto de términos asociados a la experiencia especializada de las/los *machi* y al continuo (más que binomio) salud-

enfermedad. Nuestra hipótesis es que la presencia o ausencia de algunas categorías etnolingüística y socioculturalmente significativas van a ser indicativo del estado de la medicina *mapunche* contemporánea y su relación con la salud y el medio ambiente.

Al señalar “son el primer síntoma de *machi kutran*”, “su llamado espiritual...”, “mecanismo a través del cual *cacique*, *machi*, *nguenpin*, *dungumachife* y otras personas de la comunidad reciben avisos” (53), la autora confunde más su idea de considerar los *pewma* como “mecanismos de intervención”. Finalmente, no aclara si *pewma* producen enfermedad.

Tras definir y describir cada mecanismo identificado –*pewma*, *perimontun* y *xafentun*–, la autora incorpora un cuarto mecanismo: el *ñiwin* “o extravió temporal” (55). En esta parte, Bacigalupo se refiere al fenómeno que describe en el contexto de “mecanismos de intervención de agentes etiológicos”. El *ñiwin* sería un producto de la acción del *wekufe*; no sabemos si en los otros casos los mecanismos también están asociados a “agentes etiológicos” identificables. En otra parte se asume que hay “enfermedades de *perimontun* provocadas como castigo por violación de un espacio salvaje poseído por un espíritu” (54). En todos y cada uno de los casos se aprecia la siguiente ambigüedad conceptual: a veces los llamados mecanismos de intervención pueden producir la enfermedad, otras ayudar a prevenirlas. Tras vacilar entre ambas definiciones, queda más o menos sentada la idea de que *perimontun*, *pewma*, *xafentun* y *ñiwin* son medios mórbidos usados por deidades y espíritus (podemos decir *newen*, *gen*?) para causar enfermedad (55).

En cuanto a la definición que Bacigalupo da acerca de las enfermedades espirituales más comunes, estas corresponderían a los *kalkutun* o enfermedades “provocadas por la envidia, los celos y la venganza de un tercero” a través de un *kalku* contratado para hacer “el mal”. Esta práctica tiene un impacto normativo al interior de la estructura de reciprocidad y solidaridad mecánica atribuida a las sociedades tradicionales.

De acuerdo a la “concepción tradicional” mapuche de las enfermedades, existe un tipo de *kalkutun* llamado *illeluwun* o “mal por bocado”, “envenenamiento con *funapue*” (56). Otro tipo es el *infitun* o “mal tirado” (57). En estos tipos de enfermedad operan la magia simpática y por contagio. Según Bacigalupo, “varias *machi*... sufrían de este tipo de “mal”” (58). El *kalkutun* se produce también bajo la forma de “*dawuntun*” o mal provocado en espacios habitacionales o productivos. Sería sinónimo de *infitun* o “mal tirado” –el que, a juicio de Bacigalupo, sería un mal muy común entre las *machi*.

Un cuarto tipo de *kalkutun* identificado por la autora es *punon namun* o “mal por raspado” del polvo de la pisada de una persona maldecido luego en el cementerio *renü* (59).

Siguiendo la línea de identificación de las enfermedades espirituales o bien, al interior de éstas, Bacigalupo distingue las *wekufetun* o “enfermedades producidas por *wekufe*” o “espíritu maligno”... “espíritu de persona o de la naturaleza poseído por una *kalku*” (60). Bacigalupo afirma que *wekufetun* son las enfermedades espirituales más peligrosas. Señala que actualmente *wekufetun* tiene connotaciones muy negativas asociadas a la “pérdida del alma y posesión de espíritu maligno” (63). De acuerdo a ella, el *wekufetun* se caracteriza, pues, porque el enfermo “pierde su alma temporalmente” y actúa bajo las intenciones del *wekufe*, las que pueden estar en complicidad con los siguientes *kalku*: *anchimajen*, *wixanalwe*, *alwe wekufe*, *mewlen*, *cherufe*. Siguiendo a Citarella y colegas, Bacigalupo distingue los siguientes *wekufe* autónomos, que no requieren de *kalku* para actuar: *gürü filu* (zorro-culebra), *wayjepen* (oveja deforme), *xilke filu* (cuero acuático), *piwichen* (serpiente alada o pollo negro) (Citarella et al, 1995). Entre estos, ella incluye el *chonchon* o *wajipen* (vaca oveja). Finalmente, Bacigalupo sugiere incluir *wekufe* “neutros” debido a que son objeto de la intencionalidad de terceros o *kalku* (60). Bacigalupo atribuye la intencionalidad de estos *wekufe* a “su asociación con un espacio salvaje, no productivo o como defensores de algún aspecto de la naturaleza” y reitera la misma interpretación de Citarella respecto a que estos *wekufe* son *gen*, “entes defensores del espacio natural... bosques, pantanos y lagos, lagunas y ríos” (61). Sin embargo, agrega, “generalmente actúan bajo mandato de un *kalku*” (62).

Una característica común de los *wekufe* es, según la autora, que se mueven en *pewma*, *xafentun* y *ñiwin* (61), atacando “el cuerpo productivo, social y biológico de la persona “desde dentro” (61).

Un tercer tipo de enfermedades espirituales identificado –y que nos lleva a cierta confusión- se refiere a las *wenu mapu kuxan*, que la autora define y describe explícitamente como “enfermedades espirituales”, las que serían “dolencias producidas por deidades y espíritus mapuche a personas mapuche, formando parte de las llamadas *kastikutran*” (64), debidas fundamentalmente al incumplimiento de normas y tradiciones, agregando que sería una innovación reciente que refleja una moralidad cristiana, un medio de control moral (65). En esta parte, Bacigalupo vuelve a una de sus tesis centrales, afirmando que las enfermedades espirituales como *kalkutun* y *wekufetun* “están directamente relacionadas con la cercanía de la ciudad” (65).

Por último, Bacigalupo ubica como enfermedades espirituales las *machi kuxan* o “enfermedad de la *machi* que refuerza su llamado”. La autora identifica *kisu kuxan* como *machi kuxan* “para presionarla a que asuma su vocación y se convierta en *machi*”. Siguiendo a Grebe (1975), menciona también *perimontun kuxan* como un tipo de *kisu kuxan* (67).

Detrás de la descripción que hace la autora en cuanto al concepto y tipos de enfermedad mapuche, subyace el supuesto de la relación entre pares opuestos o lo que, en general, ha sido caracterizado por los autores que se han ocupado del tema como el modelo de la dualidad complementaria. Este modelo se ve representado, por ejemplo, en la siguiente serie de correlaciones conceptuales: interno/externo => ser social mapuche/ foráneo, ajeno => positivo/negativo => productividad/infertilidad => salud/enfermedad => bienestar/ desgracia => norma/transgresión.

Por otro lado, interesante resulta ser la afirmación de que para los mapuche “el cuerpo social y productivo es conceptualizado como un cuerpo biológico y que el mal se produce al invadir el espacio productivo y biológico mapuche” (58).

La insistencia de Bacigalupo en definir la enfermedad como “mal” quizá tenga un aspecto positivo: mostrar las ataduras socio-morales que la enfermedad tiene al interior de la sociedad mapuche y, por ende, la conexión entre cuerpo bio-psicosocial y moral propia de un sistema cultural que articula e integra dimensiones de la realidad en vez de disgregarlas y tratarlas separadamente, como esferas totalmente autónomas.

En cuanto a las “formas de diagnóstico tradicionales y modernas”, Bacigalupo distingue de partida aquellas históricas respecto de las actuales. Las primeras consistían, a su juicio, en adivinaciones hechas observando la saliva de animales o sus órganos internos (68). Las segundas se conforman a partir de tres formas: 1) *wijentun* (por orina), 2) *pewuntun* (mirando la ropa usada de la persona), y 3) *saahatun* (otro tipo de 2 hecho durante el ritual de sanación) (68). La *machi* también sueña con la dolencia del enfermo. La forma más común es, a juicio de Bacigalupo, diagnosticar por la orina del enfermo. Tal práctica no compromete la experiencia de trance (*kuymín*). Bacigalupo dice que esto último es importante en las cercanías a centro urbanos, donde hay más competencia con otras medicinas (70). De todas estas formas de diagnóstico, Bacigalupo afirma que el *saahatun* es el “más precioso” (72).

Siguiendo a Grebe (Op. cit.), Bacigalupo distingue entre tratamientos o “rituales de curación” aquellos empíricos rituales usados para el tratamiento de enfermedades corrientes, respecto de aquellos profilácticos usados contra enfermedades espirituales y la prevención de enfermedades de la naturaleza.

Bacigalupo destaca dos aspectos –que requieren ser indagados- fundamentales para el tratamiento de la enfermedad: 1) el valor terapéutico, o la eficacia del tratamiento, y 2) la ejecución del ritual de la *machi*. En este sentido, identifica la prestidigitación como “una forma de curación simbólica” (74), como “representación simbólica de un acto de curación tiene eficacia como un acto de magia simpatética” (75). En esta parte, la autora insiste en que la autoridad, prestigio y respeto de las “curanderas depende de su habilidad para absorber y neutralizar la ansiedad del individuo y de la comunidad” (75). De este modo,

necesitamos saber si efectivamente siguen operando los principios de la conducta mágica y si estos principios son estimados y valorados de tal modo que eventualmente son actualizados y re-actualizados como principios que explican y hacen inteligibles ciertas conductas y hechos asociados a la salud de las personas. Al mismo tiempo, debemos problematizar en torno a la afirmación de que toda la eficacia de la medicina recae únicamente en la capacidad individual de quien la ejerce o si más bien se trata de un complejo sistema de creencias compartidas profundamente aceptadas como las apropiadas para el manejo y solución del problema.

Respecto de las implicancias que tiene el hecho de que a una *machi* se le muera un paciente durante su tratamiento (76), en el actual marco de relaciones interétnicas, Bacigalupo sólo ve lo que su marco teórico le permite ver, a saber, los efectos que este hecho tendrá en la reputación de la *machi*. Se desconocen, así, las sendas implicancias sociopolíticas y jurídicas que un hecho de esta naturaleza puede acarrear, dado el actual y complejo marco de relaciones interétnicas dominantes.

En este mismo apartado, Bacigalupo se refiere a los *lawen* y lo hace desde un punto de vista fundamentalmente reduccionista. Para ella, si bien los *lawen* tienen propiedades terapéuticas, simbólicas y espirituales, estos son “remedios de hierba”, “hierbas medicinales” (77), cuyo conocimiento se adquiere a través de sueños o por el contacto con *machi* instructoras.

Desde su visión a las plantas medicinales, Bacigalupo advierte cuales son las “plantas más efectivas”. Se refiere al canelo, al maqui y al laurel, a sus propiedades medicinales y simbólicas –el primero “duro”, los restantes “suaves”... (78-79). Sin embargo, la autora no hace ninguna referencia o alusión a la relación estrecha existente entre *lawen* y medio ambiente. No indaga, pues, en la teoría cultural mapuche, ni coloca el uso de *lawen* en su contexto de definición, uso y manipulación contemporáneo por parte de los especialistas tanto mapuche como no mapuche.

Otro de los métodos de curación identificado, el cual corresponde a un método complementario “a cualquier ceremonia de curación” son, de acuerdo a Bacigalupo, los sahumeros o “exorcismos con humo” usados por lo familia para “exorcizar el mal” (79), agregando que estos son adaptaciones “a las necesidades de los *wigka*” (79). Este tipo de afirmaciones requieren a nuestro juicio ser problematizadas con los propios especialistas.

En cuanto a la práctica del *machitun* “o saahatun”, la autora parte señalando que esta este corresponde a una práctica conocida desde el siglo XVII y que “consistía en un exorcismo al mal y frotación del enfermo con hierbas medicinales”. Tras describir un ritual de *machitun* (81), advierte que el mismo procedimiento ritual sigue vigente en su “secuencia y estructura básica” (82), pero se han incorporado “símbolos distintos con significados diversos” como el caballo, cuchillos, armas de fuego “para espantar *wekufo*”. Bacigalupo afirma que el *machitun* “es una verdadera guerra espiritual contra el mal y lo foráneo” (82).

Un aspecto interesante rescatado de esta parte del libro tiene que ver con la dimensión económica ligada al uso de los servicios de las/los *machi*. Además de conocer los rangos de costos que tienen los diversos tratamientos de enfermedades con *machi*, nos parecer imprescindible explorar en las ideas y pensamientos de estos respecto de los cambios experimentados en la economía terapéutica en el tiempo y la identificación y atribución de factores condicionantes de tales cambios. Desde nuestra perspectiva, diríamos que una relación probable en términos de los eventuales cambios y/o continuidades en materia de la economía del ritual de curación debiera considerar el factor del deterioro ambiental, así como el de la coexistencia de variadas ofertas de sistemas de salud.

Una interpretación general que queda abierta relativa a la naturaleza simbólica del *machitun* se refiere a que este, en tanto conducta ritual, correspondería al espacio simbólico en que se expresa y proyecta la concepción mapuche de la existencia, en que tiene lugar el mundo cosmovisional (83-84).

En cuanto al *ulutun*, Bacigalupo afirma que éste se trata de un “ritual de curación simple” (87), pues en él la *machi* no requiere llegar al estado de *küymín* ni necesita de la ayuda del *zugumachife*. Igual que en todas las prácticas presentadas por Bacigalupo, en esta también hay presentes objetos rituales simbólicos que la autora parece nombrar con autoridad. Ella señala que en el *ulutun* se usan hierbas complementarias y de equilibrio “duras y suaves” –recuérdese el principio lógico ya consignado de los opuestos complementario atribuido como principio subyacente al pensamiento mapuche-, se conduce una “curación con rezos” y “peticiones por el enfermo” (88). Sostiene que, para las *machi*, las palabras habladas tienen un poder, “es considerado como un hecho tangible y representativo de una relación, una persona, una realidad, una comunidad, una dolencia” (88). Agrega que los *ulutun* son preferidos a los *machitun* porque son menos costosos –entre 7 y 20 mil pesos, a diferencia, según la autora, de estos últimos cuyo costo ascendería hasta los 90 mil pesos.

En este mismo capítulo, la autora nos habla de los “rituales de curación para *machi*” o *machi purun*. En cuanto a estos se proponen varias objetivaciones, tales como “baile de *machi*” o “remedio de *machi*”, acabando por quedarse con la idea de que este sería una ceremonia de “*machitun* para los espíritus de *machi*” (89) tendiente a “fortalecer a su espíritu o *fileu*” (89).

De acuerdo a Bacigalupo, la ceremonia destinada a curar a la *machi* de su *machi kuxan* y, por lo tanto, iniciarla en su rol, es la ceremonia de *machiluwun*. Este *machiluwun* es, a juicio de la autora, distinto del *geykurewen* –que es entendido como “ceremonia de renovación”- realizada a petición de la *machi* para revitalizar su poder “generalmente cada cuatro años”.

Respecto de cada una de estas prácticas ceremoniales y rituales, Bacigalupo proporciona y resalta interesantes aspectos del simbolismo inherente a las mismas. Destaca, por ejemplo, la funcionalidad de cada elemento de la cultura material y su significado en el éxito ritual: flores de *kopiwe* rojo colgadas de ramas, cuellos de *machi* y animales auxiliares, y al *rewé*; pintura facial de color azul; joyas y ornamentos de plata; pañuelos azules o morados atados a la cabeza (89-90). (Una descripción detallada de las fases y elementos que modelan las ceremonias de iniciación y renovación se encuentra entre las páginas 92 a 94.)

De lo anterior se desprenden algunas interesantes cuestiones relativas, fundamentalmente, a la institución de la *machi*, su constitución, funcionamiento y desenvolvimiento en tanto agente médico que condensa en su persona las creencias profundas de que la cosmovisión está constituida, a saber: la necesidad de alcanzar y mantener legitimidad de la *machi* ¿depende de su “iniciación” (*machi luwun*) y su capacidad de renovar sus fuerzas constantemente (*geykurewen*)?, ¿la práctica del *machi purun* está asociada a una “hermandad” de *machi*? ¿Acrecienta su poder la organización y realización del *machi purun*?

Hasta aquí me parece que el tratamiento dado a la temática induce a pensar que la figura de la *machi* es realmente muy controvertida, aunque culturalmente sensata. A pesar de que no proporciona todos los elementos del caso, podemos afirmar que, sin duda, se trata de un sujeto rodeado de poder (real y simbólico) con capacidad de soportar y combatir la enfermedad, el deterioro o decadencia, la corrupción del cuerpo biológico y social al interior de su sociedad. Será necesario saber las circunstancias, los actores y propósitos que circundan cada uno de los rituales hasta aquí identificados. Saber dónde, cuándo, entre quiénes y para qué se hace tal o cual, así como determinar su vigencia territorial y temporal en cada caso que corresponda.

En el capítulo dedicado a discutir la práctica de las *machi* contemporáneas, titulado “La enajenación mapuche y el rol de la *machi* como curandera”, es donde Bacigalupo vuelca y desarrolla -parcialmente, a nuestro juicio- sus principales hipótesis. Aquí la autora enuncia algunos factores que llevan al mapuche a tal estado de cosas. Entre ellos, menciona la precariedad económica sustentada en la falta de tierras, la migración urbana asociada a expectativas de mejoría de las condiciones económicas, los problemas de adaptación al estilo de vida urbano con una economía capitalista basada en la competencia, una educación formal sostenida en la escritura, etc. Lo que no se advierte, sin embargo, es el papel que

tienen dimensiones como lo medioambiental, así como el de la coexistencia de varios sistemas y tradiciones médicas en la región o que juegan las fuerzas sociopolíticas y la formación, dinámica e impactos del movimiento étnico-cultural local en la vigencia y/o deterioro del sistema propio y, por ende, de la salud de los mapuche. Nos gustaría saber también ¿cuál es el papel de las concepciones de reciprocidad y solidaridad entre los mapuche y si estas concepciones son o no opuestas a la de acumulación? De acuerdo a la autora, la identidad cultural de los mapuche se basa en la existencia de los dos primeros conceptos, solidaridad mecánica y reciprocidad (95-98). Por nuestra parte, en cambio, hemos observado que la idea de acumulación no necesariamente es contraria u opuesta a las anteriores. Más bien, pensamos que el concepto de acumulación está íntimamente ligado a estos. En otra parte, podremos mostrar evidencias valiosas que sugieren que los mapuche desarrollaron y aún sostienen amplias concepciones en torno a cuestiones como la riqueza y la pobreza en un sentido genuino y, al mismo tiempo, culturalmente modulado, las que están relacionadas con concepciones acerca del bienestar en general y, por lo tanto, de la salud – enfermedad de quienes viven en torno a tales concepciones¹.

Aunque Bacigalupo reconoce que los mapuche producen varias estrategias adaptativas para insertarse al medio urbano, asegura que “la sensación de desasosiego, tensión, ansiedad y enajenamiento permanece” (97). En el esquema de Bacigalupo, este estado de cosas desencadena en un mapuche la envidia y los celos de los mapuche rurales que, a juicio de la autora, enviarán el “mal” – *kalkutun* y/o *wekufetun* (97). Como nos lo han hecho saber algunos *kimche* (*machi* y *logko*) de la zona *wenteche* y según lo hemos comentado en reiteradas ocasiones en nuestra reuniones de trabajo habitual, no nos parece indicado usar el concepto de envidia como un factor desencadenante del desequilibrio. Creemos que tal fenómeno responde a una apropiación de un contenido y no apunta necesariamente a la forma constituyente del fenómeno desde el punto de vista de la teoría cultural o mapuche *kimün*.

En este marco de diagnóstico que Bacigalupo describe como un marco de modernidad, cambio y/o adaptación, las *machi* desarrollan tres tipos de respuestas orientadas a enfrentar tales circunstancias: 1) adaptación del rol tradicional a la situación actual; 2) atenuación del rol tradicional; y 3) asunción de roles paralelos (98). Al respecto, nos gustaría saber o llegar a determinar cuál es la tendencia actual en cuanto a su perfil psicosociocultural, dadas las implicancias que tendría asumir como útil la tipología propuesta por la autora.

Desde el esquema esbozado arriba Bacigalupo afirma, sin dar pruebas adecuadas o concluyentes, que 1) “mientras más fuertes sean los sentimientos de enajenación... más enfermos tendrá la *machi*” y que 2) en la medida en que empeora la situación económica y emocional de los mapuche “las *machi* prosperan y se hacen más numerosas” (99). Desde luego, tales correlaciones son para nosotros algo que debe examinarse empíricamente y considerando las diferencias espaciales en una muestra que, al menos teóricamente, considera la variabilidad interna de la sociedad mapuche.

Como otra de sus generalizaciones acerca de las características de la *machi* en el contexto de vida contemporáneo, Bacigalupo propone que “las *machi* incorporan elementos no mapuche a las tradiciones porque sienten que así aumentan su poder” (101). Y, en esta misma línea relativa a las adaptaciones del rol, señala que algunas *machi* que hacen propaganda en la radio y en la TV lo hacen “como un recurso para reforzar sus propias tradiciones” –y agrega de un modo casi caricaturesco que “casi todos los mapuche tienen un televisor que conectan a una batería de auto...” (102)-; otros medios usados son los videos y las fotos. De nuevo, cada una de estas afirmaciones merecen, desde nuestro punto de vista, ser examinadas cuidadosamente a la luz del pensamiento variado y al mismo tiempo compartido existente entre los propios especialistas y *kimche* y, sobre todo, ser sometido a una evaluación por parte de ellos.

En esta parte, nos permitimos hacer el siguiente comentario crítico: en cuanto a su estructura método-lógica, se observan varias inconsistencias, siendo quizá la más relevante la relativa a la

¹ Los datos provienen básicamente de nuestros acercamientos al *wichan mapu* de *Xuf* – *Xuf*.

ambivalencia interpretativa respecto del rol de la machi en la modernidad. Así, aunque sabemos que su enfoque es (en cierto modo) psicologista –ella habla de un enfoque etnopsicológico-, Bacigalupo se refiere a algunas condiciones ambientales –sociales, culturales y económicas- que hacen posible la existencia de tal rol por parte de la *machi*... Dicha ambivalencia la observamos más concretamente, por ejemplo, en las afirmaciones (hipotéticas) respecto de que la *machi* tendrá más enfermos en la medida en que aumente la enajenación, la que, hasta donde hemos podido entender, está asociada a las condiciones de vida contemporánea ligadas a un marco desequilibrado de relaciones interétnicas entre los mapuche y la sociedad urbana nacional; estas afirmaciones no son coherentes con aquellas trazadas desde el modelo individualista desde el cual se plantea que el rol de la machi se refuerza “siempre y cuando las machi sigan teniendo fe en sí mismas”, pues, de acuerdo a la autora, ahora resulta que “la fe es el punto clave” –sostiene convencida (103)... En este marco de ideas, la vigencia del sistema descansa en la existencia y/o cultivo de un elemento propio de la metafísica occidental que es la fe. Afirma Bacigalupo, pues, que “es sólo cuando los mapuche pierden la fe en sus tradiciones que el sistema se desmorona y las *machi* comienzan a desaparecer”. Entonces, cuando eso ocurre, el contacto con la sociedad nacional se vuelve nocivo. No obstante, este juicio no es demostrado con la evidencia del caso.

En cuanto a los roles identificados por Bacigalupo, se afirma que el rol tradicional de la machi está en riesgo de desaparecer, pues no se ajusta a las necesidades de los pacientes y a la competencia con los otros sistemas. En relación a los roles emergentes, Bacigalupo parte definiendo estos como “aquellos que aparentan satisfacer las necesidades vigentes de las personas y pueden incluir varias de las funciones de roles previos” (109). Sostiene que las machi son agentes culturales capaces de realizar varias funciones, tales como hacer magia y hechizar, adivinar el futuro, officiar ceremonias, hacer autopsias, operar y acomodar los huesos (109-110). Cada una de estas funciones deben determinarse en cuanto a su vigencia o pérdida en el presente, pues, ellas han sido tomadas del estudio documental de las crónicas.

El relativismo de Bacigalupo en esta parte la lleva a afirmar que hoy “no es posible trazar una clara línea divisoria entre la medicina popular chilena y la medicina nativa mapuche” (112). La base de esta afirmación estaría dada principalmente por el proceso de contacto.

Las elecciones de los sistemas identificados por Bacigalupo (occidental, popular y nativo) obedecen a un criterio (implícito y externo) de funcionalidad y/o eficacia: así, la medicina occidental “ofrece mejor tecnología y medicamentos para el tratamiento de traumatismos. La medicina popular ofrece una terapia integral y un tratamiento con hierbas medicinales... sin el componente espiritual... las *machi* “yerbateras comunes y corrientes... son consideradas “sanadoras espirituales” y por esta razón son mucho más poderosas que los practicantes de la medicina popular” (112).

No obstante lo anterior, Bacigalupo incluye a las machi como un agente más de las prácticas de medicina popular. Perpetúa así uno de los más comunes estereotipos sociales en torno al lugar de las machi en la medicina. No obstante, Bacigalupo parece contradecirse al usar la verbalización que hacen dos *machi* en torno a las diferencias de ellas con las meicas en las que resaltan los símbolos mapuche como el *kulxug* (114).

Bacigalupo afirma que hoy día algunas *machi* se especializan en la adivinación, magia de amor y sacar la suerte (116). Advierte que la otra tendencia es a “officiar como “sacerdotisas” en las ceremonias de *gijatur*” (117). Al respecto, nos preguntamos si lo primero corresponde a un proceso general y objetivable en cada territorio donde hay machi; respecto de lo segundo, pensamos que la autora está abiertamente equivocada y que su equivocación proviene básicamente de la falta de contextualización espacial y sociocultural adecuada de los datos.

Entrevistas en profundidad con los expertos del *bawehtuwün*, posibles de entrevistar y con otros agentes mapuche que posean conocimiento reconocido en este campo:

- En el sector *bafkehche* se hará con la *puñeñelchefe* transformada en meica
- En la zona *wenteche* con el *machi* Víctor de *Kijem* y con el *machi* Fermín de Puente Negro; con la *Machi* Carolina de *Rupukura*
- En el sector *Pewenche*, con un *genpin* o con familiares de *machi* Don Mario.
- En estas entrevistas se debe indagar sobre la permanencia del sistema y sus cambios, sean derivados estos del cambio del medio ambiente, como provenientes de los problemas sociales y políticos.
- En el plano técnico – metodológico, el equipo ha avanzado en la elaboración, prueba y aplicación inicial de los instrumentos de recolección de la información elaborados. (Ver Anexo.)

4. En relación a los objetivos específicos 2 y 4

Estos son, respectivamente:

- Evaluar el estado contemporáneo de la medicina mapuche respecto de la implantación y actualización de las políticas estatales de la medicina oficial, así como de políticas de explotación de recursos naturales en cada territorio.
- Evaluar las políticas de interculturalidad en salud.

4.1. La política nacional y regional de salud y su contextualización. Política de salud intercultural

La intención de este apartado es la revisión crítica de la política tanto nacional como regional en salud dirigida hacia la población mapuche. Para estos efectos y siendo coherente con el tratamiento general del proyecto hemos efectuado la revisión de bibliografía relativa al tema, el propósito propuesto es develar el enfoque oficial de salud hacia pueblos indígenas y su contextualización en la región.

Un primer elemento que hemos podido rescatar de la revisión de documentos oficiales a los cuales hemos tenido acceso:

Políticas de salud Intercultural. Documento Borrador Preliminar

En el que se presentan las disposiciones para mejorar el documentos oficial de políticas orientadas hacia la población indígena.

La revisión de este documento aporta la visión que desde los estamentos institucionales en cuenta a cómo conciben al sujeto indígena dentro de sus acciones oficiales de salud, de cómo incorporan la visión cultural de salud, como conciben su articulación dentro del sistema oficial y aún se encuentra en proceso de análisis

Ley N° 19.300. Ley de bases del Medio Ambiente

Esta ley sobre Medio Ambiente ha sido promulgada en el año 1994, como dispositivo legal bajo el carácter de Ley de la República debe ser aplicada y respetada por los miembros de la nación chilena. Regula los marcos en los cuales pueden desarrollarse actividades industriales y de explotación del medio natural, con el resguardo de no dañar o mermar los recursos medio ambientales a fin de que se proporcione un medio ambiente óptimo para quienes viven en el país.

Este documento es de consulta enmarcado en una lógica legal los comportamientos tanto de los individuos en forma individual, como colectiva a través de empresas el uso y resguardo del medio, frente a esta situación se definen las acciones socialmente permitidas y las que son sancionadas. Es

interesante efectuar un análisis del marco legal, pues este permite determinadas conductas que tiene incidencia en diversidades de población, las que no son consideradas, sino dentro de un marco general que es la protección del medio natural, como también define un corpus conceptual que margina concepciones propias de los pueblos indígenas sobre la concepción y relación con el medio natural.

Agenda Ambiental País. Por un desarrollo limpio y sustentable 2002 – 2006

Este documento da cuenta de las líneas de acción en el tema medio ambiental a desarrollarse hasta el año 2006 y que centra sus líneas en: recuperación ambiental de las ciudades, preservación y protección del patrimonio natural, modernización y agilización de la gestión ambiental, cultura ambiental y medio humano.

Este documento es tomado como referencia por la COREMA IX región para la elaboración de la política ambiental regional, y desde allí arrancan las directrices que deberán considerarse en lo específico de las acciones medio ambientales locales.

Política Ambiental de la región de la Araucanía

En este documento se incluyen los lineamientos locales para abordar el tema de medio ambiente, de este documento nos encontramos recatando las nociones que se explicitan acerca de la concepción desde el marco institucional de medio ambiente, y de los grupos humanos a los cuales se hace referencia en cuanto al uso y relación con el medio natural. El documento hace referencia al perfil medio ambiental regional, el contexto regional tanto geográfico como poblacional, nos encontramos recogiendo la visión que allí se hacen tanto del medio como de los sujetos mapuche, develando tanto el trasfondo en el cual se proponen insertar la diversidad cultural regional, la pregunta es ¿se considera y cómo?.

Encuentros Nacionales de Salud y Pueblos Indígenas

Estos documentos corresponden a encuentros regionales a los cuales asistieron diversos representantes de la sociedad regional, instituciones públicas, universidad, departamentos de salud pública, dirigentes, personas de comunidades. El marco de estos encuentros es la discusión de la temática de salud intercultural o salud para población indígena. Serán considerados como antecedentes en los cuales se articulan espacios de discusión en torno a la temática.

Aún nos encontramos en proceso de una discusión crítica de los documentos anteriormente señalados, así como de otros que a los que se ha tenido acceso, pues se espera contar con la visión de la sociedad chilena a través de las instituciones públicas en cuanto al abordaje de la medicina mapuche y los impactos que estos tienen en la sociedad mapuche, también interesa develar si las políticas estatales en el ámbito de la salud y medio ambiente posibilitan experiencias catalogadas como interculturales.

Los primeros lineamientos que hemos podido recoger al respecto nos señalan respecto de la primera línea, que los impactos de las políticas públicas han transgredido una forma de practicar la salud por parte de la población mapuche, se han impuesto formas de tratar el cuerpo y se han legalizado entramados relativos a la forma por la cual se deben hacer estos tratamientos. En la actualidad se perciben en los documentos institucionales de salud pública una tendencia a la inclusión de la diversidad étnica dentro de líneas de acciones que se piensan en base a los a las formas de atención, no aparecen explicitadas formas de derivación, aunque no se niega que localmente puedan existir estos mecanismos de derivación hacia agentes tradicionales de salud.

Por lo demás la forma en la cual se abordan las concepciones de salud-enfermedad intentan recoger pe, pero no de la manera adecuada desde lo cultural mapuche el sentido y orientación de la medicina tradicional.

El tratamiento que se hace desde las políticas institucionales estatales de salud sobre de la población mapuche bajo el concepto de usuario, es decir, la visualización de individuos que acceden a través de canales oficiales de salud a la atención médica. Se presenta un reconocimiento a la diversidad étnica presente en la región y en el país, desde la perspectiva de la política que a nivel nacional el gobierno de la concertación ha asumido, sin embargo, se aprecian diferencias sustanciales entre las políticas medio ambientales y las que enfrenta el Ministerio de Salud. La primera no hace mención a la especificidad de la población mapuche en relación al uso y relación cultural que tienen los individuos con el medio natural, en tanto en la segunda, se aprecian intensiones de redireccionar una lineamiento de salud pública que ha estado asentado en la forma occidental de enfrentar el tema de salud enfermedad.

En general, los documentos oficiales no recogen la complejidad de las condiciones culturales en las cuales opera la salud mapunche y la relación del hombre con el medio.

El acercamiento metodológico

La base metodológica se constituye, en base a la revisión bibliográfica de los textos, los que han sido seleccionados en base a la representatividad que puedan ofrecernos de los espacios institucionales a los cuales hacen alusión, es por ello que una buena parte de ellos corresponden a documentos emitidos por la institucionalidad pública de salud y medio ambiente.

Se han comenzado por explicitar los conceptos centrales que en ellos se contienen, a fin de hacer explícita la lógica en la cual se construyen los discursos de la institucionalidad pública. El análisis de lenguaje y contenido nos dará cuanta de las imágenes que la institucionalidad traslada al mundo social para que sean operacionalizadas.

Paralelamente al estudio de las políticas públicas, este estudio se plantea caracterizar a lo menos tres experiencias en las cuales se articule el sistema médico tradicional mapuche y el moderno occidental, sea por la iniciativa de cualquiera de ambos sectores. En lo específico, interesa:

- Caracterizar el modelo de articulación en salud que sustenta la implementación de cada experiencia
- Caracterizar el modelo de atención puesto en práctica en el contexto de cada experiencia en particular
- Caracterizar la composición socio-étnica y las formas de interacción social y cultural que articulan las relaciones entre los diferentes actores involucrados en la experiencia
- Identificar la percepción y la valoración que la población mapuche posee respecto de las experiencias de salud analizadas.

A la fecha se han identificado los indicadores de análisis, que son los que a continuación se indican:

- Niveles de autogestión de la sociedad mapuche
- Mecanismos de participación de la sociedad mapuche
- Niveles de reconocimiento de la tecnología y del conocimiento indígena en la experiencia
- Estrategias que garanticen el conocimiento intelectual mapuche en su forma tradicional
- Mecanismos de control y criterios de evaluación de la experiencia a través de la población usuaria
- Relaciones institucionales de la experiencia
- Formas de articulación de la experiencia con los procesos generales en los cuales se inserta la sociedad mapuche en el contexto de las relaciones interétnicas con la sociedad nacional.

En complementación, se encuentra también elaborado el instrumento de entrevista semi-estructurada para ser aplicada a los dirigentes mapuche y no-mapuche participantes en las experiencias de articulación en salud.

5. En relación al objetivo 3

Este es el siguiente:

- Evaluar el estado contemporáneo de la medicina mapunche respecto de la implantación, actualización y vínculo de / con los sistemas de medicina popular en cada territorio.

5.1 Medicina popular

La medicina en la antropología

La búsqueda por lograr un equilibrio entre el bienestar físico, psíquico y social y el deseo del hombre por prolongar su vida ha sido la base que ha conducido a éste a profundizar y usar diversos procedimientos para remediar los males que le aquejan. Se puede decir que las enfermedades han sido y son parte indisoluble de la vida del hombre, con lo cual podemos explicar el hecho de que todas las sociedades humanas, en todos los tiempos y lugares, "...han generado alguna forma de respuesta dirigida a interpretar, controlar, prevenir, tratar o reparar el daño, la lesión, las enfermedades o la muerte". En pocas palabras, esta premisa de características tan generalizadoras nos enfrenta a que no existe sociedad ni cultura en las cuales ésta no se cumpla, debido básicamente a que los fenómenos de salud y enfermedad son universales.

Junto a este proceso se fueron desarrollando, al interior de estos grupos, especialistas encargados de interceder, luchar y actuar ante los males que los aquejaban, a través de prácticas mágico – religiosas y desde un conocimiento profundo de la herbolaria y el ecosistema. Diversos han sido los estudios dentro de la disciplina antropológica sobre estos especialistas, principalmente, en torno a las figuras de los *Medicine-Man* o shamanes y sus prácticas rituales cuyos conocimientos están sustentados en la experiencia y en el saber cosmovisional de cada cultura.

Investigadores de diversas partes del mundo y de gran importancia dentro de la disciplina antropológica como Evans-Pritchard, Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Ernesto De Martino, A. Metraux, Erwin H. Ackernecht, Menéndez y otros, se dedicaron al estudio de estos especialistas. Sus principales resultados conducían a comprender el tema de la "magia" y la "hechicería", presentando la visión de su morfología dentro de los modelos culturales particulares a los que pertenecían y el papel que juegan en la reproducción de la estructura social descrita generalmente como de tipo tribal. Estos estudios se caracterizaban por centrarse en aquellas sociedades denominadas "primitivas" o "tradicionales", con las cuales Occidente entró en contacto durante los siglos XV al XX.

El estudio de la medicina popular en América Latina

Uno de los primeros antropólogos en focalizar sus reflexiones e investigaciones sobre la dinámica y vigencia de la medicina popular ha sido Ernesto De Martino. Para los antropólogos Joseph M^a Comelles y Ángel Martínez Hernández (1993), la única antropología europea que revisó precozmente la noción de medicina popular, degradada por el folklore médico positivista, fue la italiana.

El antropólogo Eduardo Menéndez advierte que, dentro del contexto de los estudios antropológicos en América Latina, se percibe un estancamiento del desarrollo del campo de la antropología médica en las últimas décadas, y sobre todo, una limitación conceptual y teórica con relación a los países del norte.

* Duncan Pendersen, "Elementos para el análisis de los sistemas médicos", Pág. 6.

Considerando las características históricas y socioculturales propias de nuestro continente, los autores han descrito un contexto en el cual sobreviven elementos tradicionales que conviven con elementos externos introducidos por Occidente. Este contexto se inscribe, según Néstor García Canclini (1992), dentro de un complejo proceso de "hibridación cultural". Este proceso también puede evidenciarse a través del análisis de los sistemas médicos existentes hoy en día en América Latina ya que, en la mayoría de los países latinoamericanos, coexisten distintas prácticas médicas. No pensamos que este enfoque teórico llegue a explicar la totalidad de nuestro problema; creemos, más bien, que será una ayuda para comprender el modo como se inserta y llega a ser usado un sistema médico foráneo, en este caso el popular, al interior de la sociedad mapuche.

Dentro del abanico de prácticas médicas que se hayan operando en el continente, encontramos una medicina popular, resultado del contacto de tradiciones médicas llegadas al continente junto al hombre de occidente con tradiciones médicas propias de los pueblos originarios:

"En América latina, las tradiciones médicas indoamericanas se conjugaron con otras medicinas traídas a lo largo de la conquista y expansión colonial europea en un proceso de compleja hibridación del saber médico (de extracción griega, ibérica y luego también africana), sumergido en el sincretismo religioso de divinidades prehispánicas y santos cristianos".

El estudio de la medicina tradicional latinoamericana comienza a gestarse a fines de la década de los setenta y a principios de los ochenta. "... destacan los trabajos de Estrella en Ecuador (Estrella 1977; 1981) en los que el saber médico indígena y el saber popular se analizan desde categorías histórico - sociales y en articulación a los procesos más amplios de la sociedad global; y los aportes que desde 1984 realiza el programa de posgrado en Antropología Médica de la Universidad Central de Venezuela (Castellanos, 1986)". Las áreas de estudio parecen localizarse en pequeñas comunidades rurales con composición indígena y, en un segundo término, en áreas urbanas caracterizadas por la pobreza y la marginalidad. Estos principalmente se habrían llevado a cabo en México, Guatemala y las áreas andinas del sur, en Colombia, Ecuador y Perú.

En el caso de las experiencias llevadas a cabo en México, desde ya hace un tiempo el antropólogo mexicano Eduardo Menéndez, viene insistiendo en la necesidad de construir una "epidemiología sintética" que incluya lo que denomina como una "epidemiología popular".

Su investigación además da cuenta de cómo la aculturación, el aumento de demandas insatisfechas, las crisis económicas y sociales que han afectado a los contextos urbanos latinoamericanos y a los contextos particulares producen e intensifican el fenómeno de impregnación e interpretación entre el saber científico y popular, generándose de esta forma un sustrato ideológico o modelo explicativo popular sobre la salud y las enfermedades, el cual se encuentra en un continuo proceso de producción, acumulación, intercambio y transformación, por lo cual la medicina popular "constituye no sólo un patrimonio cultural ni el producto de una crisis, sino también una estrategia vital para la supervivencia de un grupo humano". Este fenómeno de impregnación se puede observar en que muchos de los conceptos, medicamentos y elementos materiales o simbólicos asociados con la medicina científica occidental han penetrado y se encuentran en el modelo médico popular:

"El sector popular integra continuamente recursos terapéuticos provenientes de la medicina profesional y de la medicina folk. Por ejemplo, los atributos "frío" y "caliente", vigentes en la medicina humoral de casi toda América Latina, se utilizan en relación no sólo con estados corporales, enfermedades, alimentos y hierbas medicinales, sino también con medicamentos de patentes, como se demuestra en los estudios de casos

* Duncan Pendersen, "Elementos para el análisis de los sistemas médicos", Pág. 87

* Mabel Grimberg, "Teorías, propuestas y prácticas sociales", Pág. 34

* Ibid Pág. 14

hechos por Tadlock, en Guatemala. El segmento popular, toma “prestada” información de los sectores profesional y “folk”, para mezclar en el mismo plan de tratamiento, medicamentos de la farmacia, con hierbas compradas en el mercado, cultivadas en el patio, o traídas de áreas rurales remotas. Mientras las hierbas medicinales son utilizadas solas sin medicamentos de patente. Rara vez los medicamentos son utilizados sin hierbas, de tal manera que el medicamento moderno lejos de reemplazar a las plantas medicinales, ha sido incorporado o agregado al tratamiento”^{*}

En el caso de nuestra región, el libro *Culturas y Medicinas en la Araucanía* (Citarella, Op. Cit.) nos muestra que:

“Ahora bien, en la IX Región de Chile; como lo hemos señalado en la presente sección, han estado en contacto y en conflicto durante el último siglo diferentes tradiciones culturales. En términos formales actualmente podemos distinguir tres sistemas médicos principales: la medicina indígena mapuche, la medicina tradicional popular y la medicina científica u oficial. Por cierto, entendemos estos sistemas como áreas de referencia conceptual y no como estructuras rígidas operantes en la realidad: los datos de terreno nos muestran un mosaico de modelos intermedios, resultantes del manejo simultáneo por parte de la población de múltiples de conceptos y recursos médicos. Esta multiplicidad de formas culturales y de modos de accionar utiliza la riqueza de tradiciones culturales presentes en la región, que lejos de ser un vestigio indeseable de un pasado remoto, representa una expresión cultural dinámica y cambiante que forma parte también de estrategias de sobrevivencia de la población nativa frente a los procesos de aculturación actualmente en marcha en este territorio” (Op. cit.: 47).

A modo general, uno de los objetivos de este libro es mostrarnos como coexistieron, y como coexisten hoy en día los sistemas médico mapuche, popular y occidental oficial dentro del contexto de la Novena Región, otrora territorio mapuche. Además, se tenía como objetivo conocer de qué manera se combinaron e intercambiaron técnicas y costumbres terapéuticas mapuche, occidentales y populares.

El nacimiento de una visión crítica sobre la medicina occidental, será uno de los mejores reflejos del cambio sufrido por la antropología médica. Centrada en la causalidad y la significación cultural de la enfermedad, para la antropóloga Mabel Grimberg (1995)^{*}, la Antropología Médica cuestionará a la medicina occidental lo siguiente:

La falta de consideración de los aspectos socioculturales implicados en la enfermedad, frente a lo cual privilegiará conceptualmente la causalidad cultural y correlativamente la necesidad de una visión integral en la asistencia médica. Más recientemente planteará la necesidad para la medicina “científica” de integrar los “saberes tradicionales” y desarrollar un trabajo de cooperación con los curadores.

La estructuración marcadamente etnocéntrica de la relación médico - paciente, puesta en evidencia en el no reconocimiento del saber y la capacidad terapéutica de los sistemas tradicionales, en el uso de un lenguaje técnico alejado de la experiencia cotidiana de los pacientes, y en la ausencia de comunicación e información.

El supuesto de la homogeneidad cultural y el correlativo no-reconocimiento de las diferencias culturales.

Este énfasis ha conducido a que antropólogos como Aguirre Beltrán planteen que: “El personal médico no entiende los síndromes de la nosología popular, que sirven a los pacientes para describir sus

^{*} Ibid Pág. 15

^{*} Mabel Grimberg, “Teorías, propuestas y practicas sociales. Problemas teóricos metodológicos en Antropología y Salud” en *Cultura, Salud y Enfermedad*, Pág.39

dolencias, ni las ideas sobre la naturaleza sobrenatural de sus padecimientos, con los conceptos que consideran apropiados para tratarlos”^{*}.

Definición especializada de medicina popular

Pretendiendo delimitar el campo de investigación, estaremos de acuerdo en considerar como medicina popular, aquellas prácticas terapéuticas que no son consideradas dentro de las normativas administrativo-políticas oficiales y cuya utilización están relacionadas con las clases y/o grupos subalternos y marginales de la sociedad que operan dentro de los escenarios tanto urbanos como rurales.

En un artículo titulado “Sobre hechiceros y curanderos o el antropólogo y su estrategia”, Nebreda (1995) asume la tarea de confirmar la validez del esquema anteriormente expuesto presentándolo como un marco teórico útil para tratar el fenómeno del curanderismo.

Para Nebreda la medicina popular, al igual que el complejo médico chamánico, sería un fenómeno de *consensus*, en el cual el punto fundamental es la creencia. Del mismo modo, se encontraría organizado en dos polos, uno representado por el agente médico popular o curandero, y el otro representado por el enfermo o paciente, el cual no representa a una figura simplemente individual, sino cuya individualidad se nutre y se refleja en una colectividad de sentido (*consensus* colectivo), en un simbolismo cultural compartido sin el cual el individuo mismo se disuelve padeciendo de un déficit de significado.

El campo de actuación de la medicina popular estaría en el campo dejado libre por el sistema médico científico, el cual insistiría en tratar al enfermo exclusivamente bajo el aspecto somático y en no tener en cuenta los problemas emocionales.

En su artículo titulado “Los curanderos, psicoterapeutas populares”, Blanco Cruz (1992) reflexiona sobre las razones subyacentes al florecimiento del curanderismo y la medicina popular en España. Desde su análisis nos encontramos con los siguientes factores que influirían directamente en la utilización de la medicina popular por la población española:

- Factores económicos: ya que un gran número de personas que sufren de dolencias o trastornos puramente psíquicos que desencadenan en patologías físicas, no pueden acceder a psicoterapias, como el psicoanálisis, debido a su elevado costo y escasez de profesionales con una formación sólida.
- Otro factor es el lenguaje académico y estético de los psicoterapeutas: ya que la mayoría de éstos, sobre todo los psicoanalistas, utilizan un lenguaje académico, florido, estético, pero que no está al alcance de las amplias capas de la población.
- Y por último quizás el factor fundamental es la actitud de la medicina científica oficial, la cual insiste en tratar al enfermo exclusivamente bajo el aspecto somático y en no tener en cuenta los problemas emocionales y culturales. Como resultado de esto se crea en la población consultante, una sensación de inseguridad, descontento y decepciones, obligándola a buscar ayuda extramédica para poder dar solución a sus conflictos. La situación, a veces desagradable para ambos actores, termina desencadenando un escenario de negociación política y económica, en donde la falta de recursos cognitivos y/o infraestructurales del sistema médico oficial, terminan por acordar en qué términos quedará el paciente con el sistema social al cual pertenece y no a la relación entre salud y enfermedad que era en un comienzo lo que debería haber emanado de la relación formal médico-paciente.

^{*} *Ibid* Pág. 31

Desde el punto de vista de Duncan Pendersen, una característica de Latinoamérica es que ha existido una ambigüedad con respecto a la adopción de políticas a favor de la integración de un sistema médico descentralizado y pluralista de atención, con participación de curanderos, parteras y otros especialistas de la medicina tradicional, dentro del sistema oficial de atención médica. Esto se debería principalmente a que desde el momento en que la medicina moderna logra posesionarse institucionalmente en el continente, comienza a tratar de imponerse sobre la medicina ancestral indígena y la medicina popular nacida de los distintos contactos entre culturas diferentes al interior del continente.

El análisis de Pendersen nos permite reconocer que en Latinoamérica, caracterizada por ser una sociedad estratificada y culturalmente diversa, existen distintos sistemas médicos operando y cómo la relación entre sistemas revela una distribución asimétrica del poder en la sociedad, ya que existe un sistema médico dominante y hegemónico (medicina científica occidental) y uno o más sistemas médicos subordinados (medicina indígena-tradicional y medicina popular). De esta manera, si bien algunos países muestran tolerancia y/o indiferencia ante las medicinas Indoamericanas, en otros países prevalecerá la intolerancia ante la medicina tradicional y la mentalidad expresada en ésta.

La medicina popular en Chile

En nuestro país, quizás una de las primeras reseñas que encontramos con respecto al surgimiento de una medicina popular criolla es la de B. Vicuña Mackenna en su libro *Los Médicos de Antaño en el Reino de Chile* (1932). El objetivo del autor en este libro es entregar una serie de antecedentes con relación a lo que fueron las instituciones médicas en Chile desde 1556 a 1830.

Junto con revisar los primeros capítulos dedicados a la medicina indígena y las extraordinarias facultades curativas de la herbolaria nativa, así como la llegada y establecimiento de los primeros eruditos que sembrarían en estas tierras la ciencia médica europea, Vicuña Mackenna se ocupa de un tipo de medicina que denomina “ciencia divina” y en la cual se pueden observar rasgos y agentes terapéuticos característicos de la medicina popular chilena. En sus propias palabras, ésta se ubicaba “en medio de los empíricos y los charlatanes, de los bachilleres y de las machis”.

Entre los agentes de esta denominada “ciencia divina” encontramos a las Parteras, Médicas o Meicas y Aliñadores o Componedores. Con relación a las *Médicas* o *Meicas*, Vicuña Mackenna relata que entre los siglos XVI y XVIII su gremio era tan numeroso que eclipsaba a todos los demás agentes terapéuticos (incluidos los médicos) presentes en el territorio. “Las médicas eran las agoreras de la vida y la muerte, como las gitanas, y por lo que tenían de brujas y de adivinas, ejercían un predominio social vasto y temible. Sus víctimas más frecuentes, después del indio que le pertenecía por entero, era la mujer, porque ésta había bebido con su sexo la copa de las supersticiones hasta sus heces”(Ibid: 36).

Descendientes legítimas por vía materna, según describe el autor, *de las machis de Arauco y Huelén*, para las Médicas o Meicas existirían cinco grandes ramas de enfermedades:

- Los *Chavalongos*, que eran todas las fiebres
- Las *Reumas*, que eran todos los dolores arteriales
- Los *Vichos*, que eran todos los fenómenos del vientre
- Las *Roturas del Pulmón*, en las cuales entraban las aneurismas y las aplopegías, las anginas y las neumonías
- Y las *Melancolías* que eran todos los males caracterizados por el enflaquecimiento o malestar indefinible del paciente.

Sin embargo, agrega Mackenna, el punto de partida del sistema curativo de esta medicina es el “daño”. El “daño” consistiría en el mal deseo de alguien en contra de alguna persona, por motivo de envidia o celos, a través de mecanismos como pociones, cadejos de cabellos, alfileres, ropas, etc.

Con relación a los mecanismos terapéuticos de las médicas, el autor menciona que utilizaban los conceptos de lo frío y lo caliente; diagnosticaban a través de la densidad de la orina y utilizaban hierbas para sanar, partes de animales y oraciones:

“A ejemplo de las machis, sus predecesores, mezclaban el uso de algunas yerbas imperfectamente cocidas y que se neutralizaban entre sí por efectos contrarios, la práctica de ritos y oraciones y de sustancias fabulosas, como los cocimientos de prendas de oro, la oración del magnificat y la “uña de la gran bestia”, cuyo polvo imaginario había reemplazado para los males de melancolía a la piedra bezoar de los guanacos. Preferían por esto mismo, cuando usaban sustancias naturales, aquellas que ofrecían algún fenómeno en su formación como las yerbas que abren su flor en la noche (el metrun o diegodenoche), y las producciones de ciertas aves y animales que incluían al sortilegio, como el hígado del alcatraz, la enjundia de gallina, la bolsa de hiel, el sebo de león, la sangre de cordero negro, las cantáridas recogidas en los campos, y otras fantasmagorías, que le servían para mantener su oficio de impostoras y de pitonisas” (Ibid.: 37).

El oficio de Componedores o Aliñadores consistía en aliviar y componer lesiones de pies, costillas, hombros o columna, a través de masajes y presiones manuales en huesos y músculos. En las palabras de Benjamín Vicuña Mackenna:

“...con el nombre especial de aliñadores, componen y aliñan los huesos aun más delicados, como el de choquezuela del pie, la islilla de los hombros o la espina dorsal, con una pujanza que iguala la crueldad con el acierto. – Cuéntase de estas operaciones, que se hacen generalmente sobre los ladrillos o en un cuero, poniendo al paciente boca abajo, curaciones verdaderamente maravillosas de dislocaciones, aberturas de carnes y paguachas que son las apostemas, - herencia del campo y de sus violentos ejercicios en el trabajo, en el rodeo o en la cancha. No hay hacienda en Chile que no tenga de esta suerte, un cirujano para su peonada, como tiene un diestro amansador para sus potros” (Ibid.: 47).

Como se puede observar en los extractos presentados, la opinión del autor acerca de la acción de estos agentes terapéuticos, tanto en las zonas rurales, como urbanas del territorio chileno a través de los siglos, no se caracteriza por ser imparcial. Desde su prisma, la superstición, la ignorancia y la charlatanería representados principalmente en la figura de la médica, se representaron en un gran número de vidas.

A continuación dirigimos nuestra atención a aquellas investigaciones orientadas al estudio y comprensión de la medicina popular. Si bien éstas se caracterizan por tener un carácter exploratorio, sus reflexiones y conclusiones nos entregan elementos útiles para nuestra indagación y posterior análisis sobre el estado actual de la medicina popular en el contexto de la medicina y la salud mapuche.

“Estudio preliminar de la población consultante al sistema de Medicina Urbana/ Conocimientos, Creencias y Motivaciones”

Este estudio llevado a cabo por Susana Henríquez (Bachiller en Antropología de la Universidad Austral, Valdivia) y Angélica Monreal (Médico Becado en Psiquiatría, Hospital Psiquiátrico de Santiago), se realiza en la ciudad de Santiago y busca:

- Conocer los conocimientos y creencias que subyacen a la consulta de la Medicina Tradicional y su hibridación con conocimientos de la Medicina Oficial.
-

- Conocer las motivaciones y causas directas de la consulta a la medicina tradicional y conocer la apreciación que los consultantes hacen de la Medicina Tradicional.

Por *consultantes* se entenderá toda persona que ha acudido, o acude a algún agente de Medicina Tradicional y/o que utiliza en forma rutinaria, medicamentos o prácticas vinculadas a las creencias populares o no oficiales frente a un problema de salud.

Por otro lado, el concepto de agente médico tradicional o popular abarcará a toda persona que de respuesta (diagnósticos y/o terapéuticos) a las personas consultantes por problemas de salud, que no correspondan al sistema Médico Oficial, tanto por su formación, como por sus prácticas actuales (Iriólogos, Yerbateros, Componedores, Médicos Naturalistas, Vendedores de Yervas Medicinales, etc.).

Desde el punto de vista de ambas investigadoras, lo que permite que exista la Medicina Popular es el arraigo de conocimientos y creencias populares en algunos sectores de la población. De este modo la población consultante se convierte en un factor esencial en la existencia y transmisión de este cuerpo de creencias y conocimientos: "(...) la vigencia de la medicina tradicional está validada por la población que consulta, y su permanencia en el seno de la sociedad cumple una función importante para ésta y para el grupo social que acude a ella frente a problemas de salud" (Ibid.: 114).

Los resultados de este estudio indicarían que en la población consultante de la medicina popular urbana, se entremezclarían sin contradicciones conceptos y conocimientos derivados de la tradición popular, a través de la endoculturación, así como también conceptos y conocimientos derivados de la medicina moderna por los contactos con el sistema médico oficial. Sus motivaciones fundamentales para consultar este tipo de medicina se encontrarían, como hemos dicho anteriormente, en la vigencia de conocimientos y creencias populares, por lo cual la elección terapéutica no se debería a un difícil acceso al sistema médico oficial o a la falta de recursos económicos. Además, existiría una alta apreciación sobre la efectividad diagnóstica y terapéutica de la medicina popular, la que se debería al éxito que está ha mostrado en el tratamiento de los padecimientos psicosomáticos y en los cuales la medicina oficial no habría tenido tan buenos resultados. Por otro lado, la población consultante sería capaz de diferenciar, según la característica de su padecimiento, en qué momento consultar a la medicina tradicional popular o a la medicina científica oficial.

“Estudio exploratorio acerca de las actitudes y el contacto existente entre dos sistemas de salud paralelos: la perspectiva de sus agentes de salud”

Realizado por Ximena Peñalillo (médico becado en Psiquiatría, Hospital Psiquiátrico de Santiago) y Vivian Saidel (Antropóloga Universidad Austral), el contexto de estudio es la ciudad de Santiago.

Tomando como base que la mayoría de los pacientes o consultantes utilizan en forma paralela la medicina popular y la medicina oficial, el objetivo del estudio pretende conocer desde la perspectiva de sus agentes médicos la actitud ante el desempeño profesional del otro.

Uno de los ejes principales en los que se basa la reflexión de las investigadoras, es que existe una actitud de recelo recíproco entre los agentes. De este modo, tanto los agentes del sistema médico oficial, como los del sistema médico tradicional presentan en la mayoría de los casos una actitud de escepticismo y rechazo ante la eficiencia y veracidad curativa de ambas medicinas.

Los resultados que arroja su estudio, validan la actitud de escepticismo y rechazo existente entre los agentes de ambas medicinas. Con relación a la medicina oficial, ésta y sus agentes parecieran no desconfiar de las hierbas medicinales que utiliza la medicina tradicional, sino más bien de sus agentes y sus conocimientos. En el caso de la medicina tradicional, sus agentes creen y reconocen el conocimiento de los médicos, pero rechazan el uso de elementos químicos por considerarlos antinaturales.

Basándose en los resultados obtenidos en su trabajo, concluyen que la posibilidad de un contacto entre ambos sistemas médicos se ve (por aquellos años) como algo lejano a corto y mediano plazo.

“Cada uno de los sistemas de salud mencionados continua actuando con total independencia una de la otra. La naturaleza de un contacto que fuera fructífero para hacer más eficaz la atención en salud de la población chilena, es aún difícil de imaginar y proponer de manera concreta. El primer paso es, de todos modos, superar las actitudes reticentes entre ambos sistemas de salud. El segundo paso es plantearse el tipo de contacto que quiere obtenerse y si esta es posible y necesaria. Ambos sistemas cumplen funciones que satisfacen las necesidades de parte de la población que demanda salud. Su acción paralela tiene amplitud en el tiempo y puede seguir manteniéndose sin modificaciones, a no ser que por parte de cada uno de dichos sistemas surja la inquietud y el deseo de formalizar cierto contacto mutuo” (Ibid.: 163).

“Aspectos conceptuales de la enfermedad en tres yerbateros”

Este estudio realizado por M. Angélica Cardemil Lastre (Antropóloga, Universidad de Chile), la investigación tiene como objetivo, detectar los contenidos del subsistema teórico de la enfermedad que dominan tres yerbateros del área metropolitana de Santiago.

Su investigación le permite concluir que con relación a la etiología de las enfermedades, se encuentran causas como el desequilibrio entre lo frío y lo caliente, los aires, la idea de la mente y el cuerpo interrelacionados, los temores (a la brujería y el cáncer), los celos y la luz.

Para diagnosticar se ven las aguas, la iriología, la expresión y color de la cara, el pulso y el color de las manos. Además, se ha comenzado a integrar algunas nociones de astrología para detectar enfermedades. El diagnóstico se confirma a través de mecanismos de indagación y preguntas al paciente o anamnesis.

Con relación al aspecto terapéutico, para tratar las enfermedades se utiliza básicamente las yerbas y en algunos casos remedios homeopáticos. Paralelamente, esto iría acompañado de un régimen alimenticio recomendado por el agente y consejos de cómo afrontar los problemas y la vida en general.

Como conclusión central de su investigación nos encontramos que en el subsistema teórico de la enfermedad de los yerbateros se están integrando y conjugando permanentemente elementos externos, por medio de un proceso aculturativo, y elementos internos provenientes innovaciones originales:

“... los distintos elementos tanto formales como conceptuales que se han integrado a la medicina tradicional, hace posible observar que este sistema médico se ha relacionado a muchos otros. Por ejemplo, el sahumero proveniente del sistema indígena; el tratamiento de baños y vahos de la medicina natural, explicaciones etiológicas, de la medicina moderna; procedimientos diagnósticos de la iriología, etc... Además de las relaciones con los sistemas médicos, se aprecian actualmente algunas vinculaciones con sistemas de creencias esotéricas, como la secta Hare Krishna y el centro de meditación trascendental” (Ibid.: 26).

“Medicina popular en contexto mapuche”

El estudio de la medicina popular en contextos mapuche rurales en tres identidades territoriales de la Novena Región pretende dar cuenta de las potencialidades que tiene el conocimiento local para mantener un buen estado de salud, así como registrar los cruces y los itinerarios que supone la coexistencia de sistemas médicos. Lo que interesa evaluar desde este punto de vista es, en última

instancia, cómo está la salud mapuche y cuán vigente puede estar el sistema nativo respecto de la implantación y uso de los sistemas alternativos de salud.

Por otra parte, las transformaciones en las técnicas y prácticas terapéuticas y las posibilidades de generar trabajos interdisciplinarios orientados al rescate y revaloración de los sistemas médicos mapuche son demandas emanadas por los mismos habitantes de comunidades mapuche, las que serán recogidas y valoradas en sus propios términos.

Con respecto a la medicina popular en población mapuche, de los trabajos realizados anteriormente por otros investigadores, como los que están compilados en Citarella (Op. cit.) y, por la experiencia investigativa y de trabajo de campo preliminar que hemos estado realizando fundamentalmente con comunidades identificadas dentro de la identidad territorial *wenteche*, podemos evidenciar similitudes, por un lado, y diferencias, por otro.

Los antecedentes obtenidos en un sector rural de población eminentemente mapuche, con organización intra e inter-societal y con líderes tradicionales como *logko*, *zugumachife*, *guillatufe* muestra que allí coexisten, por una parte, un número representativo de agentes médicos mapuche tales como *machi*, *püñeñelchefe*, *gütamchefe*, *lawentuchefe*; existiendo también agentes médicos populares como “quebradores de empacho” y “santiguadores”, entre otros; que operan tanto bajo contextos públicos, como privados o a nivel casero y familiar.

5.1.1. Establecimiento de iglesias evangélicas en territorio mapuche

El establecimiento de iglesias evangélicas al interior de la población de nuestro país, y al igual que en casi la totalidad del continente, ha tenido una explosiva expansión en las últimas dos décadas, lo que ha llamado la atención de las ciencias sociales siendo diversas las interpretaciones que existen sobre el crecimiento y auge del pentecostalismo en América Latina.

Entenderemos por evangélicos o iglesias evangélicas a los “grupos eclesiásticos de la tradición europea (conocidos como protestantes), los de la tradición misionera (surgidos especialmente del trabajo misionero evangélico norteamericano), y los del movimiento Pentecostal (que tienen su origen en un cisma producido en la Iglesia Metodista a comienzos de siglo)”¹.

En 1994 el Centro de Investigación de la Realidad del Norte (Iquique, Chile) publica en su Cuaderno de Investigación Social un trabajo titulado “*Estudios sobre el Movimiento Pentecostal en América Latina*” del investigador Bernardo Guerrero Jiménez y que forma parte del Proyecto FONDECYT N° 1920306. En el se entregan antecedentes sobre los diversos estudios que tanto desde la sociología, como de la antropología se han realizado sobre el movimiento pentecostal en el continente.

Uno de los primeros posicionamientos sobre la temática en ser abordado por Guerrero, es el trabajo de Christian Lalive D’ Epinay titulado “*El Refugio de las Masas*” (1968). En este estudio se analiza el movimiento pentecostal chileno desde el prisma de que el éxito y arraigo que ha tenido este movimiento religioso en el país se debe a la existencia de dos tipos factores interrelacionados entre sí, los factores externos y los factores internos.

Con relación a los factores externos, Lalive D’ Epinay se refiere a la existencia de condiciones estructurales que han permitido que el movimiento pentecostal florezca. Estas condiciones estarían dadas por el lento derrumbamiento al interior del “país de la hacienda”, lo cual habría conducido a que personas acostumbradas a reglas y normas propias de este modo de vida cambien paulatinamente migrando desde los campos a las ciudades, en las cuales se convierten en extraños: Como consecuencia de esto se generaría una situación de crisis en los individuos, caracterizada por la desorientación y la

¹ Lagos, Humberto y Chacón, Arturo (1987), “*Los evangélicos en Chile: Una lectura Sociológica*”. Pág. 7

falta de identidad y, es justamente en este contexto donde el pentecostalismo se presenta como una nueva estructura que permite la reconstrucción de una identidad basada en reglas y normas alternativas a las pre-existentes.

“Hombres y mujeres quizás acostumbrados a un modo de vida paupérrimo, aunque con reglas y normas de convivencia injustas pero claras, son expulsados y atraídos por la ciudad. La vida allá sigue siendo paupérrima, pero además son extraños. No hay reglas de convivencia consensuada. Carecen no solo de nombres y de apellidos, sino también de raíces. En este contexto de anomia, de orfandad y de falta de orientación valorica, el pentecostalismo se presenta como una nueva estructura con reglas claras y mejor aún, con un mensaje que asegura la salvación y la nueva vida de cada una de las personas. Es, en fin, un remedio contra la anomia”².

Como se puede observar un supuesto básico y central dentro de la propuesta de Lalive D’ Epinay, es que las masas populares del país viven en función a la antigua imagen de la organización social denominada “hacienda”. De este modo asumirá que este estado de anomia en que se encuentran las personas en conjunto con factores internos al pentecostalismo, como es el de articularse en torno a una familia extensa cuyo jefe local esta representado en la figura del “pastor”, son la clave para entender su expansión por el continente. La estructura básica de organización de las comunidades evangélicas permitiría que el “pastor” sea concebido como el “patrón”, elemento característico de la hacienda, el cual es capaz de recrear una red social que da protección y confianza. De este modo, el patrón se transforma en pastor y la vieja hacienda, en la nueva comunidad pentecostal.

“Lalive D’ Epinay, le da al concepto de anomia una importancia crucial. Desde este punto de vista, el autor tipifica la sociedad latinoamericana viviendo una situación transitoria de anomia, producto de sus transformaciones, donde el habitante expulsado de la sociedad rural llega a vivir a la ciudad. Pero esta anomia siempre es transitoria y pronto el orden se impone. Es decir, la sociedad tendría la capacidad para establecer el orden y de este modo continuar su existencia.

El crecimiento del pentecostalismo se explica por esa situación. El esquema sería entonces el siguiente: la anomia produce la aparición del pentecostalismo que actúa como un nomos Lalive D’ Espinay ve en la iglesia Pentecostal la continuadora del orden feudal decadente –la Hacienda- pero esta vez en la ciudad. El Patrón deviene en el Pastor”³.

Otro de los posicionamientos abordados por Guerrero es el del holandés Hans Tennekes. En su libro *El Movimiento Pentecostal en la sociedad Chilena* (1984), afirma que si bien se puede reconocer fácilmente que el movimiento pentecostal ejerce una atracción sobre las clases populares, debido a la necesidad de éstos por pertenecer a una comunidad, no se le puede atribuir a este único factor la expansión de este movimiento religioso.

Desde el punto de vista de Tennekes, el éxito del movimiento pentecostal en los sectores populares se debería a las similitudes existentes entre éste con la religiosidad popular, principalmente a la preocupación por problemas concretos de la existencia diaria. De este modo, la vigencia de la religiosidad popular en un importante sector de la población de Chile daría paso a la germinación de las comunidades pentecostales, las cuales sin embargo proporcionan una nueva solución a los problemas de la sociedad a través de la acción directa del Espíritu Santo.

“Siempre en conexión con lo anterior, Tennekes hace un interesante aporte al concebir el movimiento Pentecostal como una variante de la religiosidad popular. Este autor cree

² Guerrero, Bernardo, “Estudios sobre el Movimiento Pentecostal en América Latina”. Pág. 10

³ Guerrero, Bernardo, “Estudios sobre el Movimiento Pentecostal en América Latina”. Pág. 26

hallar en la relación entre pentecostalismo y religiosidad popular. Este autor cree hallar en la relación entre pentecostalismo y religiosidad popular, como son el culto a las animitas, la practica de las mandas y el peregrinaje a santuarios populares, una compatibilidad bastante interesante y evidente. El mundo de la religiosidad popular esta lleno de demandas por la solución de problemas concretos, tales como salud, alcoholismo cesantía, etc. El movimiento Pentecostal también se hace cargo de esta demanda, pero con la radical diferencia de que la causa de la solución del mal aquejado ya no se imputa a la Virgen, animitas o a los santos, sino a la acción directa del Espíritu Santo. Hace mención además al tema de las curaciones que juegan un rol importante tanto en la religiosidad popular como en la Pentecostal”⁴.

Nos hemos remitido específicamente a estas dos interpretaciones entre las presentadas por Guerrero, debido a que se refieren al desarrollo del fenómeno en el ámbito nacional. Como se puede observar, si bien se pueden encontrar elementos comunes, existen diferencias importantes, principalmente en el factor o los factores que han permitido el masivo desarrollo de comunidades pentecostales a través de todo Chile.

Otros investigadores interesados en el tema han sido los sociólogos Humberto Lagos Shuffeneger y Arturo Chacón Herrera. En su libro “*Los evangélicos en Chile: Una lectura Sociológica*” (1987), consideran relevante para la explicación sobre el crecimiento numérico de los evangélicos dentro del país, lo que podría denominarse el “síndrome de fin de milenio” en las masas populares, ante lo cual la Iglesia Evangélica comienza a generar una evangelización fundada en el “*miedo a la perdición eterna*” y ante lo cual la única esperanza de un bienestar *post mortem* es el abrazar el evangelio. De esta manera para el medio social urbano, la oferta evangélica se presentaría sumamente atractiva y movilizadota de voluntades.

También opinan que el crecimiento del pueblo evangélico se ha visto favorecido por su principio eclesial que se centra alrededor de la congregación local. Esto permitiría la participación de cada fiel en un universo social “propio” que promueve la reproducción del ser ideológico respectivo.

Intentando condensar sus observaciones sobre el crecimiento del pueblo evangélico Lagos y Herrera concluirán lo siguiente:

“Pasión proselitista, proyecto de sociedad coherente y simple, afirmación en el nivel emocional, participación y promoción social en el grupo, incorporación al universo de los carismas, vida de relación personalizada y plenamente fraternal, invasión de todos los rincones vitales por el proyecto salvífico, certezas y sentido de superioridad que compensan carencias en el sentido en el “mundo”, son sólo algunas de las características que explican la acogida del mensaje evangélico en la sociedad chilena, y particularmente en el medio popular”⁵.

Con relación al impacto y desarrollo de estos grupos religiosos en la población indígena del continente, las investigaciones y propuestas teóricas no parecen detenerse en demasía con respecto a este contexto histórico/espacial específico. Sin embargo, los trabajos realizados se centrarán, de una u otra forma, en los principios interpretativos ya presentados. Aquí revisaremos algunos de éstos, poniendo principal énfasis en los trabajos desarrollados con relación a la población mapuche.

En su artículo *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima, el Caso de El Agustino* (1988), el antropólogo peruano Manuel Marzal planteará que los movimientos pentecostales han

⁴ Guerrero, Bernardo, “*Estudios sobre el Movimiento Pentecostal en América Latina*”. Pág. 14

⁵ Lagos, Humberto y Chacón Herrera, Arturo, “*Los evangélicos en Chile: Una lectura Sociológica*”. Pág. 9.

instalado una especie de “pastoral de sanidad” en la cual el Pastor, invocando el nombre de Dios, expulsa el mal, la enfermedad cargada de sentido ético.

Sumado a esto la autoridad que asume la palabra de la Biblia en un marco cultural ilustrada en el cual el libro posee una autoridad casi incuestionable, Marzal argumenta que en estos dos elementos se encontrará la razón que ejerce el pentecostalismo sobre las poblaciones indígenas andinas que migran a la ciudad.

En un artículo titulado “*Cambio religioso y revitalización de la comunidad entre los Aymaras de Arica 1996-1990*” (1993), Patricio Tudela planteará enérgicamente que la explicación del auge del pentecostalismo en la sociedad andina, debe basarse y brindar una principal atención en los conceptos de anomia y de deprivación (al igual que Lalive D’ Epinay). Desde su posición el auge del pentecostalismo se basa en que la comunidad andina ya no es la misma de antes, debido a que la sociedad chilena la ha aniquilado. De este modo los movimientos pentecostales vendrían a dar respuesta a este estado de crisis o anomia social, por lo cual más que destruir la comunidad el pentecostalismo la revitalizará: “Desde esa perspectiva, esta presencia debe ser concebida con un nuevo y renovado impulso que favorece a la comunidad”².

Con respecto al posicionamiento de Tudela, Bernardo Guerrero planteará que este ofrece una explicación funcionalista a la aparición del movimiento pentecostal. Para él, lo importante para Tudela es la gestación de un orden social no importando los ejes sobre los cuales se articula éste. En otras palabras el tema pasará por la capacidad que posee el pentecostalismo para devenir en comunidad. Lo paradójico del caos será que la revitalización que supone Tudela, primero que nada necesita de la destrucción de la comunidad tradicional.

El antropólogo chileno Rolf Foerster en su artículo “*Pentecostalismo mapuche: ¿fin o reformulación de la identidad étnica?*” (1986), es quizás el primero, y uno de los únicos, en abordar esta temática con relación al pueblo mapuche.

Para Foerster, el crecimiento vertiginoso de las sectas pentecostales entre los mapuche plantea diversas problemáticas, entre las cuales él se interesará en dos: la primera, ¿Hasta que punto el pentecostalismo representa una ruptura o una continuidad con la religiosidad mapuche?, la segunda ¿qué consecuencias puede traer para su identidad cultural?

Para responder a las primera de estas problemáticas Foerster se centrará en tres elementos o dimensiones constitutivas de estos dos modelos religiosos, con el objetivo de demostrar que si bien a primera vista el pentecostalismo plantea una ruptura o quiebre con la religiosidad mapuche al profundizar en las manifestaciones de ambas religiones se puede encontrar una cierta continuidad entre ellas.

La primera dimensión en ser abordada es “la lucha entre el bien y el mal”. Desde su punto de vista tanto la religión mapuche como la pentecostal se centran en una eterna lucha entre el bien y el mal. En pos de evitar que las fuerzas del mal rompan con el orden social ambas manifestaciones religiosas hacen uso de sus medios rituales para hacer frente a estas fuerzas y el peligro representan.

“La observación más aguda de Titiev fue precisamente que los araucanos creen en una especie de dualismo en el cual los poderes buenos o positivos que sostienen la sociedad se oponen a las fuerzas del mal que rompen con el orden social. Ahora bien los pentecostales mapuches sostienen lo mismo... incluso están más preocupados que sus hermanos no pentecostales en que hay que luchar, con todos los medios rituales, para evitar los estragos de las fuerzas del mal. Justamente la creación de una nueva

² Tudela, Patricio, “*Cambio religioso y revitalización de la comunidad entre los Aymaras de Arica 1996-1990*”. Pág.20

comunidad ritual tiene como sentido combatir las máximas manifestaciones de lo numinoso impuro en la cultura mapuche: la enfermedad” (Ibid.: 126).

A pesar de estas similitudes, Foerster reconocerá que las diferencias observables en la religiosidad de mapuche pentecostales y mapuche no pentecostales radica en el uso de los medios rituales. En los pentecostales predominaría las prácticas religiosas y en los no pentecostales las prácticas rituales mágicas.

La segunda de estas dimensiones tiene relación con *el papel de los antepasados*. Por su experiencia adquirida en sus trabajos de campo en comunidades Huilliches, Foerster afirmará que la importancia que la cultura mapuche entrega a sus antepasados no se ve afectada en los casos en que la población mapuche participa en cultos pentecostales.

“...Los pentecostales mapuche están muy lejos de valorar de un modo negativo (como es común, por ejemplo, entre los protestantes de la zona andina). El pasado religioso de los ancestros es considerado como “puro”, “limpio” y “lleno de fe” El presente en cambio, es valorado negativamente: los nguillatunes y los machitunes se han “degenerado”, “corrompido” por el uso del alcohol, por la falta de “fe”, etc. El pasado, entonces, para el pentecostal de nuestra comunidad, aparece como un arquetipo del presente (de la comunidad cáltica), el cual solo puede ser recreado por los nuevos ritos de la comunidad pentecostal (se establece así la continuidad con los antepasados)” (Ibid.: 132).

La tercera y última de las dimensiones en ser abordadas es “el sentido de la comunidad ritual”. Si bien para Foerster existirán diferencias entre la comunidad ritual tradicional mapuche y la comunidad cáltica pentecostal, en las dos se puede encontrar una misma representación de las coordenadas espacio-tiempo.

En conclusión el pentecostalismo sería capaz de generar un tipo de continuidad étnico-cultural con los elementos considerados fundamentales dentro de la cultura mapuche, lo cual favorece en la población mapuche los procesos masivos de conversión al pentecostalismo, especialmente en aquellos sectores en donde los constructos culturales constitutivos de la religiosidad mapuche se han debilitado por el contacto con la sociedad occidental que pretende reducir su identidad cultural.

Con el objetivo de definir algunos de los rasgos peculiares de los movimientos religiosos evangélicos en territorio mapuche, que lo diferencian de la forma de operar que actualmente posee la iglesia católica, nos remitiremos a la caracterización presentada por Luca Citarrella (Op. cit.) en el libro *Medicinas y culturas en la Araucanía*:

“... fundamentalismo bíblico y mesianismo, cuyo mensaje se centra en el anuncio de la salvación, el reino de Dios, cuya garantía terrestre es la curación de la enfermedad. Relación muy estrecha entre el ámbito de lo sagrado y el ámbito de la medicina, que vincula las prácticas religiosas con el mantenimiento de la salud y la curación de los individuos”.

5.1.2. Los procesos de conversión religiosa

El fenómeno de la multiplicación de estos movimientos religiosos a través del mundo, y especialmente en los países subdesarrollados o los también denominados tercer mundistas, ha generado que distintas ramas de las ciencias sociales se hayan ocupado extensamente sobre los procesos de conversión.

El proceso de conversión religiosa puede definirse “como una modificación del concepto que una persona tiene de sí misma, de modo tal que llega a definir su propia identidad en términos de la visión de

mundo que le proporciona una nueva religión”⁹. El cambio sufrido por la persona implicará necesariamente modificaciones en sus creencias y en su visión de mundo, debido a que es en término de estas nuevas creencias que el individuo se redefinirá.

Tomando como base esta definición y reconociendo la diversidad en el comportamiento humano, podemos establecer que no toda persona incorporada a un grupo religioso o iglesia se ha transformado inmediatamente en un convertido debido a que no todos los individuos asumen un compromiso similar con el grupo o la iglesia en cuestión.

Basados en las problemáticas conceptuales y operativas que puede presentar la categoría de *convertido* o *conversión* religiosa, algunos investigadores ven la necesidad de generar una distinción entre esta última y la de “reclutamiento”. “Cuando la gente se une a un culto religioso y pasa a ser un reclutado cambia su comportamiento adoptando un nuevo rol en determinados contextos. Los cambios pueden ser dramáticos, pero no están necesariamente basados en modificaciones en las creencias o en la visión de sí mismo”¹⁰. En contraste, la conversión conlleva un compromiso religioso que supone que la nueva identidad religiosa se convierte en el principal motor para las acciones del individuo, las cuales estarán destinadas a cumplir con lo que percibirá como obligaciones en relación con su nuevo grupo.

La diferenciación realizada entre conversión y reclutamiento, apunta principalmente a superar las dificultades evidenciadas en los primeros estudios realizados al respecto. En la mayoría de estos estudios se asumía que la afiliación con un grupo religioso necesariamente involucraba una transformación de la identidad, razón por la cual muchos estudios que intentaron constituir estudios de conversos eran realmente estudios de reclutados a ciertos grupos religiosos.

Dentro de la Sociología de la Religión, los estudios sobre los procesos de conversión difieren entre sí de acuerdo a la perspectiva que los autores, explícita o implícitamente, han asumido en relación a los conversos y particularmente conforme al grado de libertad y responsabilidad por sus actos que les han adjudicado a los mismos¹¹. Para los sociólogos argentinos María Julia Carrozi y Alejandro Frigeiro (Ibid.) se pueden individualizar cuatro posiciones alrededor de las cuales se agrupan los trabajos sobre el tema, con lo que se puede observar que los estudios de conversión se han diferenciado entre sí de acuerdo a si conciben a los conversos como víctimas de la acción de estos grupos religiosos; como sujetos determinados por sus características psicológicas y sus relaciones sociales previas a la conversión; como sujetos condicionados por sus relaciones sociales actuales o como individuos activos que eligen los cursos de acción a tomar de acuerdo a sus objetivos y apetencias.

Para quienes conciben a los conversos como víctimas de la acción de estos grupos religiosos entienden el proceso de conversión como un “lavado de cerebro”, adoptando por lo tanto una perspectiva psicopatológica a través de la cual se pone el acento sobre la carencia de y debilidades personales de quienes son reclutados y sobre la sofisticación de las técnicas de reclutamiento utilizada por estos grupos

Para aquellos que perciben a los conversos como sujetos determinados por sus condicionamientos psicológicos, su socialización y su situación social previa al contacto con el grupo religioso, adoptando de esta forma una perspectiva psicosocial que pone el acento en las condiciones psicológicas y sociales de los individuos que empujaría a los individuos a transformarse en un converso, conceptualizando la conversión como un proceso que los individuos atraviesan de forma en cierta medida independiente de su voluntad y mediante el cual resuelven crisis, tensiones y frustraciones.

Con relación al enfoque o eje de análisis que concibe a los conversos como sujetos condicionados por sus relaciones sociales, este adopta una perspectiva funcionalista poniendo su acento en la

⁹ Frigeiro, Alejandro y Carrozi, María Julia (1994), “Estudios de conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos”, pág. 5

¹⁰ Ibid. Pág. 6.

¹¹ Ibid. Pág. 10.

caracterización de los contextos organizacionales que favorecerían la conversión religiosa, la cual es entendida un proceso por el cual, mediante la interacción con un grupo el sujeto asume como propia la cosmovisión del mismo y la identidad que este le asigna. Desde esta perspectiva, los requisitos organizacionales que las instituciones religiosas parecen reunir para favorecer la conversión aparecen similares a los de otras organizaciones, como las agrupaciones políticas.

Por último, quienes ven a los conversos como individuos activos han adoptado una perspectiva interaccional simbólica, poniendo el acento en las elecciones y consideraciones que los individuos realizan al contactarse con un grupo religioso, adoptar sus creencias, modificar su identidad personal en términos de las nuevas creencias y comprometerse en las actividades del grupo. Desde esta perspectiva, se concibe la conversión religiosa como una experiencia mediante la cual los individuos transforman su visión de mundo, sus relaciones sociales y su concepto de sí mismos.

En cuanto a la influencia que la práctica de los credos religiosos no mapuche tiene en el campo de la salud, el estudio exploratorio realizado en el sector wenteche antes referido indicaría lo siguiente.

La adscripción religiosa no mapuche de quienes que practican algún tipo de rol terapéutico mapuche, es católica; pareciera que la fe católica no les prohíbe practicar su cultura. Es más, la mayoría de las y los *machi* son católicos, pero no operan bajo la lógica católica occidental, sino que más bien adecuan esta pertenencia a la cosmovisión mapuche.

Las observaciones realizadas indicarían que la pertenencia a las órdenes religiosas occidentales estarían incidiendo en la frecuencia con la que se hacen los *gijatun*, ahora se hacen cada cuatro años y cada vez con menos participantes; pareciera que cada vez hay más convertidos evangélicos y los jóvenes en su gran mayoría no se interesan y no participan. No pueden hacerse cargo de los *gijatunes* porque no lo entienden.

En relación a la evaluación que hacen los mapuche no evangélicos de los evangélicos es que *ellos* han perdido su condición de mapuche, ya que ser evangélicos los hace automáticamente negar la cultura, no reconocer las autoridades espirituales y políticas tradicionales.

En definitiva, el no practicar las tradiciones, la lengua, o sea la cultura mapuche, según los habitantes de esta comunidad *wenteche*, hace que las persona pierdan su condición de mapuche y, por tanto, generan pérdida de cohesión social, la que sistemáticamente conlleva a divisiones entre los habitantes de la población.

El estudio de la influencia de sistemas médicos no mapuche y de creencias religiosas no mapuche ha avanzado con la construcción de instrumentos de indagación orientados a contrastar y triangular información en las tres identidades territoriales, proceso que está en marcha.

6. En relación al objetivo 5

Este es el siguiente:

- Evaluar las modalidades de investigación científica hacia o respecto de la población mapuche en los últimos diez años en el campo de la medicina y de la herbolaria.

El equipo se ha aproximado a este objetivo buscando la colaboración de expertos que, en el campo de la biomedicina y la herbolaria, han tenido acceso a información relevante particularmente en casos donde esta investigación compromete información o referencias a población mapuche. En el primer caso, se logró un estudio orientado a determinar el “perfil de las investigaciones en salud hacia la sociedad mapuche desde el sistema biomédico de salud”. El propósito último de este estudio consiste en develar el tipo y calidad de investigación médica que realiza el sistema de salud nacional hacia la población mapuche. El problema a investigar consiste en verificar de qué modo las variables étnicas influyen y/o

determinan los proyectos de investigación médica realizados en los últimos años en Chile, y particularmente, en la IX región. La hipótesis profunda de este estudio afirma que, por una parte, existe desconsideración de las variables étnico – culturales al formular los proyectos de investigación y, por otra, esta variable constituye valor agregado a los resultados de investigación.

Ambos tipos de respuestas serán indirectas en el caso de la investigación formulada dejando abiertas las posibilidades de avanzar a una comprobación exhaustiva, tomando en cuenta que lo que está en juego son los derechos indígenas ante la ciencia oficial en el campo de la práctica y el conocimiento biomédico. La argumentación que apoya la hipótesis profunda señala que ya existen precedentes acerca del uso explícito de material genético indígena para propósitos científicos, a través de métodos no negociados con los propios indígenas, lo que va en contra de la ética científica (caso Genoma Humano).

En consideración a lo anterior, los objetivos de la primera investigación en este campo son los siguientes:

Objetivo general:

- Describir el tipo y calidad de la investigación médica realizada por el sistema de salud chileno hacia la población mapuche en los últimos 10 años.

Objetivos específicos:

- Ilustrar el tipo de investigación médica realizada hacia la población mapuche en los últimos 10 años.
- Categorizar la participación (directa e indirecta) de la población mapuche en las investigaciones médicas en el país.
- Identificar los aspectos éticos involucrados en las investigaciones que consideren la variable cultura y etnicidad.

En cuanto al estudio de medicina herbolaria, y en una perspectiva similar a la anterior, interesa hacer un registro de proyectos teóricos y/o aplicados que determinan características y principios activos de herbolaria reconocida como parte del patrimonio cultural mapuche. Interesa, por tanto, caracterizar los proyectos identificando la institución financiadora y ejecutora y los resultados y productos obtenidos, así como, de un modo principal, indagar acerca del tipo de relación del proyecto con el conocimiento mapuche y, más aún, determinar el tipo de participación de la población mapuche, sea en calidad de informante o participante.

Este estudio ha logrado identificar 51 proyectos relacionados con el tema, de los cuales 45 lo hacen de un modo más directo. La consulta ha sido mayoritariamente electrónica, pero también se han considerado consultas a investigadores. El catastro inicial revela que el tipo de estudio es válido para el propósito general del proceso que se informa; e aparecen las principales universidades de Chile involucradas, como lo hacen también los museos, instituciones extranjeras, ONG's y organismos del gobierno que, en elevados montos, han financiado diversos tipos de proyectos orientados al mercado desde la farmacopea tradicional mapuche. Destaca la no participación de parte de la población mapuche en la mayoría de los proyectos identificados.

7. En relación al objetivo 6

Evaluar el comportamiento étnicamente diferenciado en salud de la población mapuche en cada territorio, respecto del estado contemporáneo de la medicina mapunche.

Debemos partir de la asunción de que en el territorio mapuche hoy día coexisten sistemas médicos en competencia (Citarella Op. cit.; Carrasco 1998), entre los cuales se reconocen el propiamente mapuche en sus distintas formas; el popular y el biomédico.

El estudio exploratorio en un sector *wenteche* de la región indica que la población, en su gran mayoría, consulta ambos sistemas: el sistema médico mapuche y el sistema médico occidental.

Los *machi* derivan a sus pacientes cuando no existe posibilidad de mejorar a un enfermo con su sistema médico; actitud que es reconocida por parte de la población como positiva ante la responsabilidad que le cabe de preocuparse por la salud de las personas. Lo anterior indicaría que existe por parte de los/las *machi* conciencia de los límites de su propio sistema terapéutico, lo que obligaría a consultar o considerar los conocimientos de la medicina *wigka*. Al mismo tiempo, las personas evidencian esta diferencia con los médicos, pues éstos en su gran mayoría no derivan al paciente hacia la *machi*, ya que no creen en esta posibilidad y no aceptan que existan conocimientos acerca de ciertas patologías que la ciencia occidental desconozca. El supuesto apuntaría a que los agentes del sistema médico occidental sólo confían en sus propios métodos experimentales y terapéuticos y anulan todo conocimiento que no halla sido proporcionando por los métodos científicos convencionales.

El estudio exploratorio también ha permitido avizorar, en lo que respecta sistema médico mapuche y específicamente en lo relativo al rol de la *machi*, algunas modificaciones estructurales que nos hacen comprender o graficar de mejor forma el por qué en ciertos casos el modelo médico mapuche ha pasado a llamarse “medicina popular”.

Inicialmente, se ha podido constatar que ciertas nomenclaturas de enfermedades reconocidas por los especialistas, no son necesariamente representativas para los sectores mapuche sin que podamos dilucidar si se trata de un problema relativo a la indagación o a la comunicación lingüística. Esto ocurre en el caso de las enfermedades registradas por Citarella que no son reconocidas por toda la población como la envidia, el susto y el antojo.

Las personas mayores tienen muchos conocimientos acerca del autocuidado o atención de la enfermedad a nivel casero, por lo que muchas veces no necesitan acudir a un especialista. Para el caso del Pasma las personas pueden atenderse solas o por algún miembro de su grupo familiar. Para el caso del *Katrifün* y la Tifus es lo mismo, se puede atender en el domicilio del enfermo sin necesidad de tener que acudir a un especialista. Generalmente las hierbas que se necesitan están en los propios huertos o cerca de sus casas, por lo que el acceso a estos insumos naturales sólo requieren del conocimiento de las especies herbáceas y de otras condiciones de tipo cultural cuando se necesita ingresar a algún espacio que está restringido porque su uso significa la transgresión de normas. El comportamiento incorrecto de estos rituales muchas veces desencadena enfermedades producto de la transgresión cometida (Carrasco, Op. cit.).

Otro de los agentes médicos mapuche en territorio *wenteche* es el de la/el *gütamchefe* o “componedora de huesos”; la que realiza su labor terapéutica de la manera tradicional mapuche y no incorpora elementos foráneos.

La vigencia del modelo médico mapuche puede hallarse presente en una sola familia; en P. N. hemos encontrado a un *zugümachife* que además es *guillatüfe* y santiguador, sin considerar sus roles tradicionales de *Logko* de su comunidad, así como también Presidente Sectorial e incluso Panteonero de su comunidad. Por otro lado, está su esposa, conocedora de las hierbas medicinales que crecen en el

entorno y *gütamchefe* de huesos. Esto sumado a las 5 *machi* y 3 *machi* varones, constituyen un sector dentro de la identidad territorial *Wenteche* que da cuenta de la riqueza cultural y de la vigencia del modelo médico mapuche.

Con respecto a la opinión que se tiene de la *machi*, esta es positiva, aunque sí aparece el problema de los costos como una limitante para las personas, que muchas veces no acuden por no tener dinero. En todo caso, se nos explica que una buena *machi* nunca ha de dejar a un enfermo sin atención y que siempre existen formas de retribuir por los servicios otorgados.

Un aspecto importante de señalar con respecto a las *machi* es que no siempre se dimensiona la cantidad de personas que acuden a ellas o ellos, ya que en la mayoría de las veces los enfermos prefieren ir sin que las otras personas de la comunidad lo sepan; esto hace que el número de personas sea siempre mayor del que se piensa. Por otro lado, también existe el factor que en una gran cantidad de casos los enfermos acuden a *machi* de otro sector, que es un mecanismo propio de los mapuche para lograr una mayor efectividad en los tratamientos; a su vez, esto también es un indicador de que no siempre se está en conocimiento de quiénes son los que actualmente se encuentran teniendo tratamientos con *machi*.

7.1.1. Demandas en salud y medio ambiente en el marco del movimiento mapuche actual

7.1.2. Justificación del tema

El propósito investigativo es indagar acerca de las principales demandas concernientes a la Salud y al Medio ambiente, y las dinámicas que éstas han asumido al interior del movimiento social mapuche durante las últimas décadas. Se busca conocer los objetivos y los principales procesos de acción de este particular movimiento social en la trama interétnica de la Araucanía, conociendo las principales demandas y los motivos de su gestación por parte de los actores mapuche en el contexto multicultural e interétnico local.

7.1.3. Problematización del contexto

La Araucanía como la mayoría de los contextos de concentración de población indígena y “criolla”, se ha transformado en las últimas décadas en un espacio vital de relaciones confrontacionales. Desde el tiempo de la Colonia, la realidad de las poblaciones indígenas se fue subsumiendo a una estandarización en categorías que los diversos grupos de los países latinoamericanos, sobre todo los de elites políticas y económicas, fueron definiendo como tales e implantando en ellas sus características como las de primer orden definicional. La negación del otro, o lo que han denominado la “negación del indio”, fue un proceso político y social que fue impulsado desde el tiempo de la gestación de los Estados–Naciones, como también un motor del denominado auge del progreso. Desde el tiempo de la implementación de las ordenanzas republicanas, la presencia del sujeto indígena no era considerado como un actor trascendente de la trama local, sino más bien como un actor de segundo orden definido como tal según los intereses que sostenían las jerarquías dominantes en las unidades nacionales recién implantadas.

El ideario de la mayoría de las realidades coloniales era la implementación de ciertas categorías políticas que se reflejaban en la confluencia de tres conceptos que fueron asumiendo gradualmente diversos niveles en las nuevas sociedades latinoamericanas. Nos referimos a los conceptos de Pueblo, Estado y Nación. En este escenario, las poblaciones locales tuvieron que situarse y buscar acomodos que llevaban a una clara diferenciación en prácticas y clases sociales que en la gran mayoría de los casos, y en el indígena de todos modos, fueron de un modo asimétrico y unilateral.

A diferencia de lo que han planteado diversos investigadores de estos fenómenos en Latinoamérica (Bengoa, et al.) no consideramos que durante esta primera fase de contacto forzado las diversas identidades étnicas precolombinas hayan desaparecido, sino más bien se vieron opacadas y altamente

vulneradas por la agresiva tendencia nacional de asimilación cultural, reflejadas en las articulaciones jurídico – sociales que ellos mismos ideaban. Debemos considerar que las realidades republicanas de los diversos países han estimulado a lo largo de sus historias, una mirada centrada en un ordenamiento jurídico–social monocultural, el cual se ha manifestado en los diversos cuerpos legales, que han jerarquizado un orden en el cual lo étnico se ha debido subyugar a lo nacional.

Sin embargo, en los contextos de amplitud del espacio cultural, es decir, en los lugares naturales de asentamiento indígena, y en aquellos en los cuales las manifestaciones aculturizadoras no lograron penetrar de un modo tan notorio, continúan apreciándose hasta el presente nichos de uso de conocimientos y de prácticas étnicas, en los cuales se desarrollan las identidades, en este caso mapuche, en un actuar más bien solapado a sus manifestaciones sujetas a las condicionantes políticas, jurídicas y sobre todo económicas que la nación colonial impulsó. De este modo, las poblaciones indígenas fueron desarrollando un actuar interétnico sujeto al contexto de dominación en el cual vivían, distinguiéndose etapas en ellas, las cuales en el caso de Chile fueron desarrollándose, en este doble estándar, a medida que el Estado iba generando las diversas opciones programáticas hacia la población indígena.

De igual modo, la concepción de Estado progresista o abierto a la modernidad, tuvo que entrar en dialogo con el “indio”, identidad por éste definida a la luz del pensar y actuar de los grupos étnicos que en el territorio nacional se encontraban organizados. Sin llegar a desarrollar lo que en otros países latinoamericanos han denominado la “etapa indigenista en las políticas locales”, Chile se mantuvo alerta al actuar y operar de las organizaciones, como un medio de control a los ejercicios que ellos mismos comenzaban a levantar. En el caso chileno, se comienza a gestar un movimiento social mapuche que inicia un camino de impacto más notorio en las políticas o programas que el Estado implementa desde comienzos del siglo pasado. Avanzando hacia la mitad de la década de los ‘60 y la primera parte de la de los ‘70, a través de los planteamientos reformistas de parte del Estado chileno en el ámbito rural, como también las propuestas contra-reformistas de la década de los ‘80 en el periodo del gobierno militar, las agrupaciones mapuche en la región comienzan a implementar un cuerpo más concreto de peticiones al Estado donde la búsqueda de reconocimiento como tales, es decir, como Pueblo, es la demanda que se desprende de las experiencias observadas en otros pueblos del continente, como también surge como respuesta a un proceso largo de reflexiones que habían sido iniciadas alrededor de la década de los ‘50. Desde estos tiempos, la actitud de las organizaciones mapuche se desarrolla de un modo directo y en pleno resguardo de sus características culturales, donde no dejan de estar presente las necesidades concretas que poseen en cuanto a la manutención de la vida mapuche en los contextos naturales de vida, como son las comunidades. Es decir, la demanda que surge al interior de las agrupaciones con mayor fuerza, es la oportunidad de implementar formas de apoyos económico – productivos para mitigar el deterioro que atraviesan las unidades domésticas mapuche y, por tanto, su natural estructura social.

Es en este contexto que las organizaciones mapuche y los propios *lof* o comunidades, van a impulsar un cambio en los patrones de relaciones entre Estado y Sociedad Mapuche, el cual se manifiesta claramente en los primeros años de los ‘90, con el pacto de Nueva Imperial, que trae como principal consecuencia la actual legislación indígena (Ley 19.253).

El desarrollo de una idea de legislación que fue fruto de una incansable tarea comunicativa de parte del movimiento mapuche y sus comunidades con el Estado chileno, fue estableciendo una nueva forma de comunicación entre ambas sociedades –proceso animado desde las propias elites político-partidistas de la sociedad chilena- que otorgan espacio de liberación y cautiverio ideológico hasta el presente.

Demandas y movimiento mapuche van de la mano y son parte de una misma dinámica socio–política, en la cual los distintos actores mapuche buscan levantar voces de participación, conocimiento y de sabiduría para responder a sus necesidades múltiples, sea desde visiones sectoriales o globales.

Las principales demandas de los líderes respecto de la vida mapuche, aunque en la forma se pueden supeditar a las necesidades económicas, abarcan también cuestiones jurídicas, vitales para la reproducción natural y social de los grupos mapuche. No obstante lo anterior, la demanda por salud no está presente en la actual legislación indígena y ha sido motivo de discusiones particulares de parte de las organizaciones mapuche, en gran medida impulsadas por estrategias participativas de parte de los organismos públicos en salud.

Durante el desarrollo de nuestra investigación esperamos dar cuenta de cómo estas demandas se han desarrollado y han impactado a la propia población mapuche y a la nacional, diferenciando las respuestas estatales que se han dado.

Para la gran mayoría de los mapuche, la forma natural de enfrentar el problema es de un modo más orgánico no disociador, donde “para analizar porque el mapuche está mal en lo que se refiere a su salud, se debe contextualizar el problema, ya que la salud tiene que ver con la vida y la práctica diaria, y esto tiene que ver con la tenencia de la tierra y el modo de explotarla...” (D.R., *Logko bafkehche*, 1996). De igual modo, la negación mapuche en cuanto a las prácticas en salud desde el sistema nacional es un elemento de crítica permanente en las diversas agrupaciones mapuche y se distingue principalmente en los siguientes términos:

- El desencuentro del sistema de salud chileno con las necesidades indígenas. La negación de la medicina mapuche como una forma válida de práctica y conocimiento en salud.
- El empobrecimiento de la tierra por la paulatina escasez del agua, lo que genera bajas expectativas de permanencia en los contextos rurales, amenazando cuadros de migración forzada.
- La negación y sanción de los conocimientos mapuche en Salud y el uso local inapropiado del ecosistema, con impactos negativos en la salud.
- La discriminación de lo indígena como una práctica general al interior de la sociedad chilena y que también reproducen el Estado y sus instituciones.
- Incumplimiento del espíritu que motivó la Ley Indígena y a la Ley de Bases del Medio ambiente, en cuanto al resguardo de la naturaleza y su entorno.

El estilo de sistematización de las demandas mapuche parece provenir de la participación de los actores que han participado en un Encuentro Continental sobre Pueblos Indígenas y Salud, realizado en Canadá en 1993. El movimiento mapuche ha reaccionado favorablemente a ellas intentando asumirlas y en encuentros locales reiteradamente ha formulado de manera sintética las siguientes demandas:

- “Abordaje integral de la salud”. Se ha planteado un concepto holístico el cual debe incluir la perspectiva indígena en cuanto al tratamiento del tema.
- “Autonomía y Autogobierno de los pueblos indígenas”. Se ha definido como el derecho a participar en la definición e implementación de políticas de salud.
- “Derecho de los Pueblos Indígenas a la participación sistemática” dentro de las comunidades y frente a las instituciones en Salud.
- “Revitalización de la cultura”. El derecho de los pueblos indígenas a que se respeten sus lenguas, tradiciones, costumbres y religiones. Esos elementos culturales deben servir de base para la construcción de los modelos alternativos de desarrollo y salud.

- “Reciprocidad”. Es la conceptualización de que ambas sociedades se necesitan, con una clara intención de trabajo conjunto.

De este modo, las principales actividades de esta línea de la investigación intentará dar cuenta del estado de las demandas anteriormente enumeradas, como también de las dinámicas que se han desarrollado entre ellas y el Estado, por un parte y entre ellas y las propias comunidades, por otro. Dentro de este marco analítico se incluirán, análisis a los cuerpos legales principales que operan en la jurisdicción chilena e internacional (Ley Indígena, Ley de Bases del Medio ambiente y Ley de Uso del Suelo y Subsuelo).

En cumplimiento de lo anterior, se han establecido como principales líneas de indagación las siguientes:

Revisión de la bibliografía concerniente a los movimientos sociales indígenas internacionales y nacionales, desarrollando una revisión antropológica de los textos *La Emergencia Indígena en América Latina* de José Bengoa (2002) y el texto *Conciencia Étnica* de Fernando Mires (1995).

En estos dos textos se hará una revisión de los conceptos de: etnia, cuestión indígena, movimiento indígena, identidades étnicas, pueblos indígenas y estados nacionales, entre otros.

En una fase posterior, la revisión bibliográfica será confrontada con las versiones que de estas relaciones conceptuales establezcan algunos dirigentes mapuche de la actualidad, quienes puedan otorgar la mirada interpretativa propia que complemente los alcances de la revisión hecha en la fase anterior. En este nivel se distinguirán tipos de dirigentes según sus identidades territoriales y perfiles de organizaciones a las cuales pertenecen. De igual modo lo más importante será relacionar las demandas locales en Salud y Medio Ambiente que promuevan los diversos actores y las dinámicas que ellas han ocupado en el movimiento mapuche en general.

Un tercer nivel que se ha desarrollado desde el inicio de la definición de la unidad de análisis, ha sido la revisión de los principales Encuentros Nacionales de Salud y Pueblos indígenas desarrollados en los últimos diez años -Encuentro de Puerto Saavedra (1996) y el de Villarrica (1999). A su vez se revisará fuentes periodísticas que den cuenta del impacto de estas demandas en el aparato público en salud como en el propio movimiento mapuche.

8. En relación al objetivo 7

- Incorporar e identificar un abordaje en torno a los conceptos de riesgo/fortaleza del sistema de la medicina mapunche ante las influencias múltiples a que se ve sometida.

Este es un objetivo eminentemente interpretativo que será desarrollado a partir del trabajo de campo y hacia el final de la investigación. No obstante lo anterior, se dispone de antecedentes preliminares sobre el tema.

9. Aprendizajes a modo de conclusiones

A medida que avanza la ejecución del presente estudio aumenta el entendimiento de su importancia social, al mismo tiempo que de su complejidad en el ámbito metodológico.

Tanto el conocimiento especializado sobre los sistemas culturales mapuche y, particularmente, sobre el de la salud, como las prácticas que caracterizan a las instituciones que atienden la salud de la población, son indicativas de que no existe un entendimiento profundo de los supuestos culturales y cosmovisionales que le dan sentido al comportamiento propiamente mapuche.

En cuanto a la importancia social, ésta estriba en la posibilidad de que la sociedad nacional disponga de un acervo de conocimientos sistemáticos que permita caracterizar las particularidades del sistema y medicina mapuche, así como las prácticas diferenciadas de la población en cuanto a la recurrencia a sistemas distintos, así como de búsqueda de articulaciones propias en pos de una mejor salud. Parece altamente significativo hacer un esfuerzo por presentar una imagen coherente acerca del ámbito de la salud relacionando éste con los factores que dentro del propio sistema cultural mapuche lo condicionan y, al mismo tiempo, esclarecer la incidencia de factores sociales, culturales y políticos que han intervenido e intervienen en este sistema perturbando su eficacia preexistente y comprometiendo la salud de la población en los momentos actuales.

De un modo paralelo, hemos constatado que aun la propia antropología, en tanto ciencia social, se ve imposibilitada de representar apropiadamente la lógica del comportamiento médico y, al mismo tiempo, demandante de salud por parte de la población mapuche.

Las instituciones sociales, por su parte, especialmente las de salud y, en general, las biomédicas, actúan bajo la confianza de que sus instrumentos conceptuales y metodológicos son aptos para comprender y conocer las realidades sociales y culturales mapuche.

En este contexto, el presente estudio ha representado uno de los esfuerzos más significativos del equipo CES en intentar articular diversos niveles de conocimiento y discusión con importancia social, proceso en permanente revisión. En este sentido, la importancia del estudio apunta a intercalar la superación de la metodología cuando de discursos propiamente mapuche y de discusiones sociales y políticas se trate, para luego acudir a la legitimidad metodológica cuando ello sea necesario para que el estudio avale las afirmaciones que origina. Esta es una práctica metodológica auto-exigida por el equipo bajo la convicción de que es necesaria no sólo para la sociedad mapuche sino también para la sociedad nacional.

Textos dispersos, desconocidos, lógicas incoordinadas, asunciones no demostradas, demandas largamente insatisfechas, etc. no pueden ser condiciones dignas de reproducirse en el tiempo.

II Parte

Metodológicamente hablando se hará una presentación de forma y contenido referida al proceso de los talleres y a los ámbitos particulares que fueron considerados en ellos. En general, todos los talleres incluyeron **propuestas interpretativas desde COTAM, informaciones y re-percepciones acerca de los principales campos que el estudio global incluye: territorio, salud y medio ambiente, derecho y religiosidad y propuestas**. En este Informe se privilegiará el tema que corresponde, salud y medio ambiente, desde lo general a lo particular en términos de las propuestas recogidas, particularmente en el último taller de *Fu xono* y se incluye una síntesis de hallazgos según territorios y niveles de realidad, específicamente en torno al modelo de la medicina *mapunche* y sistema médico.

Antecedentes

En el período, el equipo ha participado en los Talleres de Carahue, Mehuin, San José, Imperial, Lonquimay y *Fu xono*. En estos talleres, el tema de la salud ha sido abordado de acuerdo al tipo de organización que COTAM ha logrado levantar en cada territorio dependiendo de las relaciones con los grupos locales. Así, el tema de salud apareció tratado por los especialistas en San José, Imperial, Lonquimay, Mehuin y en *Fu xono*, contándose, además, con la participación de la población asistente, procedentes de las tres identidades territoriales. Simultáneamente, el equipo que asistió a los talleres sostuvo entrevistas y conversaciones con la población concurrente, registrando la información para ser utilizada en el cumplimiento de los objetivos del Informe. Esto significa que se ha tenido una participación casi en la totalidad de los talleres, aunque incidental con las personas de los diferentes sectores representantes del *mapun kimün* en relación con la salud y de acuerdo a la programación hecha por COTAM.

En lo práctico, revisando los distintos encuentros organizados por COTAM, en relación al tema de salud y medio ambiente, se han visualizado niveles generales del estado del sistema médico *mapunche* y otros aportes más específicos en palabras de las propias personas “representantes de los sectores” en la modalidad de trabajo de la COTAM y adscritas en el estudio.

Presentación conceptual y político-cultural del modelo y sistema de salud *mapunche*

Esta presentación, como en todos los talleres, estuvo a cargo de uno de los miembros de la COTAM, en su calidad de *machi* o especialista de la salud mapunche, cuya presentación siempre fue complementada por los aportes de otro miembro de COTAM en lo organizacional y sociopolítico. De los cinco talleres, en tres de ellos esta temática fue particularizada a través del enfoque metodológico de tres miembros del equipo que aquí elabora el Informe y en el marco de la programación previa hecha con COTAM.

El especialista *machi* presentó, en el marco del concepto de *mapu* y abarcando el ámbito más amplio que sería el planeta, *wajontu mapu*, se identifican las zonas clave tanto para la religiosidad como para la salud: *pwel mapu*, *wiji mapu*, *pikun mapu*, *wayweh kürüf*, *wajon mapu*, conceptos que son hijos y al mismo tiempo relacionales, fundando la espiritualidad y del mismo modo las condiciones simbólicas de la salud. El *wayweh kürüf* y el *pikun mapu* indicarían las zonas de menos luz, de mayor oscuridad y de mayor rigurosidad, y respecto de las cuales no sólo hay que cuidarse en lo espiritual sino en lo físico-orgánico. En términos globales el concepto de salud aparece definido de un modo tan amplio que está asociado a la organización territorial, por un lado, y de persona, por otro, en sus distintas organizaciones sociales. Si existen en estos espacios los *newen*, estas fuerzas tendrán de igual modo un papel que cumplir en la conservación y disturbación de la salud. El concepto de salud emerge así como un estado condicionado por fuerzas externas al individuo mismo, pero influyentes y presentes en su vida personal y social-familiar.

Los especialistas en este terreno demuestran haber adquirido ciertas metodologías para producir el proceso antropológico de trans-cripción, es decir, asociación y expresión de significados distintos. Por ejemplo, cuando se explica que el espacio apropiado para que emerja la familia y el *lof che* como es el *kiñe el mapu*, se explica que en este concepto debe contemplarse una doble dimensión: un espacio dado, por una parte, y un espacio por establecer, por otra, dando a entender que existe un dinamismo permanente entre lo inmanente y lo contingente. En este plano se detectan discusiones entre los especialistas de COTAM y algunos de los asistentes a los Talleres, en el sentido de preguntarse acerca del papel que cumplirán las variantes significativas al interior de las identidades territoriales para efectos de la propuesta política y, al mismo tiempo, el papel de las distinciones de niveles de realidad, que serían perceptibles hoy día mayormente para quienes están asumiendo de un modo consciente una relectura de su ser social y cultural mapunche respecto de quienes, siendo mapuche, no lo hacen y, particularmente, respecto de la propuesta política en construcción.

Es interesante dejar constancia de que una discusión del carácter como la que ha generado el trabajo de los especialistas de COTAM, asumiendo la particularidad de la cultura mapunche de la no mapuche y, al mismo tiempo, la diversidad interna, ha sido de gran valor en la perspectiva de clarificar un posicionamiento no sólo respecto de ellos mismos como miembros de la cultura particular, culturalmente diversa, sino a su vez respecto de la distinta y, a su vez, dominante. Al respecto, se observa que el posicionamiento sociopolítico y cultural emerge en una discusión con altura de miras entre miembros de distintas identidades territoriales y respecto de una condición en la cual no necesariamente se cuenta con las condiciones para diferenciar los procesos de aprendizaje de la endoculturación, diferenciados entre los distintos individuos, y los factores externos en un espectro histórico amplio a partir de la Conquista que, naturalmente, dificultan los procesos indispensables de clarificación respecto del conocimiento en emergencia en los debates.

En síntesis, el tema de la salud en el modelo *mapunche* ha ido exponiéndose de modo sentar sus bases conceptuales e ideológicas en el trasfondo mismo de la filosofía mapunche, filosofía que además recoge los aspectos universales y clave en la conformación de una cultura: concepciones de espacios para la vida social y cultural, concepciones de factores filosófico culturales condicionantes del ser de las personas y del ser social del pueblo. En este sentido, el análisis y comprensión de riesgos y fortalezas en la temática procede precisamente de estas consideraciones, las que han sido vivenciadas por los actores y distinguidas por los observadores y participantes (Talleres de Carahue y San José).

En la misma perspectiva anterior, cabe mencionar el papel que ha jugado la conciencia de la pérdida del conocimiento cultural. Cuando el especialista, por ejemplo, plantea que “el *machi* antes mayormente diagnosticaba los estados de desequilibrio o *kuxan* y era la familia la que debía hacerse cargo de la búsqueda de los remedios y de la preparación de los *baweh*, para a su vez destacar el hecho de que el modelo de la medicina debía ser de responsabilidad del *lof che* y no exclusivamente del *machi* como es en la actualidad”, constituye un punto controvertido y que llama a la reflexión acerca de las debilidades contemporáneas que incluso derivan en sospechar de la intencionalidad del *machi*. En otras palabras, este factor de conciencia de pérdida, asumido en los talleres constituyó un factor de impacto no sólo respecto de la propuesta sociopolítica en el marco de la sociedad mayor sino respecto de la propia sociedad mapuche.

En síntesis, en todos los talleres se vivieron momentos de gran perplejidad, valoración de lo que se tiene, sentimientos de pérdida, impotencia respecto a cómo instalar de nuevo el modelo en sus fundamentos y expresiones más auténticos, gracias al aporte franco, profundo y auténtico de parte de los especialistas de COTAM. Dado que los talleres, en cuanto a este aspecto, tenían la intencionalidad de compartir fortalezas y debilidades y, al mismo tiempo, buscar en conjunto una salida a la encrucijada contemporánea fueron de gran valor para la etapa que queda aún pendiente. Varias de las personalidades participantes frente a esta situación se manifestaron en el sentido de que estos talleres han sido históricos y de gran significación e impelen a un pronunciamiento profundo de parte de todas las personas involucradas. La búsqueda de posibilidades de superar un proceso tremendamente dañino para la dignidad de la pervivencia del pueblo en la sociedad dominante, al ser manipuladas por ésta, ha

contribuido significativamente a una pérdida de los marcos de referencia que debieran orientar las condiciones de vida en la época contemporánea. En otras palabras, la sola emergencia de oportunidades y personalidades interesadas en orientar hoy día tales procesos, evitando confusiones y cruces culturales dañinos, bien valía la pena los actuales esfuerzos. En este sentido, podría decirse que una perspectiva más inmediatista, de manejo más contingente, que siempre apareció en los talleres, constituyó un punto que focalizó un debate trascendental sólo superable por los propios participantes.

Aportes de los participantes mapuche en los talleres

Uno de los aportes de modo más general que se ha encontrado dice relación con la vigencia y/o permanencia del sistema de salud *mapunche* en los distintos sectores de estudios por la COTAM y para el equipo. Entendemos por **vigencia aquí la revalidación otorgada al modelo conceptual y lingüísticamente comprendido y, particularmente, a la inmersión parcial y/o total a nivel intra cultural a través de las prácticas y al posicionamiento valorativo del mismo**. Así, por ejemplo hemos escuchado de parte de la gente, la existencia de “personas” encargadas de asumir tanto el conocimiento acerca de los distintos *baweh*, como en algunos casos de su tratamiento. Así, en el sector *bafkehche* y *wenteche*, se habla de *machi*, como la persona que asume el sistema médico *mapunche*. En el sector *bafkehche* (San José de la Mariquina), está la presencia de la “meica”.

No así en el caso de los *Pewenche*, donde no existe la figura de la o él *machi*. Ello fue expuesto en el encuentro de Lonquimay, donde fundamentalmente participaron *logko* de: *Mari menuko*, *Galletue*, *Quinken* y *Pewenko*. También participaron algunas mujeres, principalmente en representando a sus maridos y otras acompañando al hombre. En relación con la *machi* y su papel en Lonquimay, las personas desconocen, dicha figura. No obstante, se habla del *bawehchefe*, como la persona que asume el papel de conocimiento en relación con lo medicinal y el tratamiento de enfermedades; además de este aparece el *gütamchefe* (“componedor de hueso”). En el caso del *bawehchefe* las personas han señalado que es la principal figura reconocida por ellos, aunque más adelante señalaron que hoy día el tratamiento ante enfermedades las personas acuden a los centros médicos no mapunche (postas, consultorios y hospitales). Por último, una averiguación más cercana se obtuvo en Icalma, en conversación personas ancianas y *logko*, en el que nuevamente se señala la inexistencia de la figura de la *machi*.

En cambio en los otros sectores en que se tuvo relación y un acercamiento, existe la figura de la *machi*, no solo asumiendo el papel del sistema médico, sino que además el rol socio religioso, por ejemplo en el *gijatun* en el que ordena en forma más particular el modo de realizar el ceremonial, otros sectores como *Xuf Xuf*, si bien no participa directamente en el *gijatun*, la *machi* asume el papel de realizar el *tayül*.³

Por otra parte, se ha encontrado la figura de personas como *püñeñelchefe* que asumen en forma más específica el tratamiento del parto.

A modo de síntesis, respecto de los antecedentes recogidos en los talleres y observaciones de terreno, se presenta un ordenamiento de los principales hallazgos diferenciados según los territorios y según niveles de realidad, necesarios de distinguir en el campo del modelo de medicina y el medio ambiente.

³ *Tayül*, en forma general es un tipo de *ül* que se observa en los ceremoniales como el *gijatun*, particularmente cuando se realiza el *choyke purun*, allí las *tayülfe* van animando a éstos.

CAPÍTULO VI

Un diagnóstico de la realidad socioeducativa mapunche, su vinculación con el sistema educacional chileno y las perspectivas de un modelo educativo pertinente

ÍNDICE

	Caracterización de los modelos educativos	1559
1.	Modelo de educación Colonialista, llamado también educación para el dominio.....	1559
1.1.	Los ejecutores de esta educación fueron los conquistadores.....	1560
1.1.1.	Intencionalidad.....	1560
1.2.	Se crean las misiones, la educación a través de éstas.....	1561
1.2.1	Instituciones.....	1561
a)	Las Encomiendas.....	1561
b)	Evangelización misional, también llamado educación para el dominio.....	1561
1.1.2.	Modalidad educativa (los métodos).....	1561
1.3.	Es expansiva territorialmente.....	1562
1.4.	Se orienta hacia los mapuche de más poder (hijos de caciques).....	1562
1.5.	Introduce la idea de maestro indígena.....	1564
1.6.	Enseñanza en la lengua del conquistador.....	1564
2.	Modelo de educación para la asimilación.....	1565
2.1.	Su intención educativa.....	1565
2.2.	Expansión del sistema formal.....	1565
2.2.1.	A nivel de educación primaria.....	1565
2.2.2.	Creación de escuelas para niñas mapuche, rechazo de los mapunche.....	1566
2.2.3	Ley de instrucción primaria.....	1567
2.2.4.	Ley de educación primaria. (1920).....	1568
2.3.	Datos cuantitativos que muestran el crecimiento de la Educación formal en Chile.....	1570
2.4.	Evolución de la educación chilena entre 1950- 2003.....	1570
2.4.1.	Diversificación de instituciones y de programas educativos.....	1570
2.4.2.	Una nueva etapa de la educación de la niña mapunche.....	1571
2.5.	Modernización de los aspectos que se refieren al currículo y prácticas pedagógicas..	1572
2.5.1.	La sucesión de políticas y de reformas educativas.....	1572
2.5.2	Ley Orgánica Constitucional de 1992.....	1573
2.5.3.	Principales reformas educativas en Chile.....	1573
3.	El modo de vida del mapunche y de su transformación como efecto de la escolarización.....	1576
4.	Un modelo que desconoce la lengua mapunche.....	1578
4.1.	¿Qué consecuencias ha traído para la sociedad mapunche?.....	1578
	I Parte	
3.	La Educación intercultural como modelo formativo.....	1579
3.1.	La Educación intercultural en el contexto latinoamericano.....	1579

ÍNDICE

3.2.	Educación bilingüe bicultural llamado también modelo de transición.....	1580
3.3.	Educación intercultural bilingüe como modelo educativo en América Latina.....	1580
3.3.1.	La educación intercultural bilingüe como demanda organizacional indígena.....	1580
3.3.2.	Preocupación de los Estados por la EIB	1581
3.4.	Origen de la educación intercultural en Chile.....	1581
3.4.1.	Función transicional de la EIB como modelo educativo.....	1582
3.4.2.	Algunas experiencias en educación intercultural bilingüe.....	1583
a.1)	Experiencia de programa de educación preescolar, Jardín Chinkowe.....	1583
a.2)	Experiencia de EIB, en educación básica del CDESOCUM, (Chinkowe).....	1584
b)	Formación educación intercultural bilingüe, en la Universidad Católica de Temuco.....	1585
c)	Experiencia: “Proyecto Piloto, ejecutado por la Universidad Católica en tres escuelas de la comuna de Lumaco” (según antecedentes proporcionados por su directora).....	1587
3.4.	Algunos resultados de aplicación que han tenido las experiencias de EIB, en la sociedad mapunche.....	1588
4.	Niveles de percepción y comprensión de educación intercultural en los miembros del lof che.....	1589
4.1.	¿Cuál es la apropiación que la gente del lof mapu está haciendo sobre la EIB?.....	1590
4.	Modelo de educación mapunche.....	1590
4.1.	El kuyfi y el fantepu en la educación mapunche.....	1590
4.2.	La existencia de un modelo educativo mapunche.....	1592
4.3.	La educación mapunche es un sistema.....	1593
4.3.1.	La educación mapunche en su rol formador de comportamiento social entre sus miembros.....	1593
4.3.2.	Yam, como concepto que orienta la relación social.....	1595
4.3.3.	Función del rol formador del comportamiento social de sus miembros con los elementos que componen el espacio natural compartido, llamado mapu.....	1595
4.4.	Definición de educación desde una visión mapunche.....	1596
4.4.1.	Educación mapunche en época contemporánea desde la visión del lof che enseñanza de la escuela.....	1598
5.	Conflictos y transformaciones que los miembros de la sociedad mapunche perciben en los niños, jóvenes y sociedad mapunche de hoy.....	1599
6.	Educación mapunche desde la visión de los actores educativos formales, los profesores.....	1600
7.	Permanencia del kimün en los miembros de la sociedad mapunche.....	1601
7.1.	Experiencia de educación mapunche que llevó a cabo la Sociedad MAPUNCHE Newen de Temuco. Propuesta.....	1601
	Bibliografía.....	1603

Caracterización de los Modelos Educativos

Antes de iniciar la identificación, descripción de los factores más fundamentales que caracterizaron los modelos educativos que operaron en Chile desde el inicio de la historia de contacto, y que incidieron en la transformación de la sociedad mapunche, es necesario ver cómo se entiende la educación en este marco contextual.

La Educación es vista como aquel proceso de intervención hacia la sociedad y cultura mapunche, que de manera intencionada ha tenido lugar en Chile en diversas épocas. Proceso que ha contribuido a la transformación de sus componentes estructurales.

De esta manera a lo largo del proceso histórico de la educación en Chile su vinculación con la sociedad y cultura mapunche, encontramos a lo menos tres modelos de marcado reconocimiento con características diferentes en la incidencia hacia la estructura de esta sociedad.

1. Modelo de educación colonialista, llamado también educación para el dominio

Este modelo antecede a la constitución del Estado-nación chileno. Percepción de los precursores de la educación del indígena, en la época colonial hacia el indígena o hacia los mapunche.

De acuerdo con la evolución histórica del sistema educativo en Chile, la educación, como educación formal tuvo escaso desarrollo en el periodo colonial. Las primeras y pocas escuelas estuvieron a cargo de los cabildos o de la Iglesia. Esta dependencia inicial de las primeras escuelas es lo que marca la orientación que a lo largo de la historia ha de seguir la intervención a la sociedad mapunche alterándosele lentamente su propia forma educativa y los fines de ésta.

El modelo educativo colonialista, tuvo lugar desde la época en que los españoles inician la conquista de Chile en 1540, hasta fines del siglo XVIII.

En el siglo XVI, los franciscanos, no tenían buena imagen de los mapunche, querían erradicar lo que creían una plaga, que impedía a los que deseaban escuchar la palabra de Dios.

Por su parte, los Jesuitas vieron en los indígenas a “niños en transición a hombre atrapados por “Satanás”.

Un hecho de evidencia lo presenta Noggler, (1972, p. 78) quien hace una diferencia en esto, entre los indígenas de la Araucanía y los de más al norte a quienes se les menciona como “menor de edad” en quienes el misionero dictaminaba “como un padre”. “...era un juez y el que lo disponía todo en esas reducciones”.

Con esta presunción se da inicio al fomento ya de una actitud paternalista hacia los mapunche, que se fue haciendo práctica desde las diferentes órdenes religiosas que han estado presentes en el territorio mapunche, han provocado un acostumbamiento, dependencia intencionada de los mapunche en ellos.

Otro antecedente que caracteriza este modelo de educación en la época colonial del siglo XVI es el etnocentrismo europeo, discriminando al indígena, por lo tanto, se usa la fuerza para el exterminio, fuera de la cristiandad.

1.1. Los ejecutores de esta educación fueron los conquistadores

Entre los primeros en intervenir la organización sociocultural de la sociedad mapunche fueron los Jesuitas quienes gozaban de la fama de ser “misioneros y educadores” de los indígenas de la conquista de España en América. “En el año 1593, llegan a Chile seis padres y dos hermanos coadjutores” (Foerster, 1996)

Uno de ellos el Padre Luis de Valdivia, sólo a manera de ilustrar el pensamiento del conquistador señalamos un pasaje que de la apreciación del diagnóstico que hicieron lo jesuitas sobre el conocimiento de los “indígenas” del área central, con los que se encontraron, de quienes dijeron: “Era tan grande la ignorancia de los indios bautizados de muchos años que no sabían los misterios de la santísima trinidad y de la encarnación” (Foerster, 1996).

1.1.1. Intencionalidad

Toda la intención de los responsables de la educación de los mapuche en este periodo, se centraba en dos propósitos: el interés sociocultural por la transformación del individuo considerado incivilizado, “sin Dios ni ley”, en un ser cristiano, la conquista apuntaba a este fin.

El interés político de la época, era que los indígenas llegarán a ser vasallos del rey. En la carta de Alonso de Rivera a su “majestad” del 13 de abril del 1604, así se refiere:

“... y por que el principal intento de esta guerra es reducirlos al servicio de vuestra majestad..., y a la santa fe católica, cosa que de ello toman por tan de burla y hacen tan poco caso...”(p. 493, Toribio Medina, 1606)

En este sentido, puede entenderse que la educación a través de la doctrina cristiana fue desde un comienzo, desconocedora, en lo más mínimo de la presencia del otro, ese otro con formas de pensar, de ser, que implica muchos rasgos identitarios singulares, por darle un nombre, fue autoritaria porque impone el aprender como una exigencia unilateral, del “modo de ser y la cultura occidental”.

Comienza, de este modo, la entrada de un concepto de educación con un significado ajeno al sentido que para la sociedad mapunche tenía su *kimeltun* o el *kimeltuwün*, y junto con ello todos lo conocimientos que sólo en este plano, son de raíces filosóficas y pedagógicas estrechamente vinculadas.

Tal vez, la atención aquí, es la entrada ya de lo que será una interminable lucha por lograr a través de procesos formativos la transformación “del modo de ser” mapunche por el modo de ser del no mapunche, “sin mediar la voluntad de los mismos”.

El tema de la forma de ser del mapunche será revisado con más profundidad más adelante cuando se caracterice su modelo formativo. El que toma forma y sentido en la base en su idea de cosmovisión, no obstante, por tratarse de parte importante del componente estructural que comienza a desmoronarse de algún modo por las características de la educación colonial por una parte y por los evidenciados comportamientos de los conquistadores por el otro, iremos señalando algunas de sus manifestaciones, agregando a esto, el temor de que puedan sustraerse, es mejor ir enunciándolas:

- Hombres y mujeres con respeto y valor al honor de la palabra
- La riqueza, la posesión de bienes materiales de los mapuche
- Vida comunitaria organizada, que se iniciaba en el ámbito de lo familiar.
- El carácter humanitario, compasivo (*küme piwke*) del mapunche

1.2. Se crean las misiones, por lo tanto la educación se hace a través de éstas.

La educación de los mapuche a través de la diferentes misiones tanto por el modo de su realización y por la finalidad que perseguía, significó las primeras manifestaciones de desconexión de los miembros mapuche de su propio sistema de creencias que en su conjunto forman su sistema de religión vinculado a su modo de ver el mundo.

1.2.1 Instituciones

La educación a través de las misiones se lleva a cabo a través de diversas instituciones como:

a) Las encomiendas

En el periodo colonial, la corona española concedía a ciertos hombres y a uno de sus herederos, que habían hecho méritos, los tributos de por vida junto con ello se les encomendaba indígenas a quienes se les “imponía la carga de procurar instrucción religiosa”. La intención de la encomienda era “...incorporar a los indígenas en la comunidad española y enseñarles de esta manera las típicas costumbres religiosas tan importantes para gente sencilla” De acuerdo a lo dicho por Noggler (p. 141), esta práctica educativa con finalidad religiosa, tuvo consecuencias negativas que recayeron en la sociedad mapunche que dada a esta situación produjo alzamiento entre los propios mapunche desde Santiago al norte. De este modo la encomienda como una primera institución de educación para la conquista se caracterizó por:

- Ser un método misional de transformación del mapuche, que más que buscar la progresión espiritual del indígena buscaba la extensión del dominio político territorial del conquistador.
- La encomienda española, como método de instrucción alcanza hasta el territorio del río Imperial, y tuvo una duración aproximada de dos siglos, desde el punto de vista social, la sociedad mapuche como población indígena se mezcla con la española de ese tiempo.

b) Evangelización misional, también llamado educación para el dominio

El primer proceso de intervención en la educación hacia los indígenas a través de la evangelización se lleva a efecto, por los soldados y conquistadores laicos que obligaban a los indígenas a bautizarse y a aceptar la fe cristiana de acuerdo a cómo ellos la entendían (Noggler, p. 56)

Esta situación vista como un hecho educativo, señala la particular forma como se da inicio a la relación entre los mapuche y los españoles que llegaban. En este sentido marcó para la sociedad mapunche el primer acercamiento en el plano religioso, en que se aplica el método de la obligatoriedad en “aceptar una fe”, en que el modo de acceder a ella es totalmente desconocido para los miembros de ésta sociedad.

En el territorio mapuche, la evangelización misionera tuvo sus inicios hacia el año 1568. Pedro de Valdivia, funda en Imperial un convento y “conversión”, de los religiosos Franciscanos y Mercedarios que significaba la primera instrucción al indígena de aquel tiempo. La evangelización misional se llevó a cabo fundamentalmente en la zona Mapuche.

1.1.2 Modalidad educativa (los métodos)

Se impartía la instrucción religiosa, a través de una serie de métodos, puestos en práctica por cada orden religiosa que se instauraba. Como una especie de políticas para el mejor y provechoso desarrollo de su misión en función de la conquista del mapuche en casi tres siglos de ensayo de diferentes formas.

1. El primer método fue el de la **encomienda**, encomenderos a cargo de mapuche a quienes les instruían en la religión bajo las costumbres españolas.
2. Otro método misionero aplicado hasta el levantamiento del 1600, fue en donde los indígenas aprendían “verdades de la religión cristiana”, éstos debían aprendérselas de memoria para acceder al bautismo. Esto es lo que hoy se conoce como el **adoctrinamiento**.
3. Después del levantamiento, los jesuitas en su labor reconstructiva ponen en práctica el método de las “**misiones ambulantes**”. Esta actividad misionera se realizaba con escolta militar (Noggler, p. 142). “... Este método de realizar la instrucción religiosa, por lo menos estaba más liberada del temor de los mapuche de ese tiempo de una ocupación de su territorio”.
4. Otro método fue el “**asentamiento forzado**” de los mapuche acercándolos a los centros de misión o capillas con el fin de una intensa evangelización, en donde se les podía instruir “en la fe, las buenas costumbres y en la conducta civil”.
5. El método de los **capuchinos italianos** fue impartir la instrucción religiosa a través de la práctica de un **régimen de internado**, primero de 15 días de los mapuche catecúmenos, confirmandos o novios. Y luego de 8 días para completar el proceso formativo. En las palabras del primer prefecto bávaro dice: “fue este un excelente método de evangelizar a los nativos”.
6. Finalmente el método de los **capuchinos bávaros**, que en asambleas realizadas en 1901 y 1902, fijaron las normas o las metas para hacer la evangelización es precisamente que la tarea principal el anuncio del evangelio “predicar conforme a las órdenes de Jesucristo” No obstante esta evangelización tiene como primeros depositarios a los **jóvenes mapuche**, con ello no se hace sino aplicar otra estrategia que aportó grandemente a lograr la meta de ésta modalidad educativa aplicada; la instrucción. En las familias los misioneros llegaban con facilidad a las familias mapuche, conquistando los hijos para la educación instructiva.

En el periodo de la conquista ya se piensa en la educación de la mujer mapuche. Según Noggler, la cristianización de la mujer mapuche a través de la instrucción comienza ya en agosto del año 1571 fundándose el primer convento de monjas en Osorno para la “formación religiosa y cultural de las niñas españolas e indígenas”. Otro monasterio de similes características fue levantado en Imperial.

Sin embargo, es a partir de 1849, donde se masifica ya no la instrucción de la mujer mapuche, sino a través de la educación formal.

1.3. Es expansiva territorialmente

Porque los misioneros habiendo comenzado su misión con los indígenas de más al norte continúan hacia el sur y comienzan a establecerse a través del asentamiento de las misiones con ello va tomando posesión no sólo de la atención espiritual sino más bien se convierte en un aliado de las políticas de la corona en su afán de conquista, en este caso, a través de ellos, del territorio mapuche. La educación a través de las escuelas misionales se extiende, hasta la primera mitad del siglo XIX, con la llegada de los capuchinos en 1837 y capuchinos en 1849.

1.4 Se orienta hacia los mapuche de más poder (hijos de caciques)

Ya en 1608, lo Jesuitas solicitaban a España la autorización para la creación de un “Seminario para indios” “...indiecitos hijos de caciques”, fue en el año 1684, que los jesuitas llevan a sus escuelas a los primeros hijos de caciques a Concepción fueron llevados a estudiar; desde Toltén el hijo del cacique Palanamun, y de Imperial el hijo del cacique Painemal, de quien se dice en Foerster): “que llegó a ser sacerdote, predicó, adoctrinó y convirtió a su padre y parientes” (1996, p. 294)

En 1697, el rey ordenó que se estableciera el colegio, "seminario para indios", en 1697 la junta de misiones acuerda su ejecución, el decreto de fundación ordenaba la educación de veinte jóvenes y que no fueran hermanos para mayor cobertura, se elige la ciudad de Chillán por dos criterios, central para el acceso de los mapunche, de esa época y lejos para que al recibir castigos correctivos los mapunche no huyeran a su tierra.

El 23 de Septiembre de 1700 da inicio a la educación de los mapuche en el colegio de Chillán, siguiendo a Foerster, 1996, su primer rector fue el Padre Deodati. Este rector envió a un ex cautivo conocido entre los mapunche para conquistar a los estudiantes y convencer a los padres; accedieron los caciques de Boroa e Imperial y se habría negado el cacique Vilumilla de Maquewa quien según antecedentes entregados por el autor habría rechazado la propuesta en los siguientes términos: "...que si sus hijos por saber leer y escribir habían de dejar aquella piel negra que tenían, y que les hizo falta a sus antepasados leer y escribir para ser grandes y respetados, y que sin letras sabían defenderse para guardar su libertad y costumbres y que no era su parecer que se diesen sus hijos y que se entregasen a los españoles para que un fin que ni necesitaban ni les hacía falta" (Foerster, p. 295).

En 1703, un informe a la Corona española daba cuenta de lo difícil que había sido la captación de estudiantes para la escuela, sólo diez "caciquitos" "... y muy difícil sacarlos del poder de sus padres".

La educación de los hijos de caciques tenía un fin político para la corona así se extrae de lo dicho en un documento firmado en 1709, por un misionero, perteneciente a la junta de misioneros "... para que quedando como rehenes o prenda entre nosotros los hijos de dichos caciques se consiguiesen dos fines: uno la buena doctrina y educación de sus hijos en nuestra Santa Fe y el otro la paz y quietud en todo el reino y que franquearan la entrada a los misioneros por todo el reino".

Esta intencionalidad política social de la educación hacia el mapunche no es un misterio, así lo expresan diversas personas de épocas actuales: un logko mapunche del sector de Wiji Mapu ha dicho "... la intervención de los wigka, desde que llegaron a nuestras tierras siempre ha sido intencionada... poniendo su kimün como lo único que vale, no hay más kimün para él" (Logko Caniulaf, Mayo, 2003)

Él usa el concepto *Elman zugu* para explicar la intencionalidad del wigka y el concepto de *Kontupaeiñmew* para denotar el sentimiento del hecho de la intromisión no sólo física sino aquella intromisión de la imposición de sus saberes, para ello el logko Caniulaf usó el término *notukapay ñi kimün mew*. Se refiere a una competitividad avasalladora.

Sin duda la educación fue el puente que condujo las intencionalidades de los conquistadores. "Desde los viejo tiempos coloniales las autoridades habían considerado que la educación era un excelente medio para transformar al mapuche".(Pinto, Jorge, 2000).

Así lo corrobora Nogglar (1972), quien dice: "Don Ambrosio O'Higgins resultó ser un buen amigo de este colegio... como a otros le parecía que era el medio más apropiado para la reducción y conversión", continúa "... el mismo gobernador mandó a elaborar los estatutos y una vez hechos le dio su aprobación, se prescribía el uso de uniformes y a todos, sin excepción, el cabello corto"(españolizados).

Con la escolarización de los primeros niños mapunche comienza para la sociedad mapunche el proceso más incisivo de la transformación cultural, y junto con ello, viene también la transformación de una parte muy importante cual es el cambio y estilo de apariencia, es decir del az, forzado de su estilo de vestir por un vestuario impropio que poco a poco se fue quedando en la sociedad mapunche. El cortar la cabellera, la que por tradición los *koha* debían lucir y cuidar.

De la formación básica de esta escuela es desde donde se generan el posterior ordenamiento de tres sacerdotes mapunche hacia el 1794. De este modo Nogglar citando a Lagos, que habiendo revisado varios documentos pudo identificar hasta 1811 a más de 30 alumnos que estudiaron en el colegio de

Chillán. Los antecedentes escritos también aportan que en este colegio a pesar de llevar el título de “colegios de indígenas”, eran pocos los padres mapuche que se decidían a “confiar” sus hijos al colegio. En la época colonial, fueron pocos los indígenas que accedieron a la educación de sus hijos, ya se percibía la transformación de la sociedad mapuche a través de la educación del wigka.

1.5. Introduce la idea de maestro indígena

En 1845, en Los Angeles, se crea el primer instituto para formar profesores para la región por un alumno de la escuela normal de Santiago. Este instituto no prosperó en su intento por la falta de recursos. Uno de los primeros maestros indígenas, fue un ex alumno del colegio de Chillan, el sacerdote Francisco... (no se identifica claramente de quien se habla) quien se desempeña como profesor de Castellano.

Dentro de los hijos de caciques que se formaron en la escuela de Chillán, uno de ellos fue Antonio Neculman, hijo del cacique de Boroa, en 1891, él daba clases de elementos básicos, leer, escribir a hijos de caciques de los alrededores, de este modo esta es la primera escuela formada por un profesor mapuche. “Esta familia vive hasta hoy en Boroa, entre cuyos descendientes hay abogados, profesores y personas de mucho prestigio”. (Bengoa, 2002).

Pero ¿cuál es la percepción de la gente mapuche sobre la educación escolarizada que los primeros hijos de caciques tuvieron?, al respecto, las personas hablan de acuerdo a la apreciación que ellos fueron recibiendo de miembros de su entorno familiar:

“Mi mamá decía: los hijos de cacique se educaron si, pero así también comenzó el majmawün entre los mapuche porque los que se educaron, poco apoco se fueron separando de las costumbres, empezaron a vivir en el pueblo, y se creían como familias especial, después así se siguió dando eso, no participaban ya como mapuche, se apartaban y ya se separan de la querencia de su propia familias, después empezaron a ser como patrones de fundo”. (testimonio de una ñaña del lof mapu Coipuco, 2003)
(traducción, rh.)

En estas expresiones se denuncian los efectos causados por la educación de los hijos de caciques, efectos que tuvieron impacto en los valores afectivos, la diferenciación entre las familias y miembros de un mismo lof mapu como efecto de una supuesta acomodación económica. La educación de los mapuche en esta época, comienza con la diferenciación social entre miembros de una misma familia entre los más y los menos pudientes.

1.6. Enseñanza en la lengua del conquistador

Antecedentes aportado por Noggler (1972) sobre la castellanización, nos da cuenta que ya hacia la década del 1570, los sacerdotes de las iglesias que se iban fundando en el territorio mapuche, según los informes de los concilios, los obispos como una forma de hacer frente “al cumplimiento de su difícil cometido” obligaban a los clérigos a “ aprender el idioma de los nativos” y para ello, “... se les pagaba más a los que lo dominaban”. De las indagaciones del mismo autor, “pecan gravemente los sacerdotes encargados del ministerio entre los aborígenes si no dominan el idioma de ellos”.

En cambio de los indígenas se dice que habrían “aprendido con gran facilidad la lengua castellana”, “... su facilidad de comprender, junto con su sencillez hacía que entendieran sin dificultad la fe cristiana y que obedecieran a las leyes de la Iglesia, dejando sus costumbres paganas. El matrimonio se implantó en forma normal...”

Estos antecedentes muestran la temprana intervención masiva de la iglesia en el desmembramiento sociocultural de los mapuche a través del idioma, por una parte, un grupo selecto de personas aprende el

mapunzugun y por otro lado, el Castellano es enseñado masivamente. "... Era maravilloso oírlos entonar en sus casas o al aire libre las oraciones y los cantos que los clérigos, les habían enseñado..."

Se menciona el propósito de esta instrucción para los mapunche; apartarlos de las prácticas culturales, como las manifestaciones de su sistema religioso, formas de la relación del vínculo matrimonial, para lo cual la instrucción era hecha a través del propio idioma.

Con esta intervención que atentó contra el idioma, en el sentido de que los sacerdotes clérigos que aprendieron el mapunzugun no lo hicieron precisamente para proyectar la cultura del indígena, sino, para denotarle y justificarles en su lengua los aspectos que ellos vieron como páganos o de tendencias satánicas. Sin embargo, el socavamiento de la base cultural tuvo su origen en la masificación del castellano dada a través de la intensa instrucción religiosa.

2. Modelo de “educación para la asimilación”

Este modelo es el que operó y opera desde los años de la independencia de Chile de la colonia española, aproximadamente desde 1810 hasta hoy. En este periodo también la educación tiene su continuidad a cargo de los misioneros hasta la primera mitad del siglo XIX, con los franciscanos, capuchinos italianos y capuchinos bávaros.

2.1. Su intención educativa

La intención era la integración de los mapunche a la nación chilena. Rol que debería cumplirlo la escuela. Esta intención era manifiesta por la posición que se le da a los mapunche en la formación del Estado-nación, con el lugar que los chilenos le quisieron otorgar en su condición de “ciudadanos chilenos”. La historia político social vivida por el pueblo mapunche en este periodo en que Chile se consolidaba como nación, en el plano educativo se pensaban nuevas estrategias como la masificación, la legalidad de ésta, la educación de la mujer mapunche. Una de las características del proceso educativo en este modelo lo constituyó la:

2. 2. Expansión del sistema formal

2.2.1. A nivel de educación primaria

Continuidad de la educación mapunche a cargo de los misioneros. Desde 1849, año de llegada de los capuchinos al territorio mapuche “la misión trataba siempre de educar a niños indígenas en escuelas propias”.

“Después de la Independencia se ha intentado transformar los hábitos de los indígenas a través de las misiones”. (Ried citado por Jorge Rodríguez, pág. 138).

La enseñanza religiosa en las escuelas fiscales (del Estado) estuvo a cargo del misionero o párroco quien era el encargado del territorio misional a manera de inspección y dirigencia. Para los misioneros siempre estuvo en su programa educacional la educación de la niña mapuche “con el fin de crear la base esencial para la familia cristiana” porque se creía que los propósitos de la evangelización no se facilitarían, en tanto no se llegara a la mujer mapunche de esa época, quien según la observación de los misioneros era difícil hacerlo por la condición de ésta en la organización social de la sociedad mapunche, por lo tanto, la evangelización llegaba más a los hombres.

Esta evidente observación que los misioneros capuchinos, sobre el lugar que ocupaba la mujer en la organización de la sociedad mapunche, tiene tal vez, una doble interpretación: por una parte, desde la

percepción del conquistador era vista en una condición de sumisión, subyugada al ámbito familiar y procreación sin protagonismo social, pero por otro lado, se vio la importancia que ésta tenía en la socialización de los hijos, por esa razón, estratégicamente es educada por los misioneros.

Con la educación misional de los capuchinos italianos se comienzan las primeras experiencias de educación en las escuelas, para las niñas mapuche con la intencionalidad de que ellas continuaran la vida cristiana de los “bautizados” a través de una educación religiosa (Noggler, pág 143).

2.2. 2. Creación de escuelas para niñas mapunche, rechazo de los mapunche

En el accionar misional de los capuchinos, en territorio mapunche, la educación de las niñas mapunche se lleva a cabo con la ayuda de hermanas misioneras, llegándose “...a las escuelas técnicas con estudios muy completos que perfeccionaban la instrucción escolar junto con enseñar economía doméstica” (Noggler, pág.144).

Durante la Prefectura del padre Alberto de Cortona (forma organizativa –administrativa de los misioneros), se fundan las dos primeras escuelas para niñas mapunche en las décadas del 1870 al 1890, dirigidas por dos maestras indígenas, habiendo estudiado en Santiago. Noggler, cita un relato que muestra la reacción de los mapunche en el sector de Imperial al conocer de parte de los misioneros la idea de la escuela para niñas mapunche. “...para ello convocó a los indígenas a un Parlamento, juntándose más de cuatrocientos. Su propuesta fue rotundamente negada con un “pepilay”, el mismo relato señala las formas que tenían los misioneros para lograr sus propósitos. Pero con buenas razones, con suplicas y no en último término con regalos, que [es el medio más eficiente y elocuaz para convencer a este pueblo] Además agrega: “...Consiguió por fin abrir esta escuela y lo hizo con toda la pompa posible”. En 1877, se crea otra escuela para niñas mapunche en Tolten.

Este relato muestra la forma cómo se introdujo la educación colonizadora a través del colonizador, la educación formal para las niñas mapunche, muestra cómo los mapunche opusieron resistencia a acceder al tipo de educación que ya conocían, que se les había comenzado a entregar a sus hijos, en este caso, era el hecho de que las mujeres aprendieran otras costumbres. Es que los miembros de la sociedad mapunche percibían ya cuál sería la consecuencia futura de este hecho.

Es evidenciable aunque no en el detalle, los argumentos usados para el convencimiento de los mapunche, “suplica” “buenas razones”. Desde lo mapunche la pregunta es aquí ¿cuáles eran las buenas razones por las que los mapunche debían acceder a la educación?; además del uso de “regalos”, estrategia que se hace una práctica constante a lo largo del proceso de misiones entre los mapunche. Estos hechos, muestran el pensamiento de los misioneros, muestra estrategias de los misioneros con los cuales procedieron para imponer las estructuras que fundan la sociedad occidental. Para presentar una idea de cómo fue la educación misional, recogimos un testimonio de una mujer mapunche que fue alumna de la misión Boroa en el año 1931, ella expresa:

“La escuela estaba a cargo de unos gringos que quizá de donde serían, la directora era una religiosa, se llamaba sor Elena. La educación era buena... pero el internado era malo, las comidas eran malas, pasábamos hambre, nos daban pan solo los días Jueves y Domingos, los demás días, daban harina tostada, la harina la tenían en un granero donde entraban los ratones... no tenían ni un cuidado. Para la casa los íbamos una vez al mes, pero el papá, o la mamá podía venir a verlos los domingos, ahí los llevaban comidas de la casa...teníamos que rezar todos los días antes de tomar desayuno, antes de empezar las clases, después de volver de los recreos, y misa todos los domingos”.

El testimonio, permite ver que en la misma época en el sector de Chapoz había otra escuela, también perteneciente a la Misión de Boroa, donde la enseñanza era más específica en la formación más técnica y formación doméstica para la niña mapunche.

“... En la escuela Makewe–Chapoz, había una profesora, Mercedes Huichañir se llamaba, era de Guirri Mapu. En esa escuela enseñaban de todo, a trabajar, a cortar leña, a picar leña, hacer huerta, almácigos, transplantar. Tenían una enseñanza casi militar nos hacían correr, trotar, había una máquina para los brazos, los músculos. Enseñaban acortar árboles, a podar, a injertar, también nos enseñaron a costurar a máquina, ahí aprendí yo también, también enseñaban a hilar... los hombres tenían su escuela en Quepe... todas éramos mapuche, habían algunas mestizas y muy pocas Chiñura...”

Con relación al uso del idioma mapuche, la ñaña, expresa:

“... Era prohibido hablar mapuche, teníamos que hablar Castellano nomás, a veces hablábamos mapuche entre los compañeros jugando afuera pero en la sala no se podía” (Ñaña, Escolástica, T. 2003)

De este modo, es en este periodo histórico en que la escuela tiene su mayor repercusión en el afiatamiento del establecimiento del estado nación. Esta es instaurada como la institución formalizada. Su formalización es a través de una serie de disposiciones legales:

2.2.3. Ley de instrucción primaria

En 1860, se da paso a un nuevo hito en la historia de la educación. Se dicta la ley de Instrucción primaria. Las escuelas primarias del Estado se destinaban principalmente a enseñar las primeras letras a niños de las clases pobres.

De esta ley los misioneros dicen que a su alero, en la década del 1850 al 1860, ellos era donde más se educaban los niños indígenas, porque solo a partir del 60 “se había abierto a la masa del pueblo chileno la posibilidad de asistir a la escuela. En esta ley se proyectaba una escuela de niños y otra de niñas para cada 2000 habitantes y una escuela superior para cada cabecera de Departamento”. Según Sol Serrano (citada por Jorge Pinto, pág.179), la escuela pública ganó mucho terreno en el territorio de colonización, desplazando a la escuela misional.

Esta autora también señala a la escuela misional en un “rol formador de pueblos” y a la escuela pública como “hija de los pueblos”, por lo tanto, a esto se debía su propósito de homogeneizar a la población. Al respecto, Pinto (2000, pág, 179) alude a la expresión de un intendente de la provincia de Cautín Don Marcial Pinto Agüero, quien en 1890, que como autoridad pública de la época “...manifiesta su confianza en el rol que podría jugar la escuela como agente de cambio social...”. Siguiendo a Pinto, el intendente creía que había que “nivelar a la sociedad” entre ésta, eran de mucha consideración el atender a los indígenas para quienes se proponía al gobierno la creación de internados, fundamentando su petición como una forma “de protección a favor del mapuche”. Otra cita expresa del intendente señalada por Pinto, 2000, manifiesta el interés de las autoridades del periodo republicano en la educación del mapuche y su percepción acerca de las condiciones intelectuales que éste poseía: “Es necesario utilizar hombres, decía el intendente refiriéndose al papel que podría jugar la educación, que por su constitución física y su regular inteligencia, están llamados a incorporarse en la sociedad civilizada y ser individuos útiles al país como obreros y ciudadanos”.

De las palabras de este personero público, se puede develar el pensamiento bajo el cual se intensifica la escolarización mapuche, y explica a su vez el nivel de la formación, bastaba la educación primaria, con ciertos contenidos que no buscaban un desarrollo intelectual de los niños indígenas. ¿De qué modo este pensamiento, en la actualidad ha cambiado en la Sociedad chilena?.

“La educación que se daba a la mujer, se reducía a leer, escribir y rezar, a los hombres que no aspiraban ni a la iglesia ni a la toga, a leer con sonsonete, a escribir sin gramática y a saber de saltado

las tablas de multiplicar”.(Vicente Pérez Rosales, citado por Cañulef, pág. 19) Las escuelas fueron creándose al alero de las fundaciones de Villas o Pueblos que eran financiadas por el gobierno. “En las primeras décadas del año 1870 aparecen los primeros profesores mapuche en escuelas más avanzadas de la frontera” (Pinto, J., 2000)

2.2.4.Ley de educación primaria (1920)

El paso de los mapuche a la condición de ciudadanos chilenos, su significado en el ámbito educativo. En 1920, se dictó una ley de educación primaria que estableció la obligatoriedad de la misma y que facilitó la tendencia del crecimiento del sistema. En 1913, se dicta un Acuerdo de Ley desde la Junta Nacional de Gobierno con acuerdo del Senado. Este mandato se apoyaba en los deseos de “ fraternidad, igualdad y prosperidad para los indios” a quienes se les veía abandonados en los campos, con inercia, con incivilidad, falta de moral y educación. Este decreto también ordenaba que los mapunches pasaran a residir en villas o pueblos para gozar de los mismos derechos sociales de ciudadanía. (Jara, 1956, pág. 25). En este sentido se hacen dos observaciones: si esta apreciación de condición de vida tan desfavorecida desde el chileno de aquel tiempo no estaría viciada por el punto de vista occidental y de la incompreensión del sentido que para los indígenas tenía el tema del asentamiento humano en la libertad del campo, por otro lado una percepción cargada de cruces culturales sobre el sentido de civilidad, de moral y educación de sensación de abandono desde la visión de los propios mapuche.

Lo otro, en el presente, es necesario entender qué es un ciudadano y cuáles deberían ser sus derechos. Según Encarta 1999, un ciudadano pertenece a una sociedad política o a un Estado determinado; por extensión, al que debe lealtad al gobierno en cuestión y puede exigirle lealtad. En un sentido más estricto el término ciudadano se aproxima mucho al significado original de la palabra. En las ciudades antiguas y clásicas, el término no designaba al que residía en una ciudad sino al miembro libre de un estado con capacidad de gobierno. Tal como lo expresó Aristóteles, los ciudadanos tenían derecho a participar en las funciones legislativas y judiciales de su comunidad política. En la Roma antigua se reconocían dos tipos de ciudadanos: el primero poseía los derechos de ciudadanía entre los que se encontraban la posibilidad de votar en las asambleas públicas; el otro añadía a estos derechos el poder ejercer un cargo público.

Según consta en los “Tratados de paz”, firmado en Tapihue en 1825, por Francisco Mariluan y el Coronel Pedro Barnachea, en lo que se refiere a materia de educación, en éste se trata el tema de la “educación pública” se percibe un ofrecimiento de escolarización de los hijos de esta nueva “hermandad”, como se le denominó a la supuesta interacción social que debería darse, en la opinión de los iniciadores de la república. Ofrecimiento que debía concretarse en las escuelas públicas del Estado. Marcando con ello una diferencia de mayor oportunidad de educación, puesto, que antes de esto sólo los hijos de caciques accedieron a la misma en los tiempos de los inicios de la república. De este modo, “el ofrecimiento a la educación” fue, en el marco de este “Tratado de paz” una de las formas de ejercicio del tratado de derecho a la educación que el estado le entregaba a los mapuche en su calidad de ciudadanos chilenos. En este tratado, además, se pueden visualizar elementos que parecieran no vincularse al tema educativo, sin embargo, son de trascendental importancia en la comprensión del cómo, desde el punto de vista de los mapuche, se comienza a gestar el proceso de transformación de las bases estructurales de su sociedad, desde los inicios de la relación sociedad mapuche–sociedad chilena, por lo que se estima necesario, al menos, un breve análisis.

El contenido de este tratado, políticamente constituye el inicio de un proceso de dominación. La intencionalidad está presente en el cambio del lenguaje desde la sociedad chilena, el uso de nuevos conceptos que resignifican la relación social que se pretende establecer con los mapuche por una parte apuntan a diferenciarla de la relación con los españoles, por otra, tendían a la intervención en la sociedad mapuche. La importancia de su análisis es la trascendencia de dichos conceptos hasta los tiempos actuales y que de alguna u otra forma se ha debido a la práctica de la educación formal.

El uso de conceptos

En este nuevo escenario de la relación aparecen conceptos que no habían sido usados en el periodo de la relación corona española – Sociedad mapuche como es el de :

Reducciones, por el concepto de Nación y de Estado usados en el periodo anterior para referirse a cuatro grandes territorialidades y organización sociopolítica que advertían los españoles en el mundo mapuche. Con ello, se introduce (en el marco de este tratado) el modelo estructural wigka de organización política que se seguirá utilizando en la relación chileno- mapuche.

El concepto de reducción es usado para referirse a espacios territoriales de mando de un determinado cacique a, través del cual se puede entre ver una visión política diferente que se le pretende dar al espacio territorial mapuche, antes hasta mencionado como “nación mapuche” por los españoles. (Toribio Medina, tomo III, 1963).

Otra introducción de una nueva resignificación externa a la forma organizativa propia mapuche de la época tiene que ver con el rol que ejercía el propio cacique Mariluan desde el significado y sentido que los miembros de la sociedad mapunche le otorgaban, por los conceptos de gobernador por el de diputado.

No obstante, el titulo de gobernador viene del modelo de trato español para significar la autoridad de mando que vieron en un “logko” mapuche sobre un determinado espacio territorial, similar a la autoridad ejercida por un gobernador español. En cambio, aquí se usa el concepto de diputado para expresar la representatividad territorial y política de quien para los mapuches era un “logko” con el significado que para ellos tenía.

Otro apartado del tratado decía relación con el establecimiento de los límites del territorio del estado chileno, “Atacama hasta los últimos límites de la provincia de Chiloé”. Desde un punto de vista histórico, este hecho se contrapone con el reconocimiento del espacio territorial con independencia que se le daba anteriormente, ahora el mapuche sólo es concebido como un usuario de ese espacio como asentamiento poblacional pero no con derecho a la autónoma gobernabilidad que tenía en la época pasada. Materias que obviamente comienzan a ser contenidos que serán impartidas a través de la educación. El otorgamiento hacia los mapuche de la condición de ciudadanos, con facultades de “opinión y derecho”, significó recibir un trato de iguales y someterse al estado a través del cumplimiento de los requerimientos ya sea de ayuda militar, protección en el territorio mapuche, es decir, ser partícipe de un “Proyecto común de Estado”.

El deber cumplir como ciudadanos chilenos obliga a dar comienzo a la transformación de la modalidad propia organizativa mapuche que se mantenía hasta entonces por el ejercicio de un poder centralizado, practicando la fuerza, la deslealtad y traición a su propia gente. En este tratado, a través de la (supuesta) autoridad representativa de Mariluan hay un sometimiento del pueblo mapunche en su conjunto a las leyes del Estado chileno, asignándole a los propios mapuche la responsabilidad de convencer a los demás logko y caciques como medida preventiva antes de proceder por la fuerza del ejército chileno.

Otra forma de inicio de dominio, en el trato, en la interacción social en la república es la forma de control a través del nombramiento del comisario, el lenguaraz general, los capitanes de amigo, entes por los cuales el estado mantenía bajo control todos los actos y ejercicios de los mapuche. Políticamente, aquí nuevamente se pasa por alto la igualdad en la relación de igual porque no se respeta

En 1920, se dictó una Ley de Educación primaria que estableció la obligatoriedad de la misma y que facilitó la tendencia del crecimiento del Sistema. En 1925, se separó la iglesia del Estado, mantuvo el

principio de libertad de enseñanza y declaró que la educación era de “atención preferente del Estado”, hecho que marca la masificación de institucionalización de las escuelas.

2.3 Datos cuantitativos que muestran el crecimiento de la educación formal en Chile

Solo como información referencial tenemos que:

En 1950 del total de la población escolar en Chile ascendente a 3.449.862 niños y jóvenes, correspondía a una matrícula de 905.504 en los niveles: prebásicos, básico, medio y superior.

En 1981, la población escolar era de 5.991.420 de niños y jóvenes, los matriculados correspondían a 2.988.502.

En 1981, la población escolar era de 6.503.080 de niños y jóvenes, los matriculados fueron: 3.330.740 en la educación formal chilena.

Del mismo modo la dependencia jurídico - administrativa de la educación, ha estado distribuida en dos planos: En 1950 la matrícula en la enseñanza particular era de 351.394 estudiantes con un 27.8 %.

La enseñanza publica en ese mismo año, atendía a un total de 654.110 estudiantes equivalente a un 72.2%.

Mientras que en el año 1990, la enseñanza particular atiende a un total de 1.141.156 estudiantes, en el conjunto del sistema, con un 43,2 %. Las escuelas publicas, en tanto, su matrícula asciende a 1.889.584 estudiantes que corresponde a un 56.8% de los estudiantes de la educación formal chilena.

En la educación formal chilena han sido los establecimientos de enseñanza media y superior los que han dependido administrativamente de los privados-particulares. En este sentido, la pedagogía era activa y centrada en el alumno, por una corriente de pensamiento de base científica que toma fuerza, dando lugar a que se dé un fuerte movimiento de experimentación educacional, se aprobaron diversas propuestas curriculares.

2.4. Evolución de la Educación chilena entre (1950- 2003)

A parte de la expansión de la educación, en este último cincuentenario del siglo, son tres los procesos que caracterizan la evolución de la educación chilena, los que serán presentados sucintamente y con relación a la educación de la sociedad mapunche.

Desde 1950 a 1967, se producen cambios. Con la Reforma General de Educación del año 1965, se modifica la estructuración 6 grados de educación primaria por 8 años de educación general básica. En enseñanza media de 5 a 7 cursos se pasa a los 4 o 5 años, según sea científica humanista o técnico profesional, modalidad que perdura hasta hoy.

2.4.1. Diversificación de instituciones y de programas educativos

Caracterización de los cambios de los Programas educativos. En este proceso del Modelo Educativo Asimilacionista se realizan una serie de cambios-ajustes a la educación tanto en el nivel básico y medio. En el nivel primario y después llamado básico, la mayoría de los cambios de detalles ocurridos han tendido más a la uniformidad que a la diversidad. Esta uniformidad se da por el predominio de un modelo de educación urbana trasplantado al medio rural.

En el caso de la educación secundaria, caracterizada por el “enciclopedismo” de la educación que tenía su base en las fuertes corrientes científicas, hecho que da paso a la “Reforma del ‘65” para hacerla más funcional al desarrollo económico de la época, de este modo, nos encontramos nuevamente con un papel instrumental de la Educación al servicio de los propósitos políticos sociales de la nación chilena, y en donde no hay cabida a la diversidad sociocultural. Es a partir de ahí, que se da comienzo a la expansión de la educación media. Hacia los años 1950, ya había una diversidad de establecimientos secundarios liceos con carácter experimental o renovados. Establecimientos vocacionales o técnicos profesionales que cubrían diversas gamas: escuelas vocacionales de dos años de duración tras el egreso de las escuelas primarias que enseñaban oficios artesanales; escuelas industriales, escuelas agrícolas; escuelas técnicas femeninas e institutos comerciales. Las escuelas normales también estaban en el nivel de las escuelas medias con seis años de formación, cuatro de formación general y dos de formación profesional, especialmente de los profesores.

En la década de los 60 terminan por suprimirse varios establecimientos del tipo vocacionales y con el gobierno militar (1973), las escuelas normales y la formación docente la continúan las universidades.

2.4.2. Una nueva etapa de la educación de la niña mapunche

Por razón de la modificación del propósito educativo de la época, se crean las escuelas técnicas – vocacionales (1935, 1950). En la educación de las niñas mapunche de esta época destaca la preocupación de una mujer mapuche Zoila Quintremil que en 1935, en un congreso de profesores realizado los días 24 y 25 de Junio hacía una caracterización Histórica de su pueblo denotando la falta de juicio y temor religiosos que en la época de la conquista tuvieron los españoles “... quienes no pensaron, no sintieron morir, sino hallar y apoderarse”. Además agrega: “... el araucano a pesar de estar rodeados de pueblos civilizados, no ha evolucionado porque ha adquirido las malas costumbres, los malos hábitos de los pueblos”.

En este pasaje Zoila Quintremil mujer mapunche de esa época denota un marcado pensamiento de una mujer mapunche formada bajo una racionalidad de pensamiento occidental y una fuerte orientación cristiana recibida de su formación básica con las hermanas catequistas de Boroa que residían en Almagro en donde ella cursó los estudios primarios.

De la educación mapuche en esos años ella decía “esa educación esa disciplina que reinaba en el tiempo de mis abuelos ya no existe; toda organización, todo gobierno se ha perdido ya no manda el padre, la madre sino que cada uno se gobierna por sí mismo”. Estas palabras dichas por una mujer, en aquella época denotan la existencia de una forma educativa mapunche que al margen y más allá de los términos evaluativos usados por ella, evidencian algunas características de éste referido a la formación familiar, en el que había otra formación de los hijos, la obediencia de los hijos a la autoridad de los padres, es decir, la presencia de normas de comportamiento en la relación padres- hijos que ya manifestaba transformación.

Zoila Quintremil pensaba que los factores que detenían la “Civilización” del mapuche eran la miseria y la ignorancia. En los dichos de esta mujer mapuche, profesora, está presente la orientación de la formación del profesorado, que refleja el pensamiento político de la sociedad chilena hacia la cultura del indígena, desconociéndolo una vez más y el rol instrumental que debía cumplir el profesor mapunche de ese tiempo en la tarea de la nacionalización “civilizar al mapuche” hecho que ahora ya estaba siendo ejecutada por los propios mapuche escolarizados. Moviada por ese pensamiento propone la “creación de escuelas especiales para indígenas, dotadas con los medios necesarios para su desarrollo”. En 1935 dirige la escuela vocacional de Imperial, con 700 alumnas. Con ello estas niñas aprenden a bordado, costura, tejido a telar.

¿Cómo se transforma la sociedad mapunche a través de esta modalidad educativa? De esta forma la educación chilena pos estado nación ya estando bastante consolidados los objetivos que buscaban la

nacionalización. La preocupación de la educación se orienta a la formación de “recursos humanos” para la industrialización y el asentamiento urbano que experimenta el país.

La masificación de la educación formal alcanza al nivel prebásico (*pu pichike che*). En sus inicios son las instituciones privadas quienes dan comienzo a esta modalidad educativa en Chile. Es en 1970, que se crea la Junta Nacional de Jardines Infantiles, con esta institución se crea una gran red de jardines infantiles que se establecen en poblaciones de bajos ingresos.

2.5. Modernización de los aspectos que se refieren al currículo y prácticas pedagógicas

En la historia del sistema educativo chileno, con la creación del Ministerio de Educación a fines de los años del 1920 en donde se centraliza el sistema educativo, el énfasis se pone en la regulación de los aspectos administrativos y pedagógicos del sistema, a pesar de ello, las prácticas pedagógicas tradicionales continúan.

Desde el 1950 en adelante, la educación chilena se caracteriza porque se llevan a cabo desde el Estado,

- “Hegemonía de ideas”
- Propuestas pedagógicas de carácter progresista y modernizante
- Esfuerzos por renovar el currículo y las prácticas pedagógicas.

En 1949, se pone en práctica un nuevo currículum, los contenidos apuntan a los procesos de democratización política y social y a esfuerzo de industrialización por el mercado interno. Se trató de hacer aportes a las prácticas educativas mediante el desarrollo del subsistema de escuelas experimentales que pretendían hacer investigación y desarrollo para difundir sus resultados a la escuela primaria. En la escuela secundaria, los liceos experimentales, ensayaron un currículo más “flexible”. Esa experiencia no abandona el carácter enciclopédico del Programa, sigue siendo preparatorio para la Universidad y potencia el aprendizaje memorístico como resultado de prácticas de enseñanzas instruccionales. Desde un punto de vista pedagógico, la reforma del 65, se modificaron los Planes y Programas de Enseñanza Básica y General y los Programas de las especialidades de la Educación Media Técnico-Profesional.

En 1973, se levanta una propuesta para una reforma llamada ENU, que en lo pedagógico reforzaba y profundizaba los lineamientos de la reforma anterior (65). En el régimen militar, en el aspecto pedagógico se rechaza la Propuesta de la ENU y se revisa la propuesta del '65, liberándola de “ideas con sentido político partidista. En este sentido el quehacer pedagógico debía inspirarse en los principios del humanismo cristiano-nacionalista. Con relación a las prácticas pedagógicas se “... relegitiman aspectos de la educación tradicional, la disciplina, la autoridad del docente y del texto”.

En 1976, aparecen los conceptos de “operacionalización de los objetivos educacionales”; “Tecnología educativa”; “Currículum cognitivo(preescolar)” educación personalizada (básica y preescolar).

2.5.1. La sucesión de políticas y de reformas educativas

Base Legales que apoyan las reformas. La intención de educar al chileno se formaliza en bases legales:

Legislación, 1819

En las primeras décadas del siglo pasado, en la legislación de 1819, ligado al proceso de nacionalización en que se define al mapuche como jurídicamente chileno.

Legislación de 1978

Más actualmente la legislación de 1978 le garantiza educarse como tal. Educar más maestros según las normativas de la república y según las normativas privadas–religiosas. Esta educación se caracteriza por el fuerte dominio de la lengua porque se educa mediante la Lengua castellana, hay prohibición de la lengua propia.

2.5.2. Ley orgánica constitucional de 1992

Se caracteriza por introducir cambios en los procedimientos técnicos centrados en el principio de la descentralización curricular, es decir, la flexibilidad de los planes y programas con relación a ser formulados con una autonomía relativa por parte de los establecimientos educacionales. Surgen, a su vez, una serie de conceptos complementarios a la Reforma de 1980, como:

- **Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos;** Constituyen una instancia que forma parte de un proceso de planificación curricular que culmina con la formulación de los planes y programas de estudio por parte de los establecimientos educacionales. Estos tienen carácter obligatorio en cada curso, puesto, que es base que permite planificar y programar el quehacer educativo, su importancia radica en la garantía educativa de todos los alumnos.
- **Los Objetivos Fundamentales (O.F.)** se subdividen en dos: Transversales y Verticales. Están presentes en todos los niveles y en todas las asignaturas, a su vez, asociados con valores y la formación moral del estudiante, con las competencias sociales, personales de carácter permanente y con temáticas emergentes que son culturalmente pertinentes, socialmente relevantes y personalmente significativas. En definitiva, son los lineamientos de la educación nacional y del proyecto educativo del respectivo establecimiento.

Objetivos verticales

Están relacionados con dos aspectos: *criterio lógico*, la estructura del saber y el *criterio psicológico* que tiene que ver con los tipos de conductas personales que a la enseñanza le corresponde promover.

Sectores y áreas de estudio

Son estructuras de la matriz curricular (patrón técnico básico de los O.F.C.M. obligatorio).

Áreas de estudio

Es la organización más específica de los objetivos fundamentales y contenidos mínimos en el momento que son decididos por los establecimientos y son parte de su propio plan de estudio.

2.5.3. Principales reformas educativas en Chile

Reforma educativa de 1965

En esta época la sociedad chilena iniciaba un nuevo proceso de apertura social, las políticas de Reforma Agraria apoyadas por la Iglesia católica, en el gobierno de Eduardo Frei Montalva vislumbraban un tipo de sociedad industrializada que requería de la formación técnica de las personas, capacitadas para trabajos

prácticos. Se requería también formación de personas con orientación cristiana, con una visión social que apoyara y valorizara la proyección de los movimientos sociales, promoción del bien común. La educación responde a los requerimientos asignando importancia en:

- Los Planes y Programas
- En los métodos y técnicas de enseñanza
- En los materiales didácticos escritos y concretos
- En el perfeccionamiento del profesorado en servicio.

La alfabetización es usada como medio para la comprensión de procesos mecánicos. En esta Reforma la educación se instrumentaliza en función de los fines desarrollando las habilidades, los hábitos, destrezas y valores que en forma implícita darán cumplimiento al requerimiento sociopolítico cuya meta educativa es la formación de un hombre integral caracterizado en la formación de su personalidad, abierto a cambios sociales y preparado para el trabajo.

Reforma educativa de 1980

Reforma de 1980. Modelo económico que favorece la privatización

En esa época el país atravesaba un periodo de crisis social y política, se instaura el régimen del gobierno militar que lleva a la sociedad a adaptarse a un nuevo Sistema sociopolítico que tiende a la transformación de lo social a lo individual, de lo público a lo privado, de este modo, se convierte en la necesidad de sociedad de la época, para producir cambios y asentar bases en el Sistema. Se requiere asimismo la integridad nacional. La educación entonces se instrumentaliza, priorizando el desarrollo de las áreas cognitivas para elevar la autoestima y autovaloración individual del alumno. El perfil del alumno al término de la Educación General Básica, es tener conciencia de deberes, derechos y responsabilidad. De este modo, la educación es usada para dar respuesta y consolidar el sistema programado y no tanto para satisfacer las demandas sociales de la sociedad. Los cambios se centran en los planes y programas mediante fijación de los objetivos de la Educación General Básica, mediante Decreto 4002 que dan cuenta de lo que se espera del niño al término de la enseñanza básica.

Los contenidos, las metodologías y el tiempo son conscientemente seleccionados mayormente de la cultura universal, como base, la sociedad cristiana occidental. Los contenidos son generalistas y asignaturistas, elementos que contribuyen, en uno de los casos, a moldear en torno a una cultura y modelo externo y en el otro a asignar en forma restrictiva el tiempo y contenido para lograr la homogeneidad del conocimiento que repercute en la actitud pasiva en los alumnos. Como metodología de aprendizaje se afianza la memoria como el medio que posibilite recordar la historia para facilitar la construcción de un sistema individualista. El plan de estudio fue reformado asignando más horas a las asignaturas científicas, humanistas para crear aptitudes en el alumno. La meta educativa es formar a las personas en una actitud pasiva frente a la vida política para garantizar el restablecimiento del orden social.

Propuesta y reforma educativa de 1996

El Informe Brunner, sistematizando las respuestas de la consulta nacional hecha en 1994 con objeto de recibir propuestas y sugerencias que vayan en apoyo a la solución de la ineficacia del sistema y, respondan a la modernización de la educación plantea desafíos como la función de la educación:

- Reformulación de los objetivos generales de la educación básica acompañado de sugerencias metodológicas,
- Introduce nuevos criterios en función de la modernización de la educación

En cuanto a la reformulación de objetivos se centra en:

- Educar a cada niño en el límite superior de sus capacidades, proporcionándole un ambiente y los medios adecuados para el pleno desarrollo de su personalidad (adquisición de valores, conocimientos, habilidades y hábitos de trabajo requeridos)
- Transformar al niño en personas competentes para valerse por sí mismo
- Poner al niño en condiciones de aprender a aprender

Con relación al objetivo de la educación; se refiere al objetivo de la preparación del niño a enfrentar situaciones de la vida real.

Desafíos de la educación

Plantea tres desafíos que son fundamentales para el país en torno del logro de la modernización de la educación

- Superar la extrema pobreza, asegurar iguales oportunidades
- Desarrollo competitivo entre educación y crecimiento económico
- Modernización de la sociedad

Metodología

Debe estar centrado en el aprendizaje activo del niño, quien debe elegir y aplicar sus propias modalidades y estrategias educacionales. Importancia del profesor en función de la modernización

- El profesor debe tener motivación, participación activa y un compromiso en la educación
- El profesor requiere de perfeccionamiento periódico para enfrentar con eficacia los cambios
- Debe ser retribuido con reconocimiento y estímulo por parte de la sociedad

Las propuestas de reformas educacionales de 1995, responden al momento sociopolítico que es el acelerado proceso tecnológico, de la informática, el desafío de modernidad para satisfacer competitividad universalizada. Se caracterizaron por tener objetivos educacionales orientados hacia una sociedad tecnológica- científica, donde la educación sirve como instrumento para producir cambios socioeconómicos en la sociedad, es por ello que se estimula la productividad. Se basa de igual modo en ciertos principios que le permitirá un mejor desarrollo de la educación; estos tienen relación con la pertinencia educativa con respecto a los planes y programas, autonomía de los establecimientos educacionales en aspectos administrativos, se insta a una participación de la comunidad mediante la colaboración directa en función de un sistema de cofinanciamiento, implícitamente lleva a un condicionamiento a exigir una mejor calidad de educación

De este modo, la educación no siempre responde a las necesidades de la sociedad sino, a un determinado sistema específicamente en 1980. La educación ha ayudado a consolidar este sistema provocando una pasividad social que ha traído consecuencias que han adormecido el espíritu crítico de la sociedad, dada esta situación muchos sectores por no decir la generalidad de la población se ven ensimismadas y dispuestas a acceder pasivamente en lo concerniente a la sociedad moderna.

En lo concerniente a la sociedad mapunche, este modo de hacer educación institucionalizado ha venido a acrecentar cuantitativamente esa actitud pasiva en gran número de los miembros de esta sociedad que ven la educación más que un derecho de ciudadano (si recordamos lo establecido en la Ley 1919), sino como una obligación, porque las exigencias de los modelos sociopolíticos del país no liberan al mapunche de la voluntad de embarcarse a las exigencias de entrar en el terreno de la competitividad productiva, racionalidad tan propia del tronco cultural occidental que desde la perspectiva

cultural mapunche no parece la única y fundamental alternativa que propicie la continuidad de la humanidad, más aún cuando es la propia sociedad Mapunche que aunque con mucho esfuerzo aún alcanza a dimensionar cuantitativamente la desestabilidad natural y social que en el otro extremo y casi desapercibido, paralelamente ocurre.

En las diferentes reformas educativas, hay ausencia de los pueblos indígenas y muy poco énfasis en la pertinencia cultural. La posibilidad que la institucionalidad de hacer un mínimo uso de este derecho para los pueblos indígenas comienza a vislumbrarse en la Ley Orgánica Constitucional que mediante la introducción de técnicas de procedimiento de descentralización curricular facilita de algún modo a los establecimientos, la incorporación de algunos contenidos mapunche al currículum a través de la autonomía de en la elaboración de los propios planes y programas de estudio.

Situación, por cierto, que desde un punto de vista cultural mapunche no resuelve el problema de la educación para la sociedad y cultura mapunche, porque se entrecruzan una serie de factores que por un lado facilitan el estar presente como cultura en la educación chilena, pero esta participación se anula porque los propósitos de esta participación nuevamente responden a intereses institucionales y no propenden al desarrollo de la cultura mapunche a través de la educación formal.

3. El modo de vida del mapunche y de su transformación como efecto de la escolarización

El propósito de la educación hacia la sociedad mapunche de la época fue incorporar a los mapuche a la sociedad chilena, desnaturalizándolo. Se partió del principio de que los mapuche no tenían cultura, por lo tanto, de los elementos que la posibilitem. Sin embargo, diversos registros escritos incluso por los propios conquistadores que actuaron a su vez como veedores de la época dan cuenta de los hábitos, de las costumbres, de las formas de trabajo, de la sociedad mapunche.

Respecto de la situación socioeconómica de la sociedad mapunche de la época, encontramos que en esta citada carta se hace referencia a lo siguiente:

“...Yo ando haciendo la guerra a éstos en las comidas de que tienen grandísima cantidad y espero en Dios quitárselas...” (Toribio Medina, 1606 pág. 494). Esta cita nos presenta una realidad muy diferente sobre la economía social de los mapuche a la llegada de los españoles.

Al respecto, hoy cualquier mapunche o cualquier chileno escolarizado no puede negar como la educación chilena ha tratado siempre este hecho a través de la historia. A través de la educación del contacto la sociedad mapuche va experimentando una serie de transformaciones en sus aspectos más fundamentales de su vida social comunitaria. Este estado inicial, de la base sociocultural mapuche lo presenta Noggler 1972, desde el punto de vista de los misioneros. Y que dan cuenta de cómo eran las diferentes áreas que componían la cultura del mapunche:

La base alimentaria mayormente compuesta en vegetales. Esta situación comienza a transformarse con la educación escolar de la niña mapuche, con la enseñanza de los cursos de economía doméstica que fueron transformando el uso de alimentos, ingredientes, incorporación de nuevos alimentos más refinados y en muchos casos el desmedro de los profesores no mapuches por el tipo y la forma de alimentación de los mapuche. La incorporación de la alimentación a los escolares, como medida de beneficio del estado a través de la JUNAEB, donde los niños mapuche cambiaron el gusto por las comidas de sus hogares y se habituaron a tipos y formas de preparación que distaron de la culinaria mapunche.

El siguiente hecho fue narrado por “un padre o apoderado” mapunche y muestra como en espacios escolares y a través de los profesores en esta temática también se produjo intervención

“En una reunión de apoderados, hace unos años, el profesor que no era mapuche, dijo a los que estábamos en la reunión, que los niños no se comían la comida que se les daba en la escuela, porque no sabían que tenían un valor nutritivo muy grande y que estaban acostumbrados a comer puro locro y yuyo en sus casas, yo le dije que él como profesor no debería decir eso, o es que acaso nunca supo del valor nutritivo de los vegetales, y que los niños en sus casas comen de todo”

(Padre mapuche de la escuela Municipal G- 449, Comuna de Carahue, 2003)

Desde un punto de vista de la profesionalización del chileno en este caso del ámbito del profesorado, se denota como con las actitudes y formas de referirse a los niños frente a un tema cotidiano pero de trascendental importancia como es la alimentación, la educación, a través del profesor contribuye a su desnaturalización, formando a los niños mapunche en el desarraigo del consumo y formas de preparación de sus alimentos más recurrentes en su sociedad. Esta actitud del profesor no mapunche, en este caso, ha sido reproducida también por profesores no mapunche con una equívoca idea de alimentación.

De la agricultura mapuche, el sistema educativo chileno a través de la profesionalización de gran cantidad de técnicos agrícolas fue cambiando muchas prácticas de trabajo formas de labrar la tierra, introducción de modernos implementos de trabajo, tecnología y uso de herbicidas, plaguicidas químicos que no consideran el daño de las diversas especies del sustrato. Desconocimiento y menos aún el desarrollo de éstas prácticas de trabajo y cultivos de variedades de especies vegetales. Introducción de un pensamiento productivo por un pensamiento de mantención de la variedad de especies como era la lógica mapunche.

“... Mi gente tenía siempre la idea de sembrar de todo un poco, no importaba cosechar tanto sino que hubiera de todo, entonces así había de toda clase de comida... y ahora ya no queda casi nada para sembrar, las semillas ya no se producen en los campos, todo hay que comprarlo, tampoco se piensa hoy día en el ejemplo que se les da a los niños, los técnicos llegan y hacen las cosas como ellos saben y se hacen y los niños que ven dirán así se hacen las cosas entonces, nadie dice lo que es bueno y lo que no está bien en le trabajo de la tierra” (Jorge Weke, dirigente mapuche zona, Panguipilli, 2003)

En este sentido se vincula la educación con los Programas de Asistencia Técnica referidos a la agricultura, de algún modo se menciona la educación no formal pero que está presente en las actividades cotidianas de la vida familiar, en que los niños, especialmente, hombres, hoy lo ven como algo de total naturaleza. Por otro lado, Noggler (1972) hace referencia a la participación expresa de la mujer, en la siembra de las semillas el hombre en trabajos más pesados y de hacer del trabajo una actividad colectiva, ha sido presentado a través de la enseñanza educativa como antiguas prácticas de cultivo tradicionales, se desconoce el sentido cultural relativo a la fertilidad que esta forma de trabajo tiene para la sociedad mapunche.

Del conocimiento sobre las especies tanto de pájaros, frutas naturales propias de los campos mapuche, tipos, nombres es cada vez más reducido el conocimiento que los niños tiene sobre este tipo de información, de la que tampoco pueden hacerla práctica. Con respecto a la cultura habitacional mapunche, ya desde los tiempos de la conquista los misioneros con el fin de lograr sus propósitos a través de la instrucción, obligaban a los mapuches a concentrarse viviendo más cerca de las estaciones misionales, en otros casos, se les obligaba a asentarse en pueblos, obligándolos, con ello, a dejar los conocimientos propios de la construcción y observancia del medio para este efecto, por los patrones normativos de asentamiento propios del asentamiento humano en un pueblo o ciudad. De este modo, la educación formal ha cambiado en los mapuches que en gran número estudian carreras técnicas en escuelas industriales que a su plan de estudios no incorporan algún conocimiento básico sobre el modelo de vivienda o patrones de asentamiento/ubicación de la vivienda mapuche. Cuidados de tipo cultural

mapunche relacionados con lo anterior. Con ello, hoy la mayor parte de las nuevas generaciones desconoce aspectos básicos que desde la cultura mapunche se observan en esta materia.

4. Un modelo que desconoce la lengua mapunche

La lengua para enseñar y enseñada fue y es el castellano. Donde el énfasis está en la escritura, la gramática, la redacción y no en la expresión oral ¿Cuál ha sido el papel de la escuela? Aludiendo a una investigación de la profesora Sonia Montecino, en 1974 y en el marco del discurso inaugural de un Simposio sobre... en la Universidad Católica de Chile, sede Temuco, su rector V. Raviola señalaba:

“...La escuela representa el organismo representativo de la sociedad global chilena con que primero se enfrenta el niño al salir de su núcleo familiar en su reducción... En consecuencia la escuela vendría a ser actualmente, la representación sociocultural de la sociedad chilena que se impone a la sociedad mapunche la que deberá someterse a las fuerzas socioculturales de una sociedad que históricamente ha ejercido una situación de dominio a su raza”.

De esta expresión, se desprende la observación de los propios no mapunche, en el reconocimiento de que la escuela es una organización institucional externa a la sociedad mapunche que actúa en un rol impositivo usando estrategias a través de la cual se proyecta la cultura chilena hacia y para la sociedad mapunche

Con respecto a la lengua mapuche en la ocasión se decía que el pueblo mapuche era una “minoría lingüística” y se advertía la situación de presión en que vivía el mapunche dado al contexto sociocultural de la relación interétnica que enfrentaba, especialmente en el “plano de la administración pública como la educación, la justicia, la comunicación masiva y la comunicación interindividual que se realiza en una lengua que no es la suya”. En esta ocasión, y en este mismo sentido Raviola citando a Adalberto Salas decía que el mapunche se encontraba enfrentado a la obligada disyuntiva de “aprender la lengua Castellana o “morir civilmente”, que significa no funcionar en la sociedad chilena”.

Este diagnóstico levantado por Salas respecto de la realidad que ha tenido que enfrentar la lengua mapunzugun, no es sino la expresión de la percepción que la sociedad chilena tiene sobre ésta y que sostiene las políticas educativas excluyentes con relación del uso de la lengua.

Esta afirmación no deja de manifestar un posicionamiento wigka encontrado para que los mapuche poco a poco fueran dejando de hablar su lengua, se destacan aquí las instituciones públicas que demandan la comunicación en castellano esto tiene que ver con medidas estratégicas establecidas mediante Leyes que tiene que ver con el sometimiento y la integración social a la nacionalidad chilena.

4.1. ¿Qué consecuencias ha traído para la sociedad mapunche?

Salas plantea el tema de una política lingüístico educacional, en donde sugiere que debería regir el principio universal de “que nadie puede ser educado en una lengua que no conoce o que conoce imperfectamente”, por lo que dice: o se imparte la educación en la lengua de la minoría y se enseña la lengua oficial como segunda lengua o se imparte la educación exclusivamente en la lengua oficial, tras un intenso entrenamiento en esta que capacite a los educando para usarla como segunda lengua”. En este punto no nos podemos desentender que el problema de la lengua para la sociedad mapunche no puede verse sino en estrecha vinculación con la cultura que se enseña a su a través. De este modo, si los contenidos a enseñar solo se remiten a aquellos que corresponden al tronco chileno occidental, entonces la Lengua de uso es o debería ser el castellano. Entonces la denuncia por la exclusión de la Lengua mapunche en la educación pasa por revisar primero qué o cuál función cumplirá, qué pasa con los contenidos de enseñanza, porque desde la opinión mapunche sobre el tema, lo que no se desea es que

el uso de la lengua mapunche en la educación formal no puede ser sólo instrumental. Adalberto Salas citado en 1974: 25: expresa de algún modo el pensamiento sobre los estereotipos que desde la sociedad occidental provoca en niños mapunche, la prohibición del uso la lengua mapunche en el ámbito escolar "...la escuela no sólo es ineficaz, sino traumatizante; el maestro, bien intencionado prohíbe el uso del mapunzugun en la escuela incluso en los momentos de esparcimiento. En la imposibilidad de hablar la única lengua que conoce bien, consciente de su falta de pericia en el español y de que sus errores serán castigados, el niño opta por el silencio con lo que empieza a ser considerado hosco y huraño. Como no entiende lo que se le dice empieza a ser considerado estúpido u obstinado..."

Por la permanencia en la escuela con los hispanohablantes se percibe desnivel en el rendimiento y conducta social, y agudiza el convencimiento de que el mapunche es intelectual y afectivamente inferior. Señala, además, que por los menosprecios que el niño escolar mapunche percibe, tanto en el plano social como pedagógico siente este espacio social institucional como desagradable provocando en él, desinterés por el estudio. La pregunta es si en tiempos más recientes esta situación ha variado para los escolares indígenas que siguen ingresando a las escuelas, y de ser así en qué aspectos habrá cambiado.

El 15 de diciembre de 1974, Salas decía que hasta "hoy la autoridad educacional ha considerado el problema de la educación al mapunche como si fuese exclusivamente un problema de pobreza". Salas no desconoce un problema real de pobreza y que todo o que se haga por solucionarlo es bueno, pero la raíz del problema –dice- está en otra parte, en la inadecuación de la escuela chilena a la lengua y la cultura del niño indígena".

La idea de la postura institucional expuesta por Salas ante el problema de la educación mapunche de décadas de un pasado no tan lejano, nos muestra como desde estas instancias el problema de la educación para el mapunche nunca sido pensado como una vía de desarrollo de factores fundamentales que constiuyen su cultura, la preocupación sigue siendo la denuncia cuantitativa y cualitativa negativa para los propósitos del Estado chileno. Salas se preguntaba en 1974, cómo debería ser una educación especial para el niño indígena.

"Yo solo podría enunciar ahora los objetivos generales tal como yo los concibo; la educación especial debería estar dirigida para hacer eficaz y cómodo el proceso de aculturación, la escuela debería preparar a los mapunche para desempeñarse óptimamente en nuestro ambiente sin marcas que lo estigmaticen como seres extraños, indeseables o inferiores".

Esta es sin duda una posición externa a la mapunche que quizá vista sólo desde un punto de vista de una racionalidad netamente integradora, es la máxima expresión de ésta intencionalidad. Sin embargo para los propósitos de este estudio, bien podría considerarse en parte como una opción válida, si tomamos en cuenta la percepción que la gente mapunche actual tiene sobre la educación para sus hijos.

I Parte

3. La educación intercultural como modelo formativo

3.1. La Educación Intercultural en el contexto latinoamericano

La primera forma de interculturalidad la encontramos entre grupos étnicos diferentes, de los países europeos, como consecuencia de la migración de muchas personas de diferentes países y cultura. Estos son los procesos socioculturales macros desde donde surge la educación intercultural. En el caso de Latinoamérica, la realidad de todos los países, en el marco de la relación de los estados con las culturas originarias correspondientes, responden a parámetros similares con relación a aspectos como la lengua, lo institucional, Chiodi (1997), citado por Cañulef, señala "... la imposición de la lengua y la cultura oficial a todo el territorio era vista como la condición indispensable para superar el "obstáculo" de la diversidad

étnica y lingüística considerada como el gran enemigo de la identidad nacional y de la consolidación de las fronteras estatales” (1998:241). Lo anterior, nos da cuenta que en la práctica de Educación Intercultural en la realidad latinoamericana, de la cual Chile no se excluye, la educación nuevamente es instrumentalizada bajo el seudónimo intercultural como una forma más sutil que los Estados-nación, encontraron con el doble propósito de fortalecimiento de identidades y una forma más renovada de integración nacionales de los indígenas. Los responsables de llevar la educación a las comunidades indígenas concluyeron que algo no funcionaba, pues a pesar de los sus esfuerzos civilizatorios las comunidades seguían allí. Para ello, los indios parecían tercamente atados a sus costumbres; la experiencia de la escuela se convertía en un esfuerzo a veces muy doloroso, pero casi siempre inútil para los fines de modernizar al indígena.

3.2. Educación bilingüe bicultural, llamado también modelo de transición

Educación alternativa al modelo unidireccional de Educación Sistemática. Se inicia como resultante de ese proceso evaluativo desde las esferas institucionales educativas. Surge como propuesta en algunos países de Centroamérica en la década del '60, motivados por la preocupación de los altos índices de analfabetismo que afectaban a la población, especialmente adulta.

El fundamento técnico de esta propuesta, en tanto, se centraba a responder a las necesidades de la incompreensión verbal de los estudiantes indígenas y la escuela, ésta representada por el profesor y los textos, por lo tanto, el objetivo era tomar la lengua nativa o indígena, para enseñar los contenidos oficiales. “La educación bilingüe era concebida como meramente instrumental, se trataba de utilizar la lengua indígena en la escuela por algunos años, hasta cuando fuera necesario, para graduar y facilitar el paso a una enseñanza en la lengua oficial” (Caniulef, 1998:241). De este modo, esta propuesta estaba orientada a la asimilación. Integración indígena a los estados nacionales a través de la lengua.

3.3. Educación intercultural bilingüe como modelo educativo en América Latina

Como continuidad de este proceso en la educación para los indígenas, se van definiendo los fundamentos para una nueva propuesta: El modelo de Educación Intercultural Bilingüe, en estas definiciones participaron miembros de proyecto educativos, especialistas convocados por organismos internacionales, entre los cuales destaca UNESCO, OREALC, para definir los fundamentos conceptuales e ideológicos de la nueva alternativa.

De algún modo, conserva la connotación técnica en el sentido que sigue apuntando en vencer los obstáculos de la barrera de la lengua como impedimentos para lograr objetivos de aprendizajes. En este sentido, plantea el tratamiento de ésta como lenguas oficiales de comunicación y el castellano, como segunda lengua y lengua de relación intercultural y de cohesión nacional.

3.3. 1. La Educación intercultural bilingüe como demanda organizacional indígena

La Educación Intercultural Bilingüe, como modelo de educación pertinente en educación básica en países americanos fue surgiendo como consecuencias de las demandas de las organizaciones indígenas en oposición al modelo “asimilacionista” y “castellanizante” de los modelos educativos que operan desde la instauración de los estados nacionales. Desde un punto de vista antropológico, Teresa Durán (1995) refiere el comienzo de la Interculturalidad por la problematización de las relaciones interétnicas en las sociedades nacionales de América Latina en la década de los '30. Esta problematización está vista a través de dos conceptos, como “fricciones” que comienzan desde la época colonial y el concepto de etnodesarrollo.

La orientación de los conceptos que conllevarían a los supuestos de la cuestión histórica de la relación Hispano- América, además, de la idea de que éstas relaciones entre sociedades y culturas sean

más “justas e igualitarias”. Este sería un factor que define o está presente en la promulgación de la Ley Indígena 19.253.

3.3.2. Preocupación de los Estados por la EIB

En la preocupación de los estados el objetivo era tomar la lengua nativa o indígena, para enseñar los contenidos oficiales a través de ésta. “La Educación Bilingüe era concebida como meramente instrumental, se trataba de utilizar la Lengua indígena en la escuela por algunos años, hasta cuando fuera necesario, para graduar y facilitar el paso a una enseñanza en la lengua oficial” (Caniulef, 1998:241).

Por otro lado, su soporte también está ante los resultados de los procesos evaluativos desde la institucionalidad realizados a los pueblos indígenas, donde se establece que pese a la masificación de la educación en los niveles básicos y medios, sumado a esto las constantes adecuaciones propulsadas a través de las Reformas Educativas, se constata el no satisfacer las necesidades educativas de los pueblos indígenas. La insuficiente retención de los alumnos a permanecer y/o a concluir estudios básicos y medios. Insuficiencia de calidad y pertinencia de la educación ofertada respecto de las necesidades de desarrollo de los individuos y comunidades indígenas de las zonas rurales de América Latina. Según Informe de la Comisión Nacional para la Modernización de la Educación¹ para el caso de la realidad chilena, el problema de la deserción escolar de los pueblos indígenas, confluyen en un alto porcentaje de analfabetismo. En este sentido, otro factor determinante serían las dificultades con que se enfrentan los hablantes de las comunidades indígenas para integrarse y mantenerse en los sistemas educativos formales. Y de la importancia de estas lenguas en la transmisión de los conocimientos propios de sus sistemas sociales y culturales.

3.4. Origen de la educación intercultural en Chile

Uno de los marcos legales lo constituye la Ley Indígena 19.253.

“Párrafo 1°. Del reconocimiento, respeto y protección de las culturas indígenas.
Artículo 28, letras b-d.

b) El establecimiento en el Sistema Educativo Nacional de una Unidad Programa que posibilite a los educandos a acceder a un conocimiento adecuado de las culturas e idiomas indígenas y que los capacite para valorarlas positivamente.

d) La promoción y establecimiento de cátedras de historia, cultura e idiomas indígenas en la enseñanza superior. Para el cumplimiento de lo señalado en el inciso anterior CONADI, en coordinación con el Ministerio de Educación promoverá Planes y Programas de fomento de las culturas indígenas.(González, 2003: 32).

La Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza (LOCE), a través de su reforma educativa, expresada en el decreto N° 240, por primera vez, en sus contenidos y objetivos, hace reconocimiento a las Lenguas y Culturas indígenas de Chile, como lenguas que se deben mantener y no sólo transmitir.

La formación profesional mapuche, desde la mirada del componente social mapuche, ante este tema presentamos dos opiniones que manifiestan su percepción:

“ Yo creo que desde que se posibilitan, de algún modo, que los mapuche hayamos entrado a la Universidad con un gran esfuerzo económico y de superar problemas de tipo sociocultural, en las ciudades en que nos tocó estudiar, la educación recibida ha estado ausente algunos cursos en donde, me habría gustado, tener información, conocimientos

Santiago, ¹ Los desafíos de la educación para el siglo XXI . Informe de la Comisión Nacional para la modernización, 1995 pp.30-31.

que desde mi cultura habían sobre la profesión que recibí “Ingeniería agrícola”, todo lo que ahora se, ha sido por mi constante vinculación con el campo, la ruralidad donde me desempeño. Por eso, creo, que en las universidades chilenas deberían impartirse cursos que presenten como la otra visión, la visión mapuche del conocimiento, visión que también llegaría a los estudiantes no mapuche para que en su desempeño profesional consideren este modo de pensamiento diferente” (Ñaña, Rosa Toro, profesional mapunche, Sociedad Logko Kilapag, 2003) .

Las palabras de esta profesional visualizan la deficiencia de la formación superior, la monoculturalidad presente en sus Planes formativos que tiene consecuencias determinantes toda vez que en manos de estos profesionales va pasando la construcción del país afectando las relaciones socioculturales que la dinamizan. Esta carencia en la educación para la formación profesional es una necesidad sentida no solo por mapunche, sino también por muchos no mapunche que hoy tiene una visión y postura divergente sobre la cultura de esta sociedad por sobre el conglomerado chileno mayoritario. Esta inclusión vendría, a su vez a superar en alguna medida el desconocimiento intracultural de muchos estudiantes mapunche que hoy se forman en diversas áreas del conocimiento desde y únicamente desde la lógica occidental, hecho que los lleva a ganarse la evaluación descalificada de su propio componente cultural “kimpüzay”, que desde la lengua podemos interpretar como un: “no valen sus estudios si ha perdido sus propios conocimientos”. Esa pérdida de conocimiento hoy se expresa en una práctica de vida fuera de las normas culturales mapunche. Respecto del modelo de educación que se ve en práctica, se recogió la siguiente opinión:

“Pienso que si la Educación Intercultural es un modelo en construcción, que si es bien tratada desde la cultura, del pueblo mapuche, desde los pueblos originarios puede ser una alternativa para salir de la crisis que hoy en día se encuentra la sociedad en este caso la sociedad mapuche, la crisis digamos en cuanto a la identidad, la cultura del idioma. Puede ser una alternativa, digamos, siempre y cuando quienes la implementen: experiencias, programas o proyectos, en relación a este tema lo orienten; esto significa que desde la cultura debiera definirse que es lo que se pretende alcanzar a través de esta educación “femgechi” (E. Huenchulaf, lof mapu Ragintulewfu, 2003).

La falta de conocimientos mapunche, la pérdida del idioma, la débil posición cultural, serían los signos evidentes de la desestructuración cultural mapunche que hoy constituyen las razones del componente mapunche para considerar la EIB una alternativa educacional.

Por otra parte, se muestra conciencia de que este modelo es externo a la sociedad mapunche, sin embargo, no es de plano rechazado por esta condición, sino más bien, se propone la orientación en su aplicación, esto quiere decir, que desde el punto de vista mapunche este modelo, debería aportar, entre los objetivos de su perfil de egreso en cada nivel, de algún modo, a intereses de la sociedad mapunche. La pregunta es cuáles son esos intereses que la sociedad mapunche quiere que se reproduzcan a través de un modelo educativo?

3.4.1. Función transicional de la EIB como modelo educativo

“... Creo que el modelo debe dar respuesta a dos situaciones: pérdida de identidad cultural del mapunche, es decir, conocer los significados de la cultura, los Programas deberían atender a eso, pero también están las escuelas presentes en las comunidades, en los espacios donde la cultura mapunche debiera desarrollarse, hay un “notukawün”, en la educación”.(E.H, Ragintulewfü, junio 2003).

De esta expresión se advierte la necesidad de revertir el problema de la pérdida de identidad cultural, esto hay que entenderlo en progresión en la medida en que, de cada tema, hecho, contenido se conozca su significado cultural y desde allí se vea la proyección de la cultura mapunche. Pero, por otro lado,

también es visto el problema de la imposición del conocimiento que la escuela prioriza, en desmedro del conocimiento mapunche en las comunidades en que se inserta, impidiendo con ello que se desarrolle a cultura, esto es, es cada ámbito estructural.

El punto de vista de un estudiante de Pedagogía en Educación Básica Intercultural.

“Creo que es un modelo que no funcionará acá, porque es un modelo europeo. Acá no solo se plantea el rescatar la parte cultural, sino también el aspecto político, reivindicación de nuestro territorio, la autonomía, entonces, eso no está dentro de este modelo occidental”.

“Esas aspiraciones hay que recogerlas de otra parte, no en traer modelos de otro territorio, ese modelo debe contener todas las aspiraciones que se tiene hoy día en la gente mapunche, claro aspiraciones de aquellas personas que se mantienen puras en sus ideas, no en aquellas que plantean que la educación al niño debe enseñársele de Jesús y esas cosas” (Osvaldo Quilaman, 2003).

De esta opinión, se extrae la idea que en este sector de la sociedad mapunche sobre este modelo de educación no es de su complacencia porque las aspiraciones de los mapunche jóvenes de la época contemporánea no se ven reflejados ni se condicen con los objetivos que busca mejorar la EIB en la sociedad mapunche desde el sistema educativo. Para este sector, un modelo educativo mapunche debería incorporar el elemento del desarrollo y la proyección política de la sociedad mapunche de forma paralela al desarrollo del conocimiento mapunche para el fortalecimiento sociocultural.

3.4.2. Algunas experiencias en Educación Intercultural Bilingüe (desde la opinión de sus actores – ejecutores)

a.1) Experiencia de programa de educación preescolar. Jardín Chinkowe.

Entre las experiencias de Educación Intercultural en 1993, se inicia el Programa de Educación Prebásica del Jardín Chinkowe de Temuco. Nace como iniciativa de un grupo de jóvenes (mapunche) que primeramente se dedicaron revindicar la cultura mapunche a través del teatro, luego por la necesidad de formación cultural mapunche de sus hijos como de los hijos de mapunche residentes en la ciudad de Temuco y residentes de lof mapu, se inician en la experiencia piloto de la formación de niños preescolares. En síntesis, este programa se desarrolla tomando como marco la Educación Intercultural Bilingüe, en el que se pretende que la Educación Indígena se proyecte, a través de la Educación de un sector de los miembros de la sociedad, los niños de edad preescolar; así lo indica uno de los objetivos del programa: “Desarrollar un modelo educativo abierto e integrador en el nivel preescolar, en función de la realidad sociocultural, sociolingüística y socioeconómico de todos los estamentos involucrados en él, en un marco de interculturalidad y bilingüismo”

En este objetivo, se percibe en cierto termino la intencionalidad mapunche que se refiere a la necesidad de socialización en la cultura, del niño mapunche en edad preescolar que se encuentra en la ciudad. Se le quiere socializar en un modelo de educación que responda a la formación integral de los niños, desde la visión cultural mapunche. De este modo lo que busca esta experiencia es corregir en parte los problemas de “discriminación y prejuicios negativos de los pueblos indígenas y minorías étnicas, reflejada en las escuelas, programas y textos escolares”.

Esta idea también es señalada por el ex director Programa de Formación Inicial Docente de la Universidad Católica de Temuco, que en su contenido explicita la intencionalidad de origen: “En la formación de los profesores de Pedagogía Intercultural, no sé si realmente había un modelo de base, porque lo que había era una especie de intencionalidad de trabajar en la formación docente, viendo algunos problemas que tenían la gente, la juventud mapunche sobre todo, en el sentido de poder cambiar

y revertir un poco todos los problemas, el fracaso escolar que tenían los niños en la escuela, es decir, esa fue como la motivación original, y por otro lado está la idea de reconstrucción y fortalecimiento de la identidad mapunche, esas fueron como las bases originales que se partió trabajando” (mayo, 2003) ^{*}.

Estas dos experiencias tienen en común, en que ambas parten sin un modelo base de experiencia similar en su nivel, por lo tanto, ambas también orientan la finalidad de la educación de acuerdo a su interés, las que se tornan en las motivaciones mapunche que definen la decisión de desarrollarlas; en la primera el deseo es revertir una situación de menos-validación de la cultura mapunche desde y por la sociedad chilena; en la segunda se suma a ello la intención de la enculturación de sus miembros a través de la educación al que los futuros profesores ayuden a consolidar.

En el caso del Jardín Chinkowe, se está dando una situación especial con respecto a su relación con el estado, en palabras de sus fundadores, perciben que desde que se comparte su funcionamiento con el Estado a través de la JUNJI, por razones económicas debió hacerse cargo de la remuneración del personal que labora en él, se han generado hechos que notan un estado de “apropiamiento” de las acciones, actividades que han caracterizado al Jardín Chinkowe en donde prima la orientación cultural mapunche en el desarrollo curricular. Este hecho se refleja, por lo menos, cuando desde la JUNJI, se han hecho publicaciones sobre el Jardín, en donde no se reconoce la doble dependencia ni la participación de la institución Chinkowe en tanto aportadores de la característica cultural que le da la particularidad respecto de los otros jardines que se inscriben en la categoría de “étnicos”.

a.2) Experiencia de EIB, en educación básica del SDESOCUM (Chinkowe)

La Corporación de Desarrollo Sociocultural Mapunche, con dos profesionales de formación docente intercultural, mas personas mapunche con manejo de conocimientos culturales mapunche formando equipo, proyectan su trabajo de apoyo y orientación en la temática hacia el nivel básico de educación, desarrollando experiencias de trabajo y práctica de educación intercultural en tres comunas Carahue, Imperial y Freire; se parte trabajando con la idea de un enfoque integral con la participación no sólo de los alumnos y profesores sino también de la comunidad dirigencial, tanto funcional como tradicional de las comunidades de inserción de las escuelas para que se transformaran en apoyo y aliado de los profesores mapunche y no mapunche que avanzaban en el tema desde la escuela como de referentes y apoyo cultural en el conocimiento para los alumnos. La metodología del trabajo incluía entre otros, la recopilación del mapunche kimün, (conocimiento) local sobre temas y contenidos de las áreas del saber de los sectores de ciencia, lenguaje, artes. Se incluyen contenido y competencias que se requieren potenciar y que están normadas desde el sistema de educación. Sobre esta base se elaboran textos didácticos en los niveles básicos, previa validación de contenidos del propio lof che. Esta recopilación toma en cuenta todas las consideraciones culturales, significados, creencias, percepciones que la gente de cada sector mantiene en su relación con los elementos de la naturaleza. En el diseño y definiciones estructurales y de contenidos del texto se hizo con la participación de los profesores que a su vez se transforman en los talleres de formación.

En las dos primeras experiencias esta idea de trabajo integral no fue posible, desde el juicio del equipo, por la poca comprensión e interés de los dirigentes en la temática del ámbito educativo. Esto se puede entender por lo nuevo de la intención puesta en esta modalidad de trabajo que apuntaba al desarrollo de una conciencia social educativa del lof che, que está con un peso cultural bastante enraizado ya, que, la educación de los hijos es tarea de la escuela, por lo mismo no hay reflexión sobre el tipo de educación que estos reciben en ésta.

Otra situación que tiene relevancia de ser conocida y que sucede en esta experiencia es por una parte la resistencia en los profesores por tratar el sentido de la educación mapunche que necesariamente adopta la EIB, en contextos de estas características, es trabajoso lograr actitud positiva hacia la

^{*} Programa de desarrollo y sistematización de la educación intercultural bilingüe, entre niños mapunche del nivel de educación prebásica del jardín Chinkowe de Temuco.

diversidad de conocimiento en los profesores no mapunche, pero que lentamente fueron asimilando a través de talleres formativos que el equipo realiza con la orientación de conocedores de la cultura. En este sentido, también se percibe la falta de costumbre en los profesores del sistema que hayan profesionales docentes mapunche que lleven una propuesta de educación diferente al aula, en este caso, se manifiesta la reacción pronta de los profesores de demandar con prontitud más talleres de formación sobre todo de lengua mapunche.

En la comuna de Imperial, sector Ragintulewfu, se avanza en una experiencia de trabajo de educación ambiental aplicada con el lof che, la escuela, las familias, en donde se trata el tema desde una visión mapunche que permiten levantar conocimientos sobre el tema y comprender mejor la relación de la educación con el sistema religioso en que se estrecha, y que no puede estar ausente en la formación de personas, pero esto desde la visión y significados que la cultura mapunche le atribuye.

Actualmente, se trabaja en la misma línea en la comuna de Freire al alero de un programa de desarrollo que ejecuta otra institución. Lo destacable de esta experiencia es que se ha avanzado en el enfoque integral que incluye participación de los dirigentes tanto funcionales y tradicionales de un amplio sector; que, primero están plenamente informados del proceso que paralelamente se desarrolla en las escuelas con diseño, elaboración, capacitación de profesores, aplicación de textos didácticos con base en dos troncos culturales: mapunche y wigka; segundo, ellos, han participado de talleres de formación y reflexión en temas relativos a educación, cultura, sociedad, e interculturalidad. Ello ha significado un intenso trabajo de acercamiento, a través de la lengua, actitudes y comportamientos mapunche en la interacción social, que han dado resultados positivos como información, conciencia, actitud positiva en colaborar en la educación y formación de los hijos, miembros del lof y en la formación de modelo de sociedad.

Las principales y preliminares reacciones que se han tenido vienen desde las autoridades tradicionales, logko, personas con mapunche kimün quienes evalúan este trabajo en palabras como “es lo que hacía falta para avanzar”. No obstante, desde el sentir de los responsables de la experiencia, las dificultades están, a pesar de las excelentes evaluaciones, el reconocimiento de este trabajo en esferas institucionales que lo mantiene en el anonimato, desconocido y sin posibilidades de replica que permitirían su mejoramiento.

b) Formación educación intercultural bilingüe en la Universidad Católica de Temuco

Formación docente

En tiempos actuales una de las experiencias en la formación de profesionales mapunche con un perfil de egreso que aparte de las competencias propias de su profesión muestren en algún grado identidad cultural mapunche.

Después de la democratización del país del régimen militar, en el país suceden una serie de situaciones que favorecen el movimiento indígena, dando paso a la Ley Indígena 19. 253, que recoge, entre otras demandas, la instalación de un sistema de Educación Intercultural Bilingüe. De ahí se deriva la necesidad de formación de profesores que en esta área, hecho que asume la Universidad Católica de Temuco en 1992.

La importancia de revisar la formación de profesores radica en que en la región y en el país es la experiencia de formación profesional mapunche más masiva donde se supone una formación con un fuerte grado de identidad cultural mapunche.

Objetivos y competencias en la formación de estos profesores

En el entonces, "...el plan curricular que se formuló tenía como propósito general, "formar profesores de ascendencia mapuche capaces de actuar en contextos pluriétnicos y pluricultural, con la finalidad de revertir la acción educativa en función de la valorización del pueblo mapuche y su cultura"... "también se busca formar un profesional que se transforme "en colaborador de la familia en el proceso de endoculturación del niño, superando las prácticas enajenantes que se observan en los ambientes escolares" (Catriquir D, 1999: 91)¹.

Tenemos que en principio este Programa estuvo apuntado para la formación mapuche específicamente. El entonces Director del Programa de Formación Docente, señala que el objetivo general del programa es contribuir a que las personas desarrollen sus capacidades, encuentre su verdadera identidad y se apropien de los instrumentos que le permitan una participación social capacitada y efectiva en el mundo contemporáneo. Asimismo, manifiesta que en las ideas iniciales de esta Carrera, estuvo la reivindicativa, en tanto buscaba el fortalecimiento de la identidad mapuche en donde el "Currículo primero plantean esta relación interétnica curricular". Para superar ese problema se proyectan los pueblos indígenas, entonces siempre la cultura mapuche estuvo y sigue estando en la proyección, como se proyecta como pueblo y el curriculum naturalmente tenía esa orientación, por un lado se está trabajando la educación intercultural, no tanto pensando en que es lo que deben mejorar en su aprendizaje, sino como se proyecta la educación mapuche y eso significa que el niño por un lado debe aprender lo del mundo occidental y que debe aprenderlo del mejor modo posible y de ahí mejorar los aprendizajes, por tanto compartir el mundo contemporáneo, los niños, la juventud necesita una buena educación, un buen conocimiento del mundo wigka también". Se busca entonces en la formación docente ver cómo los futuros profesores contribuyen al proceso educativo, por un lado revirtiendo esa situación de cultura, fortaleciendo la lengua indígena, fortaleciendo el mapuche kimün.

El ex director dice que el modelo que se ha trabajado en la formación docente inicial de la carrera "ha sido un modelo prácticamente paralelo donde está el conocimiento occidental por un lado y donde está el conocimiento mapuche por otro lado, pero nunca hemos tenido cursos de encuentro, en curso de relaciones interétnicas, curso de educación bilingüe, nunca han estado, siempre han estado separado y sigue así hasta el día de hoy. Entonces hoy se hace necesario crear estos cursos donde realmente permita trabajar la problemática que yo siempre he dicho hablando de la educación intercultural que tenemos que sacar primero los elementos que están en el centro, por ejemplo no trabajar el concepto de relación indígena sino de relación interétnica, como se ha dado concretamente la relación entre la sociedad mapuche y la sociedad chilena una educación bilingüe, viendo la realidad en como las lenguas operan y como hay encuentro y desencuentro en el campo del significado".

Resultados en la formación de profesores interculturales en la Universidad Católica.

Con relación al resultado en el proceso de formación y desempeño, el actual Director de la carrera de EIB² ha señalado "... hay alrededor de 39 profesores titulados, y más o menos el 60% se desempeña en escuelas básicas de la IX región, y el otro grupo esta distribuido; en la CONADI y Dirección Provincial, Proyecto Orígenes, UFRO, luego hay un grupo interesante también que a continuado estudios de pos-grado fundamentalmente, alrededor de ocho, trabajando en la parte de Educación Intercultural, en la Universidad".

La interrogante es cómo ha sido la praxis, ¿cuál ha sido la reacción de la gente mapuche en las comunidades ante la aplicación de este modelo educativo por los profesores mapuche?

¹ En principio Coordinador de Programa y posteriormente Director de la Carrera de Pedagogía en Educación Básica Intercultural, entre los años 1992- 2001.

² Segundo Quintriqueo, actual Director de Carrera de Pedagogía de Educación Básica.

“... el 60% de los profesores están trabajando en las escuelas situadas en comunidades mapunche...” ahora, ¿cómo están trabajando, qué enfoque están aplicando, y de qué manera lo están haciendo no lo sabemos porque recién se está iniciando un seguimiento en este tema?.

“Los egresados el 96 y 97 por ejemplo, trataban de alguna manera de aplicar el enfoque educativo que se la había entregado teóricamente en la universidad. y éste les trajo algunos conflictos, por ejemplo en la relación con la comunidad, en la relación con los parientes y en la relación con los profesores. Porque era llegar como de choque e imponer un enfoque que no estaba funcionando en la escuela. Además, iba asociado a otro tema nuevo que era el de la Reforma, que era nuevo en ese entonces”.

De lo anterior, se puede dimensionar algunos problemas que la puesta en práctica de la Educación Intercultural ha enfrentado en el contexto mapunche que se han suscitado por los profesores y la comunidad, reacciones negativas que muestran las dificultades con que se dio inicio a este proceso, hecho que podría tener varias lecturas; desde una posición mapunche la reacción se debe fundamentalmente a que es presentado por los profesores encargados de cursos de los centros de práctica como algo “traído” por los jóvenes de práctica y que requería además una metodología de trabajo en que se precisaba la colaboración de la comunidad en temas culturales mapunche que no eran del manejo del profesor, por lo que ello, obligaba la participación de la comunidad mapunche la que al no estar al tanto del modelo de su intención educativa y de los cambios introducidos por la reforma educativa que además incorporó fuertemente el enfoque constructivista, vieron en la aplicación del modelo como un desentendimiento de la escuela en su rol formador de los niños, escuchándose muchas veces frases como “nosotros mandamos a los niños para que les enseñen y no para que los manden con trabajos donde nosotros tengamos que enseñarles”.

La particularidad de los profesores con formación Intercultural “a través de los talleres pedagógicos, los estudiantes van teniendo la experiencia de aprender en la práctica y eso les facilita, por un lado la relación con el establecimiento educacional, la relación con la comunidad y con la profesión docente y eso es acompañado con una línea que se adquieren en las distintas áreas de formación, para sistematizar el conocimiento educativo mapunche, y tratar de incorporarlos en la practica que no es un trabajo fácil porque está toda la resistencia de la cultura escolar y de la organización escolar.” (Quintriqueo, 2003).

No obstante, no ha sido fácil la puesta en práctica del desempeño de los profesores, especialmente en la relación que se debe dar con los miembros de la comunidad, cuando uno de los objetivos es crear un vinculo de actores educativos entre la escuela, familias y miembros de la comunidad.

c) Experiencia: “Proyecto Piloto, ejecutado por la Universidad Católica en tres escuelas de la comuna de Lumaco”

Según antecedentes proporcionados por su directora, este es un proyecto que tuvo el apoyo institucional del Estado y la CONADI.

Una de sus características, es que asume la contextualización de la educación, dependiendo de las áreas específicas en que el proyecto se aplicó, es decir “elementos generales de la educación intercultural, conteniendo otra variable más universalizante como el tema medioambiental”, esto último se debe al reconocimiento que desde la sociedad y cultura mapunche en la incidencia que esta variable tiene en la gestación y producción de la educación para insertarse en los contexto en donde además, se reconocen espacios con particularidades que tienen que ver con la educación. El proyecto, entonces asumió un primer elemento diferenciador, que tiene que ver con el cómo se origina el conocimiento y cómo se relaciona esto con la educación. Asume el conflicto interétnico intercultural, otorgando mayor expresión al mundo mapunche. Asume la problemática de la relación escuela-comunidad. En este sentido este proyecto realiza un trabajo diagnóstico en que se conoce la forma en que el sistema actúa en el campo de la relación con la comunidad, el resultado arroja por una parte, el desconocimiento y la

nula importancia que la escuela otorga a la sabiduría mapunche, por otra una diferenciación de perfiles en la actitud sociocultural de los profesores respecto de su aceptación a la diversidad cultural; unos mas abiertos y otros más centrados en la institucionalidad. De este modo, este proyecto trató de configurar un diagnóstico que permitiera manejar apropiadamente el tema de la EIB desde el sistema para propiciar los cambios con la participación del lof che. Al respecto, la evaluación de los ejecutores del proyecto, de la participación y compromiso del sistema educativo, es que éste “no ofreció facilidades para desarrollar el tema, las dificultades comienzan cuando desde el proyecto se desconoce a la escuela como el ente de autoridad, el proyecto no finaliza en su segunda etapa en que se pretendía la aplicabilidad trabajando fundamentalmente con los perfiles de los profesores, potenciando un mejor trabajo de vinculo con la comunidad valor al conocimiento local y en los más cerrados, que en verdad asumían que el problema educacional ocurría en otros sectores y no allí. Eran profesores que veían a la población mapunche y a los niños, como a niños, era muy fuerte solo la categoría de “escolares”, nunca pudieron conceptual y culturalmente hablando darse la posibilidad de pensar, esta es una familia mapunche que manda a sus hijos (as) a la escuela. Entonces naturalmente necesitaban de un tratamiento especial”

Otro resultado viene desde lo acontecido con los miembros de la comunidad mapunche, quienes con su intervención, influyeron en el plan educativo, por la valides que les daban “las comunidades no son homogéneas, estaban ya con un posicionamiento previo, influían en la dinámica del proyecto,... como apoderados no les permitieron a los profesores incorporar temáticas que tuvieran que ver con los aspectos denominados, por ellos, “mágicos”, ejemplo el concepto de “menoko”. En la sociedad mapunche también existe una divergencia con respecto a el posicionamiento, hay sectores que no quieren que la lengua se enseñe dando elementos culturales como la apertura a las posibilidades de tergiversación y malos entendidos. La escritura de la lengua la ven como un riesgo, siendo esta una parte considerada como dura y concluyente .

De este modo, este plan sólo queda reducido a la inclusión de la Lengua, haciendo “listas de palabras en mapunzugun “... a lo sumo llegan a ciertas celebraciones en donde no se pudo cambiar esta folklorización; poner un rewe en la escuela, vestir a los niños más chicos. Entre los logros que este inconcluso proyecto tuvo como resultado, fue la incorporación de la categoría de asesor cultural, en el entendido de que la escuela “no puede ella misma asumir la presentación y manejo de la realidad cultural del lof, sino que tiene que tener un representante propio del lof para que haga esa tarea en la escuela” Esta fue una de las propuestas que el ministerio aceptó e implementó. Desde la ejecución de este proyecto la denuncia hacia el ministerio es que es un sistema que recibe insumos y que no los considera, la dificultad manifiesta desde la institucionalidad en la aceptación de la incorporación de nuevos conceptos en la educación, hecho que es calificado como una “resistencia cultural porque es aceptar que existe otra cultura que ellos no pueden dejar de desconocer” se suma a ello la resistencia social, que se vincula al temor de que la enseñanza de la primera lengua estuviera en la responsabilidad, de profesores mapunche.

3.4. Algunos resultados de aplicación que han tenido las experiencias de EIB en la sociedad mapunche

A través de los años de experiencias revisadas éstas, su puesta en práctica en el contexto mapunche se ha visto que han generado algunos “impactos”. Según notas testimoniales de un estudio de seguimiento (en proceso) de los profesores egresados de Formación Docente Inicial de la U.C.T:

- a) Lo primero que han logrado, es generar el quiebre en la comunidad y ese quiebre tiene distinta dimensión, por un lado la gente mapuche se sienta contenta porque se está tomando en cuenta la cultura nuestra, pero también hay otro sector que está desconforme por que no es de su satisfacción, entonces han reaccionado positivamente unos y otros negativamente.
- b) En la interacción con la comunidad han tenido más y mejor relación con los logkos, con las personas que están vinculadas con saberes culturales mapuche, pero no han podido trabajar con los evangélicos, puesto que con ellos se entra a una situación de conflicto que imposibilita el diálogo.

En el caso de las escuelas ocurriría algo similar, “cuando se introdujo los primeros alumnos en practica, se dividió la escuela, se formaron bloques, unos que estaban a favor de la educación bilingüe, otros que estaban en contra, y por lo general siempre estuvo a favor el director de la escuela por eso recibían a los estudiantes en practica, entonces ahí los profesores decían cincuenta y cincuenta, y la otra parte la mayoría se inclinó en un solo bloque y el director se quedó con los practicantes. Entonces ese fue el primer efecto del programa de formación inicial, de regenerar este remezón en las comunidades y en la escuela” (D. C, encargado-seguimiento, 2003).

Este hecho es valorado como positivo de parte de la gente mapunche porque significaría: “ ...son como despertares que la gente mapunche y no mapunche va teniendo cuando se enfrenta a la situación, entonces los profesores como que han despertado de eso, independientemente si lo acepten o no lo acepten pero tienen un motivo por el cual pueden reflexionar...”.

4. Niveles de percepción y comprensión de educación intercultural en los miembros del lof che

La comprensión que muchas personas del lof che, tienen de Educación Intercultural es la incorporación del mapunzugun en la escuela de su comunidad, base de la que se parte para valorar este hecho, fundamentando el aprendizaje que los niños de la familia y de la comunidad podrán adquirir como conocimiento mapunche. Muchas personas aluden su estado de conocimiento mapunche como muy precario, dado, a varios factores, como por ejemplo la no crianza con los padres, mayor tiempo en el cuidado de los animales, lo que traía consecuencias como no favorecer la conversación, interacción con la familia; desde ese punto de vista se valora esta posibilidad que los niños en la escuela puedan acceder al mapunzugun, y desde allí conocer más aspectos de la cultura.

“Aprenderán nuestros niños, como ellos no sabían tampoco como era esto, pero ellos aprendieron, ... sí, y está muy bien eso que están aprendiendo los niños y que bueno que sepan más que yo mis hijas...que aprendan mapuzugun”. (Ñaña, Marta Weche, lof mapu Dewepije, junio, 2003)

El We xipantu o Wiñoy xipantu, es reconocido como una de las principales actividades conmemorativas, que por el hecho de su reivindicación está proporcionando la reflexión sobre la gran cantidad, calidad y valides del mapunche kimün, de parte de los miembros de la sociedad mapunche. La gente usa el termino “tradición” para expresar la idea de este regreso del mapunche kimün.

En la gente mapunche adulta, con responsabilidad en la formación de sus menores, existe la necesidad en que éstos vuelvan a reencantarse con los conocimientos de los suyos, los comprendan a tal punto de que puedan incluso apoyar el reaprendizaje de los mismos en los miembros mayores (ellos), que se encuentra muy decadente o muy limitado de espacios sociales de promulgación o recreación siquiera de ser resocializado a través de la conversación, en el peor de los casos: “si los niños lo escuchan, lo aprenden en la escuela y me dicen esto es así tía, yo me voy a alegrar mucho, porque yo no tengo con quien conversar lo poco y nada que me decía mis viejitos y ya casi lo he olvidado, por eso yo estoy muy contenta porque significa que poco a poco lo estarían volviendo a retomar, a saber”.

Se concluye, en que el lof che encuentran favorable este proceso de reaculturación de los niños mapunche, que perciben como fruto de la aplicación de la EIB como enfoque educativo. En este testimonio también recogemos la realidad que presenta mucha gente mapunche con relación al nivel de comprensión del concepto interculturalidad

“... intercultural, cambio de palabra eso parece ñaña que le dicen intercultural, pero yo veo que ustedes, saben así lo están estudiando y eso me alegra me gusta, entonces creo que los mapuche también podremos salir adelante y no que el estudio solo sea para los wigka, ahora hasta a ellos, les gusta mapuche kimün”. (Ñaña M. Weche, 2003)

La gente mapunche que hoy es miembro de la comunidad mapunche y que además está ligada a la escuela, relaciona el concepto de interculturalidad con la reactivación del mapunche kimün, la validación de éste por la juventud mapunche, la aparición de profesores mapunche con conocimiento cultural y manejo del mapunzugun, hecho que sin duda está marcando una nueva percepción de la formación del profesor mapunche en este contexto. Esta comprensión del concepto también está haciendo que la gente mapunche esté validando lentamente su conocimiento por ende, su ser mapunche.

Desde una nota testimonial tomada en el sector de Dewepije (2003), se ve como la reactivación de la cultura por medio de la aplicación de algunas experiencias educativas tiene que contribuir a la reivindicación de los aspectos de la cultura que dado la gran cantidad de tiempo de cesación de prácticas, han provocado olvido, un estado de confusión, cruce cultural de los mapunche que no contribuye a la recuperación de su identidad: “ante por lo menos he escuchado, los viejos se visitaban, celebraban el San Juan, no se decía We xipantu como se dice ahora...” El cruce cultural, problema que hoy enfrenta de diversas formas el mapunche actual, razón por la cual amerita atención. La educación juega aquí un rol fundamental. Aquí la confusión se da en el sentido de que sólo por desconocimiento se legitima más el San Juan como lo tradicional mapunche que el We xipantu. “...lo hallo bueno porque se está conociendo las cosas de antes pues, por lo menos porque, no se había sabido. Yo por lo menos cuando estudie en la escuela así, en esos tiempos, no hacía eso”. (J .C, sector Dewepije, 2003).

4.1. ¿Cuál es la apropiación que la gente del lof mapu está haciendo sobre la EIB?

Configuración de un nuevo modelo. Una primera afirmación en este tema es la diversificación de niveles de conceptualización de interculturalidad que tiene la gente mapunche: hay un nivel plenamente conciente de interculturalidad, en este nivel estarían aquellas personas que no sólo ven en ella, su finalidad de interacción y de generación de códigos de comunicación con los miembros de la otra cultura con la cual se convive; sino trasciende a este nivel y ve en ésta, la idea de la reivindicación política de su pueblo. En este sentido, la gente mapunche que está en esta posición cree que es importante ir tratando ese modelo al interior de las comunidades, se cree que está en la conciencia política, por tanto, el paso de la EÍB, por el contexto social mapunche es positivo en razón de que la gente está tomando esa conciencia. Entonces, en este caso, ya habría un elemento que desde los involucrados mapunche en este tema, nace un factor de Propuesta para la emergencia de un modelo que se caracterice por ser interno ya que al ser externo necesita mucho tiempo para que se afiance, se asiente.

4. Modelo de educación mapunche

4.1. El kuyfi y el fantepu en la educación mapunche

Para los miembros actuales de la sociedad mapunche, especialmente los más ancianos y adultos, la educación está seccionada en dos momentos históricos el kuyfi como el tiempo lejano del cual se tiene referencia por efecto de la comunicación del conocimiento que se ha mantenido en la memoria colectiva, es posible que hasta hoy, se puede acceder a él. Esa referencia al pasado dice que hubo forma de educar a los niños y jóvenes mapunche, no obstante, se rememora como un tiempo pasado que fue mejor en el aspecto educación, con relación a como se percibe hoy a la juventud actual, especialmente desde la visión de los más ancianos mapunche.

“...Así se dejó porque todo lo que existe tiene una razón de existir y existe para algo, existe para servir y para que la gente se fije”. (Logko, J.R..Malalwe, Pto, Domínguez, Enero, 2003)

En esta expresión podemos levantar dos ideas: una que hay un momento de inicio en que hay principios del orden de todo lo que hay tanto en lo concreto como en el plano de las ideas. Lo otro que, ello, no necesariamente demanda un pacifismo humano y de las vidas que habitan ese espacio en

prevención de un desorden, sino, que se trataría de conocer y respetar normas de convivencia entre seres para procurar conductas adecuadas que mantengan ese estado inicial. Otro momento es el fantepu; es el tiempo actual del cual se es parte y se conoce, en donde la percepción de educación no cambia, no obstante hay otra descripción de la modalidad y los resultados de llevarla a cabo. Así, el kuyfi nos señala que hubo un momento de inicio de un estado de orden de las cosas, diferente a lo que es en la época actual o el fantepu. Esta idea de estado de orden presente en el kuyfi tiene su base en la dimensión filosófica del mapunche, entendiéndolo por ello la forma de concebir su mundo. En este sentido cobra importancia el concepto *az mogen*, conocido también como el *küme az mogen* como un primer principio en el que se fundamenta el saber del mapunche.

De este modo, un primer acercamiento a la finalidad de la educación mapuche la vemos orientada a la formación de las personas en dos grandes áreas que componen el mundo del “che” mapunche: la interacción social entre sí y la interacción humana con su mundo natural, incluyendo los espacios.

Hay conceptos que a su vez son grandes contenidos que regulan este comportamiento del che tanto en su interacción social como en su interacción con el medio: YAM, EKUN, XÜKAN.

Con mucha frecuencia se escuchan expresiones de la gente mapunche que así lo confirman: “ Antes había mucho respeto entre la gente y respeto a la naturaleza (M.P , abril, 2003)

Cuatro elementos de los cuales hemos hecho mención aparecen en esta expresión: el kuyfi, el respeto, a la gente, a la naturaleza. Educar para el comportamiento adecuado con los espacios, que directamente lleva a un modo correcto de vida, que finalmente es lo que le proporciona la tranquilidad espiritual a la persona que se transmite al equilibrio familiar traspasándose a su componente social más colectivo. Existen otros conceptos que están denotando la presencia de formas aceptadas de vivencia de relación humana, tanto con los otros elementos naturales como consigo mismo. Esta aceptabilidad primero emana del comportamiento con los entes naturales, luego, pasan a ser normas socialmente compartidas.

Ahora acceder a ese kimün, (conocimiento) es un derecho del che y demás “mogen” (de las demás vidas) a llevar una vida plena, es la aspiración última de acceder a proveerse tanto de los disfrutes que llenen el espíritu como de la provisión material necesaria en una permanente interacción y relación armónica entre las especies que conviven en el mapu. En la vida mapunche este conocimiento era enseñado a los niños; las formas eran diversas como lo muestra el siguiente caso:

“Cada vez que cruzaban un wixunko ,también se gijatukaba, se le decía avanzas como una persona viva , ahora yo voy a otra parte, me darás suerte, que me vaya bien y cuando vuelva a cruzar tus aguas espero hacerlo bien sin ningún problema. Ese consejo se le daba a los niños antes para que aprendieran a respetar la naturaleza, por que nada esta solo, ni por su propia voluntad, eso nos decían antes a nosotros.(Logko Rain, Malalwe).

En este caso, se evidencia la diferencia como era tratado un mismo conocimiento para dos niveles de edad de las personas; por una parte para la gente adulta, este es una norma de vida que debe poner en práctica como un ritual, si lo cumple tendrá resultado positivo tanto para los propósitos de su viaje, en cambio en los niños, lo que se espera es que dándoselos a conocer a manera de anécdota, es que ellos desde pequeños cultiven una actitud de respeto hacia la naturaleza.

Con el objeto de graficar la idea de cómo en la vida mapunche, se va haciendo una práctica de vida la relación hombre – naturaleza, en donde adquiere sentido el *az mogen*, aludimos, a un conocimiento manifestado por el Logko de Rügaliil, sector Labranza.

“Para construir una casa en un lugar nuevo, también se debía de pedir permiso, aquí llegaré, se decía, y no quiero ser intruso, por eso, te pido permiso no te quiero atropellar

si este es tu espacio, si este no es adecuado para hacer mi casa, dame razón, dámelo a saber, se decía en el Gijatun que se realizaba para eso, en el mismo lugar donde se pensaba construir la casa”.

Estas notas testimoniales que la gente mapunche va entregando siempre se expresan en voz pasada, lo que nos posibilita un análisis desde la Lengua Mapunche, el factor tiempo está marcado con las palabras “se hacía”, se enseñaba, “kuyfi” (antes), denotándose en ello, que son prácticas de vida que ya no se vivencian, como efecto de la falta de su enseñanza.

4.2.La existencia de un modelo educativo mapunche

“Antes (kuyfi) había kimeltun, los niños eran ordenados en forma circular y en cunclilla, a orillas del fuego o lugar donde está el fuego, ... eran los adultos los que hacían gübam¹, y los niños y los jóvenes escuchaban el gübam, el que no prestaba atención era amonestado con tirones de oreja y/o zamorrón de cabeza como una manera de que se diera cuenta, reflexionara de su mal comportamiento... así eran orientados, aconsejado mucho antes los niños”(J.S.H, comunidad, Ragintulewfu, marzo 2003). (traducción, rh).

En esta intervención, el logko, entrega una serie de factores constitutivos de este modelo que responden a la comprensión cultural de hacer el “kimeltun”, éste como un concepto indicador de un sentido de educación; la forma de ubicación circular es un elemento de orden metodológico propio de este modelo, cuya significado en lo netamente cultural está referido a su forma de ver la realidad. Refiere a los adultos como los encargados de hacer el gübam, encontramos en esto a los enseñantes, y el gübam como recurso educativo. Esta idea encuentra su explicación en las palabras del logko Juan Caniulaf de Maiquijawe “... En la educación del mapunche, los niños, los jóvenes reciben conocimientos de todos los que tiene que entregárselo, “xapümkey kimün”. Está la idea de que en la educación mapunche no es solo uno el educador sino que son varios los responsables de su formación, o tal vez, el niño- joven requiere de los conocimientos de varios enseñantes. En este caso, al parecer, el conocimiento estaría diversificado desde los roles y deberes que cada actor, fundamentalmente desde el círculo familiar estaría indicado, normado a cumplir con el que se está formando.

Se advierte, además, la actitud que el aprendiz debería adoptar en este proceso como también aspectos propios de evaluación, que en el entendido de los conceptos de hoy se acerca a la evaluación de proceso, es sólo que aquí prima el componente de la amonestación física, usado como medio para procurar un estado de atención, de reflexión en quienes aprenden.

“Gübamgekey ta pu weke che kuyfi, feyta ñi küme chegeael, külfüngeael, küzawfegeael, ayügünchegeael, ka ñi yewentukunuael ñi mapuchegen ka ñi mapuchezuguleael”(papay C. A, sector Xuf xuf, 2003)

“... Antes, a los jóvenes se les orientaba, se les educaba para que sea una persona de bien y de bienes, que sea alentado, ágil, trabajador, alegre, jovial y que no se menospreciara de ser mapunche y de hablar mapunche...” (traducción rh).

En este testimonio, se reitera el gübam como medio a través del cual se orientaba, enseñaba a la juventud a prepararse para la vida en diversos aspectos que lo llevarían a llegar a ser persona integra. Se esperaba entonces que las personas no fueran indolentes económicamente que se proveyeran de bienes en su vida para vivirla con motivación con alegría, por tanto, llegar a ser una persona de un buen corazón. De este modo, el llegar a ser Küme che requería de la complementación de otros rasgos; ser trabajador, tener habilidad, vivir y proceder con alegría.

¹ **Gübam** ; modalidad de enseñanza a niños y jóvenes mapunche. Un acercamiento a su significado podría interpretarse como consejo, orientación, enseñanza, según sea la situación en que se realice.

² **Lof che**; actualmente es el conjunto de troncos parentales que comparten un territorio y una identidad social común, antiguamente era una identidad consanguínea asentada en un territorio.

“Ante había enseñanza en dos lengua en la escuela, profesor mapuche por eso enseñaba en dos lengua, leer, escribir. Ahora solamente aprenden el wigka kimün (conocimientos del wigka) , el wigka zugun (castellano), pero se sienten muy wigka y son sin respeto, no estoy muy de acuerdo que (se) haya perdido el mapunche kimeltun, si fuera en dos idiomas dos formas de enseñar mejor sería., así habría respeto, obediencia de acuerdo al rakizwam mapunche, también aprender bien el wigka zugun, pero los jóvenes prefieren aprender el wigka kimün.”(Chachay, Segundo, R. Lof mapu Chomio, 2003).

Junto con denunciar la situación educativa actual del niño mapunche que se distingue por entregar contenidos de aprendizaje centrado en el conocimiento wigka, reconocer el uso pasado del mapunzugun, por profesores mapunche (no especificando cuál era la intencionalidad de su uso); un castellano deficiente, y la transformación de la identidad mapunche del niño por la wigka. Aparentemente, por una parte, se entrega una caracterización de la educación sistematizada que se centra en la entrega de contenidos, y por otra se destaca el kimeltun, como la modalidad educativa mapunche, que siguiendo al testimonio radica en enseñanza en dos factores constituyentes fundamentales: mapunche rakizwam a través de la lengua mapunzugun. De este modo, la educación mapunche, no es una idea antojadiza ni algo idealizado, es una realidad que permanece en el conocimiento y sentir de la actual sociedad mapunche, con más radicalidad en los más ancianos. La meta principal es la formación de personas con cualidades valóricas y muestra de práctica de ser, como kimche, kúme che, nor che y newen che (según lo comparten algunos kim che mapunche) en que se fundamentaría el modelo de persona. El ideal es que el formado llegue a hacer prácticas de estas cualidades, porque desde una visión mapunche de kimün, quien lo tiene es aquel que es portador de un saber agregado a ello, manifestar una actitud consecuente frente a ese saber y luego ejecutar un comportamiento adecuado frente a ese saber, de ahí es que se sustenta la idea de que la formación de persona desde la concepción mapunche de educación tiene sus parámetros de medición del kimün en los miembros de su sociedad.

4.3. La educación mapunche es un sistema

La educación a su vez, dentro de lo expresado por los propios miembros mapunche, es un sistema, porque no es un “zugu” * (hecho) que puede desarrollarse y tener sentido por sí sólo en el “mapunche mogen”.

La educación mapunche primeramente está vinculada con la forma como el hombre mapunche concibe su mundo en esta concepción se hallan presentes su percepción de mapu, la manera de percibir la religiosidad, la manera de percibir su economía, su concepción del che (persona), su concepción de mogen (vida). En estos soportes se funda el sentido de la educación, centrada en lo que podríamos entender como dos grandes áreas a la que se orienta.

4.3.1. La Educación Mapunche en su rol formador de comportamiento social entre sus miembros

Desde esta preocupación de la educación mapunche, hallamos su vinculación con el sistema político de su sociedad de pertenencia porque a su a través, orienta a sus miembros en el conocimiento de sus formas de ordenamiento- organización, tanto de su mapu y el de su componente social, para lo cual están los términos de referencia que nos muestran tal propósito educativo; el az mapu y el az mogen.

El az mapu, como el ordenamiento territorial, hecho que desde el mapunche rakizwam, no se debe sólo a convenciones humanas sino responde desde los inicios del mapunche mogen al principio de “elmapun”, como aquel espacio o espacios territoriales establecidos (dejados así) con todos las otras vidas definidas que lo conforman, dándole así un aspecto físico singular respecto de otros “mapu”. Bajo este principio de ordenamiento encontramos una serie de conceptos que dan a conocer el ordenamiento territorial mapunche como meli wixan mapu, meli fúta mapu, rewe, ayja rewe, lof mapu, y últimamente y

en razón a otros factores externos que no responden a esta idea natural de ordenamiento han aparecido los conceptos de: reducción, comunidad, sector, hijuela que obviamente están muy lejos de cumplir con el significado y el sentido de pertenencia que las personas tienen con este “elmapun”. De lo anterior, se desprende que las personas mapunche tenían y tienen dos tipos de directa vinculación con ese espacio territorial de pertenencia con un aspecto singular desde el punto de vista físico, el “az mapu”; primero es vivir allí con la misión de cuidar de ese espacio, respetando todas las otras formas de vidas, y lo segundo es que las personas entre sí deben de conciliar una forma de vida singular en ese espacio haciendo que su convivencia cree, y respete normas de comportamiento social, en función de su espacio natural y entre su componente social que los haga poseedores de una identidad propia. Esta singularidad es la que va dando las diferencias entre las identidades territoriales, que en el pasado se conocían como los “kiñelmapu che”; kiñe rewe che; kiñeayjarewe che. Esta identidad comenzaba en el primer espacio de pertenencia o el mapun “lof mapu”, en donde su componente humano lo formaban el lof che; en un principio constituido solamente por una identidad consanguínea, un kùga, lo que en la actualidad podemos hallar su similitud en el concepto de familia, guardando las diferencias.

La formación de esta identidad territorial y de pertenencia social es parte del rol formador de la Educación Mapunche; porque es base en la adquisición de muchos otros saberes que son inherentes. El conocimiento sobre la familia es un contenido que es parte fundamental y estructurante en la red de conocimientos necesarios que van consolidando esta identidad social y territorial². Si damos una mirada a la manera como es enseñado este contenido en algunas experiencias pedagógicas (observadas), con enfoque intercultural se ha visto que con recurrencia se destaca como uno de los contenidos valóricos de la formación mapunche; pero no se dice por qué es un valor y por sobre todo no se habla en el qué debería enseñarse sobre ella. De la información entregada por los miembros mapunche se ha podido identificar solo algunos elementos que deberían formar parte en el aprendizaje-enseñanza de este valor.

La educación mapunche en el tema de la familia, es enseñar a las generaciones jóvenes la relación parental que se tiene con cada miembro que constituye su familia, comenzando desde los más cercanos, significándolos con el concepto de reñma, o relma, seguido por todos los demás miembros cuya vinculación está determinada por los lazos sanguíneos. Existe, para tal efecto, una serie de términos que no sólo permiten la diferenciación de esta relación, también en cada término se va señalando el grado de parentesco que el niño, el joven tiene con esa persona, además es en sí el trato social que debe haber entre dichas personas, marca el grado de derechos y deberes que recíprocamente se deben considerando como variables, el proceso de crecimiento del niño y la línea consanguínea paterna o materna de la cual proviene el parentesco. Identificar básicamente su carácter, su temperamento y tener un cierto control sobre éste conociendo las características de formas de ser como la herencia paterna o materna es saber sobre su “Az kùpan”.

Conocer básicamente sobre su azkùpan o kùpan es identificar unas condiciones especiales interpretadas como “fuerzas”, “energías”, o newen” de las que se fue provistos como herencia cultural de familia, saber que su manifestación puede darse en cualquier tiempo y en cualquier miembro de ésta es saber sobre su kùpalme. Educar al niño o al joven mapunche en este conocimiento es prevenir en él la distorsión que causaría primero en su vida y luego en su colectivo social el no saber lo que tiene que saber y por sobre todo cómo debe ser su comportamiento. Hay también otro hecho social en donde encuentra fundamento la idea del “az mogen” y “az mapu”. Se trata de lo que encierran como significados los conceptos de Anünche, anümche, y akunche como la modalidad de asentamiento territorial mapunche. Dejamos de manifiesto que la interpretación de estos significados sólo se hace en el marco de este contexto de uso. Anünche, son aquellos “lofche” que formaron desde siempre el componente social de determinados “mapu”, asumiendo en esta condición su compromiso con éste en su cuidado, protección y proyección desde la visión de su concepción cultural. Luego, en el proceso de movilidad social por efectos históricos, surge el anümche como aquellos grupos venidos de otros espacios que son acogidos a veces por vínculos familiares, por ser conocidos o por su condición de ser “kükanche” con lo cual se comprometen de igual forma a seguir la modalidad de vida y el cuidado de su nuevo

² Rakizwam; hacer reflexión, como parte de un proceso que permita continuidad y adecuación en el tiempo actual

asentamiento. Luego los akunche son aquellos que de igual manera pasan a formar parte de ese territorio pero por la vía de ocupación de espacios sin dueños, no hay nexo familiar o compromiso social con los ya establecidos.

4.3.2. Yam, como concepto que orienta la relación social

Los miembros de la sociedad mapunche se refieren de la siguiente manera:

“Antes la gente se visitaba, se hacia pentukuwün, wüxanmawkefuy, (se visitaban), y ahí la persona sacaba todo lo que sabía en mapunzugun, lo hacían con fuerza, se hablaba de la familia de las cosas familiares, no era cosa de individuos era cosa de familia, no como en la actualidad la gente se saluda y se dice “hola como está”, la gente ya no se interesa por interiorizarse de las cosas familiares... antes e vivía en familia valían los niños y los viejos, no como ahora, en ocasiones las personas no respetan a los niños”. (S.M y S.R, lof mapu Chomió. 1996)

De esta expresión, lo primero es que hay denuncia de que la práctica social del yam ya no se da. El testimonio muestra el Yam como acción de vivencias socioafectivas que debe darse entre los miembros de la sociedad mapunche, comenzando por las familias, “entre familias”, visitarse no sólo para verse sino para saber de ellos, de los problemas de las alegrías, es mostrar con hechos de que es considerado que es importante, de este modo nace la reciprocidad el término “pentukun” que encierra todo lo que se ha dicho es en sí un acto recíproco: ver, informarse de lo que le pasa al otro, sentir lo que le pasa, a la vez el receptor por un acto innato procede del mismo modo, sólo entonces viene, si se requiere la ayuda que puede ser afectiva, de orientación o de tipo material.

Se menciona el pentukun como una modalidad de manifestación del yam en la interacción social mapunche, de ello, entonces se desprende que el pentukun es un hecho una situación que requiere de conocimiento; qué se dice, qué se hace, cuándo, cómo, más aún si la denuncia hoy, es que ya no hay práctica y por consiguiente no hay yam o respeto a las personas. Lo expresado anteriormente también nos dice que la educación desde el mapunche rakizwam debe enseñar a que el niño se forme en el interés de su colectivo éste va a ser siempre su reyñma, su lof che porque el lofche está mayormente formado por familias, familiares.

4.3.3. Función del rol formador del comportamiento social de sus miembros con los elementos que componen el espacio natural compartido, llamado mapu

La educación mapunche preparaba a la persona mapunche para su vinculación para la interacción con el entorno. Se requería forma a persona que se muevan en las normas mapunche, que se relacionen de una manera especial con los elementos de la naturaleza.

En esta función, encontramos la relación más cercana de la educación con la cosmovisión, llegar a experimentar un determinado comportamiento humano con la naturaleza, parte de una modalidad de formación integral que tiene su explicación en los significados y el sentido de la realidad de mundo con que las sociedades forman a sus nuevas generaciones preservando con ello, la particularidad de su cultura. En este sentido la sociedad y cultura mapunche tiene una forma de percibir esta realidad de mundo y hacia ella orienta su educación. El az mogen, también entendido como el kúme felen es un concepto que indica este comportamiento adecuado con los espacios. Una de las formas manifiesta de exteriorizar este comportamiento adecuado que las personas mapunche tienen hacia los espacios naturales es la creencia en la permanencia de los Geh, en éstos.

“Pero los mapuche dicen que los Geh castigan a los mapuche, de repente, kiñeke mu pekan kontugekey ta mapu fey mu mulekey castigo (A veces se procede a la intervención de ese espacio sin ninguna precaución ni necesaria necesidad).

Eso no es un castigo, dicen los antiguos que eso era una advertencia por que todo lo que existe tiene una razón de existir y existe para algo, existe para servir y para que la gente se fije, entonces se tiene que pedir permiso , para cualquier cosa que deseara sacar, por ejemplo cortar un palo, o sacar remedio y el sacar permiso era como un aviso al güne chen güne mapun al newen mapu, mülekey decían los ancianos, si cortaban un aliwen , primero guijatukaban por que decían que kizu günewen mu ta mülelay y por respeto al que dejo ese árbol, para, no ser imprudente ,y por que era por necesidad no sólo por cortarlo, se pedía permiso”. (Logko, Juan Rain Malalwe, diciembre 2002)

Esta idea de respeto a la naturaleza, es la que debe formar parte de la formación del niño como una forma de cuidar el medioambiente, este es el sentido que tiene para la sociedad y cultura mapunche, no obstante, no es lo que la escuela enseña en este tema en la actualidad. En esta relación con la naturaleza también se advierten formas de construir conocimiento desde lo mapunche. Cuando las personas crean, manipulan, almacenan y reflexionan experiencias cognitivas y afectivas, sobre algún elemento natural, así el conocimiento trasciende a través del tiempo, conserven la originalidad y significancia.

Luego hay un segundo nivel de adquisición de conocimiento que es a través de los sueños sobre ese elemento. Otra forma de adquirir conocimiento es la experiencia real que puede vivenciar las personas sobre ese elemento. La gente mapunche ha ido desligando esa relación estrecha con la naturaleza, desconoce significados de ella.

4.4. Definición de educación desde una visión mapunche

En estas áreas del saber parecen confluir el proceso aprendizaje-enseñanza en esta idea de cultivo de la persona como podríamos resumidamente definir la educación mapunche.

En este cultivo de la persona mapunche se espera lograr que ésta llegue a hacer “rakizwam”, es decir, fortalecer, potenciar en él o ella la capacidad de reflexión, para que vaya construyendo aprendizajes por sí solo, tenga la capacidad de ir adecuándose a las diversas situaciones y contextos en que se desenvuelve. El nivel formativo para apoyar este proceso en los niños y jóvenes está determinado obviamente por su edad, los medios de formación los agentes formadores el tiempo y los espacios en el que se gradúan y distribuyen en forma integral los contenidos de las diversas áreas del saber mapunche.

Sin embargo, no podemos desentendernos de los factores tiempo y espacio que la sociedad mapunche ha debido transitar a través de la historia y con ella su educación como sistema. Tal vez, es en este sentido que muchos cronistas no mapunche al observar el paso de la sociedad mapunche, en un periodo específico de su historia han percibido metas y modos de la educación mapunche distintas a las que los propios mapunche significamos.

Esto nos muestra que la educación mapunche como sistema educativo adquiere también el carácter de dinamismo porque ha debido adecuar su meta educativa según las necesidades de su sociedad en los marcados momentos históricos en que ha vivido. Es en este proceso, donde las metas educativas se han diversificado, ese proceso no ha estado exento de la posibilidad de ir tomando nuevos elementos materiales e ideológicos de la situación actual y real de ese momento. No obstante, subyacente a ellas ha permanecido la finalidad de la formación de persona que es transversal a los procesos históricos. Así es corroborado por la percepción del siguiente miembro del lof mapu:

“Los mapuche hemos podido pasar tantos problemas, y así como hemos perdido mucho, en muchos sentidos, también hemos podido permanecer, ñamwlayiñ. Hoy día estamos hablando castellano, comiendo las comidas wigka, usando su ropa, nosé si estará bien pero cuando uno sale a encuentros donde nos juntamos los mapuche podemos ver que

aun estamos, ahí hablamos, eso me dice que el kimün tal vez no se ve, pero está ahí quedará mucho kimün pero yo siento que es porque hay algo que nos sigue sosteniendo”.(J.M.T.A, Lof mapu Coipuco).

Ahora bien, para nadie es un misterio que desde el inicio de la historia del pueblo mapunche en interacción primero con españoles, luego en la iniciación y consolidación de la sociedad chilena con el establecimiento de la república paulatinamente la educación del pueblo mapunche fue siendo reemplazada por la Educación con base occidental a la que se somete a sus miembros. Esta educación, difiere a la originaria desde su base estructural misma que es la visión de mundo, marcando la diferencia de la meta educativa el para qué formar a la persona. En el contexto nacional sabido es que esta finalidad educativa en su base práctica varía y se diversifica de acuerdo a los requerimientos e la sociedad global, con ello, se ha venido transformando la integralidad de una sociedad a través de una educación homogeizante que obedeciendo a su necesidad de constitución de estado- nación y luego pretender la participación de los mapunche al desarrollo del país en su calidad de ciudadanos, traba el desarrollo de la Sociedad con la cual convive porque la consecuencia más nefasta de esta hegemonía educativa en la que hemos sido formados los mapunche escolarizados es que nos encontramos, (en su gran mayoría), en una total transformación cultural que se puede describir por la presencia de generaciones de mapunche que no distinguen ya entre lo que es cultural mapunche o lo que es pertenencia de la cultura wigka u occidental y en ese estado de cruce cultural en los más diferentes planos desarrollan su vida.

Por otra parte, se puede apreciar como el kimeltun, entendido aquí como educación mapunche fue tomando características singulares con relación a la intención o contenidos educativos que se precisaba entregar, según el momento histórico que la sociedad mapunche trascurría. Así, el kuyfi nos entrega el modo del kimeltun en tiempos y espacios más propicios y de desarrollo cultural. Pero también refleja otros momentos sociopolíticos que debió atravesar la sociedad mapunche, el periodo de la relación, de la interacción con “otros”. En el testimonio expresado se hace referencia que la intención educativa del gübam va cambiando de acuerdo a los cambios sociales, en este caso, apunta a la necesidad de otro momento histórico que era la formación de una identidad étnica colectiva “... no avergonzarse de ser mapunche y de hablar la lengua...”

Con relación a otro momento de la educación en la historia mapunche encontramos lo siguiente:

“Ese cerro no se llama kûchaltuwe, ese cerro se llama gûchaltuwe, porque reunía a la gente que venía arrancando de la guerra, se juntaban los mapuche para hacer el güchal, se animaban para aprender más se daban valor frente a los wigka... esa era una forma de educación mapuche”. (H.M.Repocura, Mayo 1996)

Estos hechos nos sitúa en otra fase histórica, realidad concreta que enfrentó la sociedad mapunche, una nueva situación donde precisa generar conocimiento sobre ésta; ya el contenido del gübam no es únicamente unilateral sino muestra de la reflexión necesaria producida en la interacción social. Dicho de otro modo, la interacción con el otro produjo en los miembros de la sociedad mapunche reflexión, es decir, rakizwam³, que los lleva a la producción de nuevos conocimientos para enfrentar esta nueva situación.

Tal vez se deba a esta razón que J.Bengoia, (1986) de la educación mapunche del siglo XIX, haya descrito que se centraba en el desarrollo de lo cognitivo, ejercitar la memoria, el culto a los detalles y descripciones precisas de objetos y situaciones. También resalta la importancia de la Lengua mapunche como el instrumento facilitador de aquella precisión en el detalle y menciona que los niños eran educados en la descripción de todos los elementos de la vida cotidiana de su entorno, la referencia a la educación mapunche del autor pareciera dar a entender que era “educar para la guerra”.

³ Rakizwam ; Es un modo de reflexionar en la cultura mapunche, permite construir conocimiento ; se adopta postura frente a ese conocimiento

La educación de esa época requería responder a la necesidad más prioritaria que atravesaba la sociedad mapunche de ese entonces, formar a los konas (guerreros), a los mensajeros (a los werken) que precisaba la realidad sociopolítica del momento. En el modelo educativo mapunche, la modalidad de evaluación no es un proceso terminal ni cuantitativo, sino, la prueba de logro de saber es la muestra de actitud en el comportamiento, en la interacción social; el logko S. H, del lof mapu Ragintulewfu, al respecto, señala: "...A esa persona que tiene una buena conversación el que habla bien a las otras personas (de buena manera), el que dice, expresa cosas coherentes con sentido, a ese se le llama kimche..." (traducción rh) .

De lo expresado por el logko mapunche, se advierten las cualidades que se esperan en un kim che, siendo esta otra meta educativa en la formación de modelo de persona. Estos modelos de personas esperados eran comunicados, transmitidos a niños y jóvenes a través del gübam, por tanto, son parte de los contenidos valóricos que se enseñaban, tendientes al logro de conductas adecuadas para la interacción social.

Quisiéramos detenernos en la comprensión del significado de este concepto kim che, ya que es una palabra que frecuentemente es ligeramente traducida como quien posee un cúmulo de conocimientos de la vida mapunche. En la ocasión no excluimos esa condición, porque son los propios miembros de la sociedad mapunche quienes lo señalan, sino, con base a lo dicho, aportar con esos otros rasgos complementarios que dan la significación al concepto: " Ayigekefuy ñi fenxen kimún nieael logko mew" (papay C. A, lof mapu Kuzako) ... se desea que tengan hartos conocimientos en su cabeza... (traducido).

Kimche es quien tiene gran cúmulo de conocimientos, pero la mayor expresión de la cualidad es saber usar ese conocimiento, además, en lo que se refiere a lo que se habla, el kimche es quien expresa lo que antes ya ha reflexionado o ha pasado por un proceso de rakizwam de ahí la coherencia de sus palabras.

4.4.1. Educación mapunche en época contemporánea desde la visión del lof che²

Enseñanza de la escuela

La siguiente expresión, hace referencia a la ineficacia de la escuela en la formación del niño mapunche como también de la importancia de la realización de eventos culturales como espacio de formación.

"... Cuando el lamgen machi hace su xaritu rewe, una vez al año, nosotros asistimos, llevamos a los niños, y si no fuera por eso, que nosotros como padres acercamos un poquito a los hijos a estas ceremonias mapunche, nuestros hijos no sabrían nada acerca de nuestra espiritualidad propia, no sabrían que tenemos una cultura propia, un feyentun (un modo de creer) diferente, simplemente por que ellos están creciendo en la escuela, están más tiempo y allá, como bien decía denantes un lamgen, solo tienen lo que en la escuela les enseñan, y lo que la escuela les enseña es solamente lo que se cree desde la otra cultura, la cultura del wigkal (ñaña R, H, lof mapu Coipuco, Carahue, enero, 2003).

Entonces, en al menos, la opinión de esta ñaña, existe una denuncia, en el sentido de hacer notar que la situación de falta del conocimiento mapunche en los niños, de la actual sociedad mapunche no es un tema que esté siendo resuelto hoy por la escuela. También se denota un grado de reflexión sobre este problema en la educación que está hoy recibiendo el niño mapunche en el ámbito de la escuela, y dada esa reflexión se percibe hechos concretos que la gente mapunche hace para formar a sus hijos en, por lo menos, algún conocimiento para decirse miembros de esta sociedad. Se señala un factor, al parecer fundamental que es muy importante para que se de esta modalidad educativa, generar espacios

a nivel de comunidad, como los encuentros socioculturales que dan la posibilidad de que allí el niño mapunche aprehenda muchos aspectos que le servirán para su formación.

Al respecto el logko Quidel del sector Xuf Xuf, así lo expresa:

“El conocimiento mapuche se aprende en la practica, se aprende en la inmersión cuando uno participa en el proceso, participa en el gijatun, participan en el kamarikuñ, se participa y se va aprendiendo, y después depende del grado de interés, del az que tenga la persona se irá impregnando he ira adquiriendo conocimientos, diversos tipos de conocimiento. Antes cuando se trataban estos temas se trataban con un wewpin, con un koyaqtun que es un tipo de discurso, de oratoria, propio del mapuche”. (Logko J.Q, Enero, 2003)

La pregunta que surge es qué pasa entonces en las comunidades y / o, sectores en que los niños no tienen la posibilidad de ser partícipes de estas prácticas culturales para hacer la inmersión. Retomando lo dicho anteriormente y con relación a la responsabilidad de la familia en la formación de los niños, puede verse que si bien es cierto que en la enseñanza que otorga la escuela a los escolares mapunche, no ayuda al fortalecimiento de la cultura y a la formación de la persona del niño mapunche, no es menos cierto que no se trata tampoco de traspasar toda la responsabilidad de la formación del niño mapunche a los profesores hoy en un espacio que tampoco reúne todas las condiciones para ello.

“... si dejamos solo a los profesores este trabajo (de enseñar), nunca van a escuchar el conocimiento, la trasmisión del conocimiento tiene que ser un trabajo nuestro y tenemos que decir a los niños que saluden en mapuche a sus profesores y tenemos que hacer que los niños nos comuniquen lo que le enseñan en la escuela, fey mew, yülkülerpuafuy taiñ mapunche zugun...y si dejamos que solo los profesores enseñen el kimün, el mapunzugun, los niños nos podrían decir: en la escuela nos están enseñando puras tonterías, ...entonces lo que sabe la familia ya no se respeta, ni se valida el conocimiento, de esa forma las persona ya no se valoran por lo que son – yamuwlay pu che -. entonces el niño aún cuando haya avanzado en el conocimiento wigka tiene que practica r el suyo y hablar su lengua”.(P.M, Chomio, abril, 2003).

5. Conflictos y transformaciones que los miembros de la sociedad mapunche perciben en los niños, jóvenes y sociedad mapunche de hoy

“... ahora no se ve ese conocimiento, ahora los jóvenes no respetan a las mujeres, les silban, se ríen de las personas. antes no se veía eso...”(Ñaña C. A. 2003, Lof mapu, Kuzako).

“Los jóvenes de ahora, no solo los jóvenes también los no tan jóvenes mapuche, no saben como ser mapuche, por una sola razón, no hay kimün, no hay conocimiento, no saben hablar sobre temas mapuche, si nos piden que profundicemos en algún tema ,no se sabe explicar: Nosotros sabemos que antes no era así, los viejos podían dar una clase de cualquier tema, lo dominaban, sabían de que se trataba. Yo creo que ahora eso está muy lejos”. (J. M.T., Coipuco lof, junio 2003)

En ambos casos, se denuncia la situación de pérdida del conocimiento mapunche. En el primer caso, se ve en la falta de actitud correcta en el comportamiento, hacia las personas, la falta de respeto que manifiesta la gente joven. En el segundo caso, el problema se agudiza, la situación es que en la actualidad, los mapunche están careciendo de los conocimientos y esto se debe a la mono cultural – chileno occidental de los contenidos que aprende en la escuela, el niño mapunche se está socializando en los valores y contenidos wigka, situación que para el caso de los mapunche, constituye desarraigo, incomprensión de los códigos culturales propios, entre los que saben y los que no saben, se produce

incomunicación, desconsideraciones sociales, descalificaciones. Pero lo más grave es que esto coarta la posibilidad de desarrollo con identidad de la sociedad mapunche.

Así lo refiere, don José, de Coipuco.

“...eso yo lo veo, aquí en la comunidad, cuando han llegado INDAP, los Programas de la municipalidad, muchos otros, que asisten a los campesinos para cultivar la tierra, vienen y aplican lo que ellos creen que es, explican y explican y aplican sus conocimientos a su manera, y la gente sigue sus instrucciones sin siquiera pensar por un momento que tal vez no podría ser así, de que lo que están diciendo no se condice con lo que nosotros pensamos y no apoyan... al poco tiempo nos encontramos con que no resulta sus técnicas, porque el tipo de suelo, la calidad del suelo que tenemos no es para esas técnicas. Y si hubiéramos desarrollado nuestra propia forma de conocer nuestros suelos, supiéramos más sobre eso tal vez, creyéramos en los cambios lunares y todo eso que hemos escuchado un poco, hoy día no necesitaríamos de los wigka, que lo único que hacen es ganar dinero a costo nuestro”. (Junio, 2003)

Esta falta de conocimiento intracultural entre los mapunche, genera incomunicación con las entidades representativas institucionales del estado que llegan a establecer vínculos ya sea de trabajo, de asistencia técnica en las comunidades que no desconociendo la buena intención que se pone en ello, según y al juzgar de la opinión de los propios mapunche, no se hace mucho, sino ahondar el problema de la falta del conocimiento, no se generan espacios en donde, tal vez, los dos tipos de conocimientos pudieran dialogar, y de este modo, permitir el desarrollo del conocimiento mapunche. El punto de implicancia de este problema con la educación es que, en las escuelas no están los espacios ni quienes fortalezcan el conocimiento mapunche que los jóvenes necesitan en diversas áreas, para poder responder a los intereses de formación de su sociedad de pertenencia.

La pregunta es ¿dónde estarían esos espacios, o cómo deberían ser?

Por otro lado, se denota la necesidad que como sociedad mapunche se está generando hoy, en el sentido de reconstrucción del mapunche kimün, por tanto se está refiriendo, al rol de la educación mapunche en este momento socio histórico cultural. Concordantemente con lo anterior se vislumbra que en la actualidad se está generando una necesidad intra-sociedad por fortalecer el conocimiento mapunche.

6. Educación mapunche desde la visión de los actores educativos formales, los profesores

Cuál es el grado de conocimiento que los profesores mapunche en ejercicio tiene hoy de la Educación Mapunche. “Nosotros aquí en la escuela les entregamos los contenidos a los niños y ustedes (refiriéndose a los padres) en la casa les enseñan la responsabilidad, por eso es importante lo que enseña la familia) (Director escuela municipalizada, Comuna Galvarino, Mayo 2003). En las palabras de este Director y profesor de escuela, se refleja la racionalidad de pensamiento monocultural que está presente en la orientación de esta manifiesta práctica pedagógica, que develan un nulo acercamiento con la idea de educación mapunche. El aporte de la familia en la educación, no se percibe más allá de los límites formador de hábitos en los niños, no se concibe la idea de la presencia de contenidos culturales que están es este tipo de educación, ni de su validación, ni que éstos son necesarios que el niño los logre para desarrollar las competencias que desde el punto de vista de los miembros de su sociedad sean calificados de “educados”, pero por sobre todo ese conocimiento pueda hoy hacerlos interactuar relacionarse con su gente, bajo las normas culturales sin que por ello, adolezca de los conocimientos que hoy les entrega el sistema de educación chileno.

A continuación, de las palabras del logko del lof mapu Rügälil (Enero, 2003) es posible encontrar varios elementos o componentes que estarían presentes en una situación de Enseñanza que

habitualmente la gente manifiesta a modo de información a modo de conversación. Como aclaración previa, es necesario decir que las personas mapunche al comunicar conocimiento hoy no necesariamente mentalizan conscientemente que señalarán estos elementos o componentes, posibles de ser enseñados, menos aún los anuncian como tales, solamente expresan. “toda clase de cosas sale en el guijanzugun”⁷; se refiere al conocimiento que existe con relación al zugu (tema), cada tema o zugu del acontecer de la vida mapunche, está cargado de significados, de normas, que la gente debe conocer para saber hacer uso de él, en el sentido de desarrollar ese hecho social en tanto evento, pero también aquellos que tienen que ver con los comportamientos sociales. Este hecho, nos aproxima entonces a la idea de contenido de enseñanza – hay un que aprender sobre este tema, el gijanzugun “... se le dice todo si es flojo o si no lo es, si es mentiroso o no lo es, todo se le dice delante de todos” Aún cuando la enseñanza tiene depositario directo, no obstante se entiende para todos, jóvenes, niños “... ésta es tu gente se le dice (a la mujer) cuando lleguen a tu casa a visitarte tienes que sentarlo en el mejor ponxo que tengas por que andará por tu causa, mi atención no llegara allá, en tu casa no estaré yo para atender, está tu suegra será como tu madre, este tu suegro será como tu padre ese consejo tendrás allá tomaras sus costumbres nunca dirás, me iré, yo no te regale ni te vendí por tu propia voluntad fuiste anda y cuando quieras te vienes no se le dice”

Clara evidencia de la formación del sentido de la responsabilidad, la seriedad del compromiso adquirido en el matrimonio, su actitud en tanto esposa, y nuera, respeto para con sus suegros, pero por sobre todo, marca el último acompañamiento que se formaliza con el gūbamtun de la hija, (el hijo) con ocasión del paso a una nueva etapa de su vida. “...ese buen consejo daban antes los viejos hermanos, yo quise traer eso aquí sobre eso hablaré dije”. En esta última expresión, el logko señala dos elementos que marcan una situación de enseñanza, la intención, la preparación, la disposición a enseñar este contenido determinado para una ocasión también determinada. De este modo van emergiendo las formas, manifestaciones educativas que nos hablan de métodos de metodologías, de contenidos, agentes, de medios de recursos educativos, de formas evaluativas y lo que es más importante de la meta educativa que sustenta, justifica y le da sentido a la educación mapunche.

Lo anterior nos muestra entonces, que la sociedad y cultura mapunche desde siempre ha tenido su modelo educativo.

7. Permanencia del kimün en los miembros de la sociedad mapunche

Este estado de la generación adulta-joven de nuestra sociedad es percibido con mucho desaliento por los ancianos, no solo por la pérdida del kimün sino porque esta pérdida ha traído y está trayendo muchas consecuencias que afectan el “mogen” como sistema de vida porque se ha perdido mucho ese saber comportarse en la interacción social y en la interacción con lo natural a través de lo cultural.

El mapunche kimün permanece en el conocimiento oral colectivo de las personas mayores y muchos de ellos colaboran en la búsqueda de algún modelo educativo que pueda ajustarse a la realidad de contacto interétnico en que nos encontramos.

7.1. Experiencia de educación mapunche que llevó a cabo la Sociedad MAPUNCHE NEWEN DE TEMUCO. Propuesta

En palabras de la Profesora Mónica Huentemil, es una experiencia que comienza como una forma de ayudar a la sociedad mapunche, después del momento social político que se vivía en las décadas del 70 y del 80, por efecto del régimen militar, especialmente en que se pretende ayudar a los jóvenes a continuar estudios, por lo que en las comunidades se van aprovechando las organizaciones, se forman grupos de jóvenes tratando de infundir en ellos el conocimiento mapunche, la preocupación era el por qué

⁷ Ceremonia de desposamiento mapunche, en que las familias de ambas partes sellan el compromiso que contraen los novios en un acto social que involucra una serie de actividades y normas incluye celebración.

los dirigentes mapunche de las comunidades con los cuales se trabajaba como institución en ese tiempo, en sus hijos no continuaban las prácticas mapunche, el uso de la lengua. Si nos dábamos cuenta que existían formas propias de transmisión del conocimiento. Durante mucho tiempo se estuvo trabajando como al alero de esta educación popular que se daba en el contexto. Posterior a una reflexión interna de los miembros de la institución vimos que en nuestros hijos estaba pasando algo similar, en los hijos de mapunche que vivían en la ciudad, por lo que se inicia un ciclo de talleres en Temuco en donde se trataban temas de contenido cultural mapunche, se enseñaba a hacer purun y la lengua mapunche. Luego se y en razón del auge de la .IB y de la fuerte denuncia de la falencia de la escritura de la lengua y de la falta de un grafemario mapunche, la institución legitima el grafemario de don Anselmo Raguileo (lingüista mapuche) y una forma de hacerlo fue a través de los cursos de mapunzugun que se comienzan a realizar, el trabajo en algunas escuelas que junto con la difusión la idea era construir una metodología de enseñanza del mapunzugun, además, de fortalecer la introducción al currículo del conocimiento mapunche o en el contexto de la realidad inmediata, local del alumnos que era lo que estaba en el discurso y la práctica de los cambios educativos de la época. Por ello, comienzan los primeros monitores en las escuelas, pese a la toda la discusión que se genera de que estos monitores no trataban los temas mapuche en la profundidad que se merecían.

La forma como nuestro programa entró allí fue a través de programas extraescolares en que se fueron entregando temas de Medicina mapunche, Historia mapunche, lengua mapunche, grafemario mapunche, esto motivó tanto a los niños y profesores., se trabajó en tres escuelas; una del Magisterio de la Araucanía con 100% alumnos hablantes una municipalizada donde el 40% aproximadamente eran hablantes y en una particular subvencionada donde lo era el 70%. Es en este trabajo donde profundizamos mucho más cómo estaba constituida esta forma de transmisión mapunche y esto era que si íbamos a enseñar al alumno tendríamos que enseñar conocimiento mapunche y íbamos a enseñar conocimiento mapunche teníamos que hacerlo en la lengua mapunche, nos dimos cuenta que al tratar el tema mapunche íbamos incorporando método mapunche, el “epew”, el nūxamkan, algunos piam, esto nos permitió, profundizar más en la complejización de metodología mapuche que finalmente nos lleva a asumir trabajos más concretos. Con niños, en manualidades con metodologías mapuche en lo posible; realización de cursos para profesores rurales con temas ambientales. En el año 2000 nos avocamos a levantar una propuesta con base en la experiencia desarrollada y al aporte de experiencias de otras instancias que estaban trabajando el tema, en este caso invitamos a “Chinkowe” que trabaja el tema de la EIB, para ver que estaban ellos considerando como elementos que podrían entregarse en una futura “propuesta de educación Mapuche. Hoy día la propuesta está y nosotros sentimos que debería socializarse.

Esta propuesta no trata de superar los planteamientos de la EIB, que consideramos un modelo ya instalado o instalándose, sino el esfuerzo hacia adentro, por relevar lo propio, darle valides a todos esos elementos que están ahí y que hicieron posible la transmisión del conocimiento, por provocar el fortalecimiento de un pueblo. En esta propuesta de educación mapunche se perciben motivación, entusiasmo de parte de los profesores por incorporar y aplicar conocimientos mapuche, pero hay dificultades que coartan, como las formas de operacionalizarlo, sobre qué es lo que se debería enseñar en la escuela y qué en la comunidad, porque la escuela, hoy es el espacio que congrega a los alumnos y permite ordenarlos en niveles y edades.

Bibliografía

Albert Noggler. Cuatrocientos años de misión de los Araucanos. Editorial: San Francisco Santiago- Chile.

Bengoa José. Historia Del Pueblo Mapuche. 1985. Editorial: Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos. Santiago – Chile.

Bengoa José. 1999. Historia de un Conflicto. El estado y los mapuches en siglo xx. Editorial Planeta Chilena S.A. Santiago – Chile. Segunda edición.

Carilao, D; y otros. 1998. La socialización del niño mapuche, en el ámbito de la familia, el lof- che y la escuela. Tesis de grado. Universidad Católica de Temuco. Temuco – Chile.

Duran y Ramos, basados En López, Luis E; Moya Ruth. 1986. Pueblos Indios, Estados Y Educación. Chile.

Montecinos Ximena; Saavedra Alejandro. 1998. Actas del Seminario Educación Intercultural Bilingüe en la región metropolitana. CONADI Oficina de asuntos indígenas Santiago – Unidad de cultura y educación. Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea. Universidad Académica del Humanismo Cristiano. Santiago – Chile.

Rolf Foerster – Sonia Montecino. 1988. Organizaciones, Lideres, Y Contiendas Mapuche (1900 – 1970). Santiago- Chile.

Pontificia Universidad Católica de Chile Sede Regional Temuco. 1976. notas sobre al educación del mapuche en cautín. Ediciones universitarias de la frontera. Temuco – Chile.

Quintriqueo Segundo; y otros. 1996. Proceso de construcción del conocimiento mapuche en relación a los Wingkul y su socialización en la comunidad – escuela. Tesis de Grado. UCT. Temuco – Chile.

Torreblanca José y otros. 1998. Revista Iberoamericana de educación. Educación, Lenguas y Culturas. Editorial Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (OEI). Madrid – España.

Toribio M. José. 1956. Colección de documentos inéditos para la historia de Chile. Tomo I. Santiago – Chile.

Fuentes orales.

Catriquir Desiderio. Ex Director de la Carrera de Pedagogía Básica Intercultural. UCT. Temuco – Chile. Mayo, 2003.

Carmen C, Kusako. Padre Las Casas. Abril, 2003.

Huenchulaf Ernesto, Ragiñtuleufu. Nueva Imperial. Abril, 2003.

Leviman, Flora. Coipuco, Carahue, 2003.

Millapan Pedro, Chomio. Padre Las Casas. Abril, 2003.

Perez Luis. Director de la escuela Huampo Mallin, de la comuna de Galvarino. Junio, 2003

Quiriban Luis. Dewepije. Padre Las Casas.

Quintriqueo Segundo. Director de la Carrera de Pedagogía Básica Intercultural. UCT. Temuco – Chile. Mayo, 2003.

Quilaman Osvaldo. Estudiante de la Carrera de Pedagogía Básica Intercultural. UCT. Temuco – Chile. Mayo, 2003.

R Segundo. Comió. Padre Las Casas. Mayo, 2003.

Tragolaf, María Escolástica, Hueichahue, Nueva Imperial. 2003.

Treumun, Miguel Coipuco. Presidente de la Asociación Mapuche “Wente Kiñel mapu tuwün”. Carahue.

Toro Rosa. Sociedad Logko Kilapag Temuco.

Weche Marta, Dewepije Padre las Casas.

Weke Jorge. Pangipulli. X región. Mayo, 2003.

Logko

Caniulef Juan. Mehuin. Mayo, 2003.

Huenchulaf Segundo, Ragiñtuleufu. Nueva Imperial. Mayo, 2003.

Nahuelan Ramón, Rengalil. Labranza. Junio, 2003.

Quidel José. Ütegentu, Padre Las Casas. Abril, 2003.

Rain Juan Malalhue. Puerto Dominguez. Junio, 2003.

Instituciones.

Corporación Mapuche “Newen”. Temuco. 2003.

Corporación CDSOCUM. (jardín Chinkowe). Temuco. 2003

Doctora Teresa Duran. Experiencia de la formación docente inicial de la carrera de pedagogía básica intercultural UCT. 2003.

CAPÍTULO VII

Fundamentos para una participación política mapuche

ÍNDICE

	Consideraciones para la elaboración de una Propuesta Política Mapuche.....	1610
	Introducción.....	1610
I	El principio de igualdad y los indígenas.....	1610
II.	Los derechos de los pueblos indígenas en el contexto internacional.....	1614
III.	La libre determinación y la autonomía.....	1617
IV.	Nación, Estado nacional y nacionalismo.....	1618
V.	Pluralismo jurídico ¿Derecho mapuche o interlegalidad?.....	1620
VI.	Derecho, territorio y jurisdicción.....	1623
VII.	Estado chileno y el desconocimiento de los derechos indígenas.....	1625
VIII.	Los derechos indígenas en el ámbito constitucional.....	1628
1.	Reconocimiento constitucional en México.....	1630
1.1.	Antecedentes generales.....	1630
1.2.	Levantamiento indígena. La aparición en escena del EZLN.....	1631
1.3.	Los acuerdos de San Andrés y el proyecto de la COCOPA.....	1631
1.3.1.	Contenido del acuerdo de San Andrés.....	1632
1.3.2.	Propuesta de la Comisión de Concordia y pacificación (COCOPA).....	1632
1.4.	Contrapropuesta del gobierno federal.....	1633
1.5.	Reforma constitucional.....	1635
1.6.	Rechazo a la reforma constitucional.....	1635
2.	Reconocimiento constitucional en Nicaragua.....	1636
2.1.	Antecedentes generales.....	1636
2.2.	Elementos centrales del régimen autonómico nicaragüense.....	1637
2.3.	Reconocimiento constitucional y estatuto de autonomía.....	1637
2.4.	Reforma constitucional de 1995.....	1638
2.5.	Estructura y contenido del régimen de autonomía.....	1638
3.	Reconocimiento constitucional en Colombia.....	1639
3.1.	Antecedentes generales.....	1639
3.2.	Constitución de 1991.....	1640
3.3.	Territorios indígenas, los Resguardos y Entidades Territoriales Indígenas.....	1641
3.3.1.	Los Resguardos.....	1642
3.3.2.	Entidades Territoriales Indígenas (ETIs).....	1642
3.4.	Las tutelas jurisdiccionales y derechos indígenas.....	1643
4.	Reconocimiento constitucional en Panamá.....	1644
4.1.	Antecedentes generales.....	1644

ÍNDICE

4.2.	Estructura y contenido del régimen de las comarcas en Panamá.....	1644
4.2.1.	Comarca de Kuna Yala.....	1644
4.2.2.	Comarca Emberá-Wuonaan.....	1645
4.2.3.	Comarca Ngobe-Buglé.....	1645
4.2.4.	Comarca Kuna Madungandi.....	1646
4.2.5.	Comarca Kuna de Wargandi.....	1646
	Alcance y efectos de los reconocimientos constitucionales.....	1647
IX.	Derechos indígenas en la transición chilena.....	1648
X.	Participación chilena.....	1651
1.	La participación y el control local.....	1652
1.1.	La participación social y política.....	1652
1.2.	Elemento local.....	1653
2.1.	El control local.....	1654
3.	Descripción propuesta de acción.....	1654
3.1.	Descripción general.....	1654
3.2.	Análisis particular.....	1655
3.3.	Dimensión política del municipio.....	1656
3.3.1.	Participación de las organizaciones indígenas en el Consejo Económico Social Comunal (CESCO).....	1657
3.3.2.	Ordenanza de participación.....	1658
3.3.3.	La participación en la gestión municipal.....	1658
3.3.4.	Los plebiscitos comunales.....	1659
3.4.	Dimensión de conflictos ambientales.....	1659
3.4.1.	Recurso de protección, Art.20 de la C.P.R.....	1660
3.4.2.	Participación en el sistema de evaluación de impacto ambiental. Requerimiento ambiental y denuncias ambientales.....	1660
3.4.3.	Fiscalizadores ad honorem de pesca.....	1662
3.4.4.	Ordenanza medio ambiental.....	1662
3.4.5.	Sistemas internacionales de protección.....	1663
	Conclusiones.....	1664

Consideraciones para la Elaboración de una Propuesta Política Mapuche

Introducción

Con el objeto de elaborar o proponer estrategias para el pueblo mapuche, en su actual situación, resulta necesario examinar algunos aspectos relacionados con el discurso de los derechos humanos. Tanto en la discusión teórica acerca de la tensión entre derechos colectivos (de los pueblos indígenas), y derechos individuales o liberales; como también en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, que de ser silencioso –ciego a las diferencias- en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, ha ido lentamente, principalmente a través de Naciones Unidas, fortaleciendo la protección de los derechos de las minorías (primero) y pueblos indígenas. De esta forma es que el discurso indígena, al igual que el de los derechos humanos es un discurso emancipador.

Por otra parte, el análisis del discurso teórico referido la formación del Estado nacional y las relaciones interétnicas en Chile, desde una perspectiva histórica, permiten entender el presente de dichas relaciones para cambiarlas en el futuro. Que es lo que en definitiva caracteriza “el nuevo trato”. Pero esta transformación, ¿implica acaso, repensar a los mapuche como una minoría nacional, que reivindica su derecho a la libre determinación? Aun cuando la respuesta pueda ser aun imprecisa, el “nuevo trato” implica necesariamente cuestionarse estos asuntos, la construcción del estado y la nación, la identidad cultural como sujeto político; de otra manera, es decir un trato que pase por no interrogarse sobre estas cuestiones, es en verdad un “viejo trato”.

Otro insumo de esta reflexión, debe encontrarse en los caminos seguidos en otros Estados Latinoamericanos, en la mayoría de los cuales se han producido reformas constitucionales y/o ratificación del Convenio 169 de la OIT, que dan cuenta de un nuevo trato; aunque sólo sea la “Carta” de un nuevo trato que no se ha vuelto palpable.

No es fácil plantear el camino, pero sí es posible establecer algunos hitos, algunas luces que vayan alumbrando el camino.

I. El principio de igualdad y los indígenas

Aunque el principio de igualdad es uno que se atribuye a la tradición liberal más clásica (Locke y Kant, por ejemplo), y que actualmente el denominado liberalismo procesal o liberalismo igualitario lo ha retomado, exaltándolo como paradigma del pensamiento contemporáneo, este principio nos puede dar algunas luces respecto de las relaciones étnicas; entre otras cosas porque es un principio universalmente aceptado, y consagrado en como principio fundamental del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (Stavenhagen, 1997: 43), y de la Constitución política chilena.

El principio de igualdad que enunciaron los pensadores de la Ilustración, tenía que ver con la igualdad individual, o como ha señalado Dworkin (1989), como el derecho a la igual consideración y respeto, que es, según el pensador norteamericano, el más importante de los derechos (Dworkin, Op. Cit.). De cara al razonamiento sobre el sentido de la igualdad, y siguiendo las tesis del filósofo anglosajón Ronald Dworkin, haremos una distinción previa, entre la igualdad como *política*, y como *derecho*. La diferencia entre ambas, la explica Dworkin al señalar que las políticas (o directrices políticas) corresponden al tipo de estándar que propone un objetivo que ha de ser alcanzado; generalmente, una mejora en algún rasgo económico, político o social de la comunidad...” (Dworkin, op. cit.: 72). Por otra parte, el autor define los principios - que son proposiciones que describen derechos- como un “estándar que ha de ser observado, no porque favorezca o asegure una situación económica, política o social que se considera deseable, sino porque es una exigencia de la justicia, la equidad o alguna otra dimensión de la moralidad. De tal modo, la proposición de que es menester disminuir los accidentes de automóvil es

una directriz, y la de que ningún hombre puede beneficiarse de su propia injusticia, un principio” (Dworkin, Op. cit.: 72 y 73). Dworkin sostiene además, que sólo los principios son vinculantes para los jueces en el ejercicio de la interpretación del derecho.

Ahora bien, respecto del tema que nos interesa, esto es, elucidar el sentido y alcance del derecho a la igualdad consagrado en la Carta Fundamental chilena, artículos 1º, inciso primero 19 N° 2 y 3, debemos hacer una segunda distinción, entre el “derecho a igual tratamiento y el derecho a ser tratado como igual”. Mientras el primero consiste el derecho a una distribución igual de oportunidades, recurso o cargas, el segundo implica el derecho a ser tratado con la misma consideración y respeto. Sólo en algunas circunstancias, uno incluye al otro; sin embargo, sólo el segundo es fundamental, siendo el primero derivado. El derecho a ser tratado como igual es el que se encuentra consagrado en las bases de nuestro sistema jurídico social y dice relación con la concepción del hombre como un *sujeto moral* en sentido Kantiano. Es decir, como un individuo capaz de discernir su propio bien, de trazar un plan de vida a la luz de ese discernimiento, y de adecuar el conjunto de sus actos a ese plan (Peña, 1998). De esta forma se consagra la autonomía como un valor; y también, como el más fundamental de los derechos; en tanto cuanto, por el sólo hecho de pertenecer a la clase de los humanos, tenemos acceso a los mismos derechos, y el hecho de ser privado de alguno de ellos (y por ende, del derecho a ser tratado como igual), significa considerar a alguien como menos que una persona. Sin duda un principio fundamental en cualquier parte del mundo, y que puede ser esgrimido por los indígenas como una defensa de sus derechos.

No obstante la aplicación de este principio, leído en clave liberal clásica, ha permitido que en su nombre se cometan los crímenes más horribles (contra los indígenas). ¿Cómo se explica esta incongruencia? Simplemente porque este principio puede tener diferentes lecturas, y es posible revisar distintos discursos de igualdad en el curso de la historia reciente (desde la colonia). Las legislaciones sobre indígenas que se han dictado, en diferentes períodos de la historia, tienen tras de sí la noción de igualdad vigente en el contexto social y político de cada época.

Si bien algunos autores distinguen tres, y hasta cuatro¹ actitudes o formas de enfrentar la relación con otras etnias (y, a su vez, de entender la igualdad), ellas pueden agruparse en dos, las universalistas y las relativistas; o bien, desde otro punto de vista, entre liberales y comunitaristas.

¹ En el período de la Colonia, por ejemplo, “se aplicaron políticas de segregación mediante la separación de regímenes jurídicos que buscaban preservar la diferencia cultural y racial de indios y españoles” (YRIGOYEN, 1999: 130). La independencia trae consigo, al igual que en la formación de los estados europeos, la noción de Estado-Nación, la teoría de separación de poderes, y el principio de la igualdad ante la ley. “Se buscaba asimilar o desaparecer a los indios dentro de la naciente nación mestiza y se impuso una homogeneización cultural forzosa por los criollos y mestizos que hegemonizaron los procesos de independencia” (YRIGOYEN, op. cit.: 130). Surge el cuestionamiento de los estatutos privilegiados y la declaración de ciudadanía plena de los indígenas, en base al principio de igualdad.

RONALD BRETON, denomina esta reacción frente a las etnias como de desconocimiento, que incluye desde el genocidio, el que se refiere al aniquilamiento físico, hasta el intento por asimilar a un Pueblo, que implica su eliminación no en cuanto a las personas que lo conforman, sino a su identidad colectiva (BRETON, 1983: 92)¹. La asimilación constituye un mecanismo que ha sido utilizado para ignorar las diferencias existentes con los excluidos del sistema, o en términos colectivos, con los pueblos colonizados. Entre nosotros se presenta como un instrumento que permite conformar una identidad nacional única (que omite por cierto la preexistencia de identidades indígenas) que da vida al Estado nacional; permitiendo mantener un grado de exclusión, sin que esto sea visto como una amenaza.

Desde mediados del siglo XX (YRIGOYEN, op. Cit.: 131), en tanto, surge la idea de que los indígenas corresponden a un grupo de personas subordinados y que transitan por etapas inferiores de la civilización, que es necesario integrar a la sociedad e incorporar al desarrollo, para su propio beneficio. En este contexto surgen las agencias estatales asistencialistas para los indígenas y las normas jurídicas de protección (Convenio 107 de la OIT).

Esta segunda alternativa, se presenta por la vía de un reconocimiento de la existencia de las etnias, y de la afirmación de que existe un imperativo ético de asistencia y cooperación respecto de ellas, que por encontrarse en una situación de inferioridad, merecen la preocupación especial de la sociedad global. El discurso asistencialista reconoce la existencia de un otro, pero un otro inferior. Este discurso, no necesariamente es el que se encontraba detrás de la acción de algunas congregaciones religiosas durante la conquista (que por cierto constituyó una mitigación del genocidio), más bien ese discurso entendía que de la singular e inferior condición se derivaba que debía existir un fuero distinto para estos individuos (la encomienda). Mientras, el asistencialismo, que también intenta corregir un circunstancia original de inferioridad, lo hace a través de mecanismos que se entienden como transitorios, y que naturalmente debieran excluirse cuando los inferiores alcancen una condición que les permita alcanzar su desarrollo, por sí mismos – es decir, como nosotros-. Es lo que se denomina discriminación positiva, o afirmative action..

Para Santos (1995), en cambio, ambas serían universalistas, ya sea universalismo antidiferencialista o diferencialista. El primero opera por la negación de las diferencias, descaracterizándolas. Es indiferente cual sea mi religión, idioma, ancestros o raza, para determinar mi posición y derechos e una sociedad política; la noción de ciudadanía se sobre pone a estos elementos, como reacción a los diferentes fueros que regulaban a los distintos grupos según aspectos particulares. La idea de Estado nacional vendrá a permitir establecer un vínculo más estrecho entre los ciudadanos, resaltando aquellos rasgos que los unen (la racionalidad, la autonomía), por sobre los que los separan.

Santos (1995) señala que la exclusión se manifiesta principalmente en la formación de una cultura hegemónica, producto de la globalización de la cultura, que desconoce el valor de otros conocimientos distintos de los que aportan las ciencias modernas (aquellos que son producto de las identidades rivales de la cultural hegemónica). El Estado capitalista actual posee el dispositivo de la asimilación, para dispersar los conflictos sociales como la exclusión (Santos, op. cit). Por la asimilación entonces, se intenta descaracterizar las diferencias del otro, con el objeto de mantener la exclusión dentro de los márgenes aceptables. De esta manera se impone un idioma, una educación, una forma de control social.

El universalismo diferencialista opera en cambio por la absolutización de las diferencias. Nuestras diferencias nos hace imposible ser iguales en algo, incluso establecer una comparación, ya que no existen criterios transculturales (Santos, op. cit : 6).

Universalismo y relativismo (o universalismo antidiferencialista y universalismo diferencialista) son los verdaderos enemigos de la diversidad (Díaz Polanco, 2000); mientras los que sostienen teorías relativistas (a las que Díaz Polanco denomina etnicistas), son los “enemigos entre nosotros” (Díaz Polanco, op. cit.), el universalismo que emana del liberalismo clásico, retomado por el liberalismo procesalista (igualitario), es -en cambio- el más formidable de estos oponentes.

En las teorías liberales del derecho, no comunitaristas, la igualdad se estructura en base a dos principios conexos: a) que no puede justificarse un trato diverso por razones sexo, raza, lengua o religión, y b) que todos los hombres (y mujeres) tienen iguales derechos (Comanducci, s/f.: 6). Este liberalismo – procesal- se supone a sí mismo como una filosofía neutral, cuando en verdad es una posición filosófica, influida y generada en un contexto histórico y político.

Para una posición relativista, sólo es posible entender una conducta o valorar un hecho, a la luz de la comprensión que emana de la cosmovisión de esa sociedad particular. Para Bohannan por ejemplo, por más celo que se aplique a la tarea de analizar otra cultura “desde afuera”, no es posible eliminar el etnocentrismo de manera absoluta. Lo que según el autor provoca una “cierta tendencia a elaborar análisis falsos del derecho vigente en África, Oceanía y entre los indios de América, mediante un simple traslado de las características del derecho occidental...” (Bohannan, 1964: 230); no quedando más alternativa que usar los “conceptos y categorías nativos de las sociedades estudiadas” (Santos, 1991: 65)².

En palabras de la Corte Constitucional de Colombia el reconocimiento de “la diversidad étnica y cultural en la Constitución supone la aceptación de la alteridad ligada a la aceptación de multiplicidad de formas de vida y sistemas de comprensión del mundo diferentes de los de la cultura occidental”³.

² Las alternativas a esta discusión tradicional están representadas sea por Nader, que plantea un sistema analítico comparado que permite realizar un estudio “desde fuera”; o por quienes, desechando la titánica tarea de elaborar un concepto de derecho, prefieren como unidad de análisis el conflicto o litigio, más universal y práctico. Pero, esta última parece ser más bien una alternativa metodológica para la investigación, pero no reemplaza la necesidad de describir el fenómeno jurídico al interior de las distintas sociedades.

³ Sentencia T-308 de 1993. Magistrado ponente Eduardo Cifuentes Muñoz. Septiembre de 1993. Citada, por Sánchez, Esther. 1998. “Justicia y Pueblos Indígenas en Colombia”. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias políticas y Sociales. Unidad de Investigaciones Jurídico Sociales y Políticas, Bogotá, Colombia, 1998; p. 81.

Pero esta posición, llevada al extremo, es contraria a los derechos humanos, puesto que según ella en general ninguna actuación puede ser valorada sino desde la propia perspectiva, con lo cual sería posible cuestionar actos que se consideran violatorios de los derechos humanos, como el tradicional caso de la ablación del clítoris a mujeres africanas, o más cercano, la libertad sexual de las mujeres indígenas púberes.

Una posición respetuosa de la diversidad rechaza la posibilidad de que emitamos un juicio de valor negativo acerca de las culturas *ex ante*. Esto es precisamente lo que hacían (hacen) los conquistadores para convencer a los colonizados su imagen de tal, afectando su autoestima con un falso reconocimiento de sí. La idea es generar, a través de la educación, de la evangelización una idea negativa de sí, de su cultura. Si eliminamos “estos factores deformantes, los verdaderos juicios de valor acerca de las diversas obras colocarían a todas las culturas más o menos en pie de igualdad” (Taylor, 2001: 98), echando por tierra la supuesta superioridad de algunas sociedades. Precisamente esto es lo que reclaman los movimientos organizados de las minorías con a través del reconocimiento, la consideración de igualdad, no sólo a nivel de los individuos, sino también de los colectivos. Sin embargo, del mismo modo como podría constituir una exigencia de una sociedad respetuosa de la diversidad, la suposición⁴ que una cultura es *per se* inferior a otra(s); tampoco tiene sentido suponer el valor de una cultura, o de sus expresiones. Aunque según teorías subjetivistas, cualquier juicio de valor en este sentido estaría influido por estructuras de poder.

“Objetivamente, tal acto contiene un gesto de desprecio a la inteligencia de quien lo recibe; ser objeto de semejante acto de respeto es denigrante. Los partidarios de las teorías neonietzscheanas abrigan la esperanza de escapar de toda esta maraña de hipocresía reduciendo todo el asunto a una cuestión de poder y contrapoder. Entonces, de lo que se trata ya no es de respeto, sino de tomar partido, de solidaridad” (Taylor, op. cit.: 103).

En otra perspectiva, Santos distingue entre los conceptos de igualdad e identidad/ desigualdad y diferencia, que el universalismo antidiferencialista que subyace en la gestión del Estado capitalista moderno, reduce a un simplismo intolerable. Por ello, y en la búsqueda de una nueva articulación entre políticas de igualdad e identidad, Santos enuncia un nuevo imperativo categórico: “Tenemos derecho a ser iguales siempre que una diferencia no inferioriza; tenemos derecho a ser diferentes siempre que la desigualdad nos descaracterice” (Santos, 1995, op. cit.: 42). Toda política que niega -en cambio- diferencias que no inferiorizan, es una política racista. Tenemos derecho a tener las mismas oportunidades para superarnos individualmente, las mujeres deben tener los mismos derechos sexuales o de oportunidad para acceder a un trabajo, con igual remuneración; y a que se remuevan las condiciones que provocan estas discriminaciones. Pero tenemos derecho a mantener las diferencias que nos caracterizan, como el idioma, la religión, las tradiciones.

Este imperativo categórico debe llevarnos a excluir, por una parte, un liberalismo igualitario universalista, que pretenda que existe una visión del mundo y las relaciones humanas, una sociedad, como aplicable en todo tiempo y lugar, como “la mejor”. Es una realidad -valiosa- que existan diferentes visiones, y que ese entorno es valioso para conformar al individuo.

Paro también, y con la misma fuerza, este imperativo nos permite excluir el exaltar aquellas diferencias que sólo nos descaracterizan, que afectan la dignidad individual. Aun cuando este concepto, sea foráneo, porque a estas alturas si parece ser compartido. No es posible justificar, en nombre de la cultura, cualquier atrocidad. En este sentido, si bien no es posible prejuzgar una sociedad porque tiene una identidad diferente, como inferior, tampoco es admisible que no sea posible emitir un juicio (informado) sobre una determinada cultura. El argumento proveniente desde la teoría de la dependencia y de Foucault, no aporta más que el mantenimiento de una perspectiva asistencialista.

⁴ Entendida como una “hipótesis inicial que nos permite aproximarnos al estudio de cualquier otra cultura” (TAYLOR, op. cit.: 98)

Bajo esta perspectiva entonces, decimos que toda sociedad tiene el derecho y el deber de revisar las prácticas fundadas en sus tradiciones, costumbres y valores (y así ocurre efectivamente, aun cuando no dijéramos nada), como por ejemplo los sacrificio humano, la postergación de la mujer, las desigualdades internas, etc.

“No se trata de que las diferencias culturales determinen las diferencias culturales, por ejemplo, del habeas corpus. Pero sí distinguen estos derechos fundamentales de la vasta gama de inmunidades y presuposiciones del trato uniforme que han brotado en las culturas modernas de revisión judicial. Estas modalidades de liberalismo están dispuestas a sopesar la importancia de ciertas formas de trato uniforme contra la importancia de la supervivencia cultural, y optan a veces a favor de esta última” (Taylor, Op. cit.: 91).

Por lo mismo, no todas las vertientes liberales se oponen a la diversidad (en el sentido como la hemos entendido aquí), el liberalismo comunitario de Kymlicka por ejemplo, incorpora la idea de los derechos colectivos, como “protecciones externas”, aunque Kymlicka se opone a las “restricciones internas”, que facultan a un grupo “para regular las relaciones de sus miembros e imponer restricciones sobre ellos” (Assies, 2000, “la oficialización de lo no oficial.: 12).

Esta es la tensión entre derechos individuales y los colectivos. El liberalismo en la versión de Rawls, repele la institución de los derechos colectivos, por cuanto el titular de los derechos es siempre individual, del cual se predica la autonomía, el sujeto moral en el sentido kantiano, es decir aquel que es capaz de discernir sobre su proyecto de vida y de actuar conforme a él.

La Corte Constitucional de Colombia ha dictaminado que “...los intereses dignos de tutela constitucional y amparables bajo la forma de derechos fundamentales no se reducen a los predicables de sus miembros individualmente considerados, sino también logran radicarse en la comunidad misma que como tal aparece dotada de singularidad propia, lo que justamente es el presupuesto del reconocimiento expreso que la Constitución hace a la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana (CP. Art. 1 y 7)”⁵.

La contradicción entre derechos individuales y colectivos es –en verdad- una falsa disyuntiva, porque los derechos colectivos no tienden sino a la vigencia de los derechos individuales de los pueblos indígenas, ¿Cómo podría ejercer una indígena, su derecho a la práctica de ritos tradicionales, se pregunta Magdalena Gómez, si se niega el acceso de la comunidad a sus sitios sagrados? (Gómez, 2000: 1047); y en tanto no sean funcionales a ello, sino a su violación, no deben considerarse derechos humanos (Assies, 1999, et al., Op. cit.: 519).

Estas tensiones (entre derechos individuales vs. derechos colectivos, entre universalismos y relativismos) no son sólo una disquisición teórica, una interesante discusión académica, la historia de la relación interétnica en Chile, por ejemplo, se puede leer desde esta discusión, y el futuro de esta relación (y las propuestas de cambio) pueden ser elaboradas a partir de estas tendencias; y por lo tanto al cuestionar el sentido de asimilación e imposición sobre una minoría⁶ como los mapuche, pero con el cuidado de que esa crítica nos permita avanzar hacia una sociedad más abierta y diversa; y fortalecer -y no debilitar- la democracia.

II. Los derechos de los pueblos indígenas en el contexto internacional

En el ámbito derecho internacional de los derechos humanos, con la conformación de la Organización de Naciones Unidas ONU y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, genera un cambio en la percepción de los Estados acerca de su compromiso por el respeto de los derechos de las

⁵ Sentencia T-308 de 1993, citada.

⁶ En el texto no se usa el término en sentido peyorativo ni cuantitativo, sino de hegemonía social.

personas; que redundará en la utilización de este ámbito jurídico, como una estrategia efectiva en la reivindicación de los derechos indígenas. En efecto, si bien la Declaración Universal de Derechos Humanos (DU) de 1948 no se refirió a las minorías étnicas sino sólo a los derechos individuales, se puede decir que la evolución de los derechos de los indígenas, en tanto minoría (vinculadas con los procesos de colonización), se desarrolla a partir de ese momento, en tanto uno de los principios fundamentales de la DU lo constituye el de no discriminación.

En 1947 la Comisión de Derechos Humanos estableció una Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de las minorías, que comienza a preocuparse por el tema de las minorías, que desemboca en primera instancia en la incorporación del artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) de 1966, el que consagra el derecho de las minorías étnicas, religiosas y lingüísticas, para desarrollar su cultura, ejercer su religión u utilizar su idioma. Aunque se ha criticado la debilidad de esta consagración porque consagra derechos de manera negativa “no imponiendo ninguna obligación a los Estados en cuanto a superar las situaciones carenciales” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2000: 24), no establece derecho colectivos, que puedan reclamar estas minorías, sino las personas que pertenecen a ellas. Por último se ha dicho (Stavenhagen, 1997: 55) que deja a los Estados la determinación si en ellos existen minorías o no.

El mismo PIDCP establece en su artículo 1 el derecho a la libre determinación de los pueblos. Aunque los indígenas han señalado que este sería el más fundamental de sus derechos conculcados (ya que permite ejercer el resto de los derechos), no existe consenso en cuanto a si ellos son titulares de la autodeterminación, ya que no hay acuerdo sobre la definición de pueblo. En todo caso, Naciones Unidas se ha inclinado en el sentido de que se trata de “un conjunto de pobladores de un territorio o de un Estado, independientemente de sus elementos políticos o culturales” (Stavenhagen, op. cit.: 57). Sólo se ha aceptado una interpretación diferente para el caso de los pueblos coloniales dominados por una potencia extranjera, en cuyo caso la libre determinación se ejerce por una vez para acceder a la independencia política. Los indígenas han reclamado que únicamente corresponde a ellos el definirse como pueblos, cuando comparten ciertas características étnicas y culturales.

En 1971 ONU realiza un estudio sobre la discriminación racial, pero dejando para otro estudio la situación de las poblaciones indígenas que se publicara sólo en 1983. En la década del '70 se genera la idea de generar un Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas para generar un instrumento específico, que el Consejo Económico y Social, autorizará en 1981. No obstante, será la OIT, la que se decidirá primero, en 1985, a revisar el Convenio 107 para actualizar el tratamiento jurídico internacional de los indígenas. El interés de la OIT por los derechos de los indígenas surge antes de la descolonización, en tanto la OIT tenía como principal preocupación la situación de los indígenas sometidos a esclavitud o tratamientos inhumanos de trabajo en países colonizados.

En 1989 la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo aprueba el “Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”, que viene a revisar al primero, y que entró en vigencia luego de la ratificación por México en 1991⁷.

En definitiva, si bien el Convenio 169 incorpora los nuevos sujetos de derechos colectivos: los Pueblos Indígenas y Tribales (PIT), se aclara que este concepto no debe entenderse en el sentido que se utiliza en otros instrumentos internacionales, en clara alusión al derecho a la libre determinación. El Convenio 169 consagra como derechos políticos o de participación de los PIT, el derecho a ser consultados por el Estado, derecho a establecer sus propias prioridades de desarrollo, derecho a participar en colaboración con el Estado en la protección del medio ambiente –sistemas de cogestión- y la autonomía. Sin embargo, el convenio impone varios candados. Al excluir el derecho de libre determinación, el Convenio reconoce que existen dos tipos de naciones; las naciones que son titulares del

⁷ Hasta el año 2001 lo han ratificado Noruega, México, Colombia, Bolivia, Costa Rica, Paraguay, Perú, Honduras, Dinamarca, Guatemala, Países Bajos, Islas Fiji y Argentina.

derecho a la libre determinación de acuerdo al Pacto de Derechos Civiles y Políticos, y los pueblos indígenas, que al no disponer de ese derecho, son naciones de segunda categoría. Los mecanismos que dispone la OIT para garantizar la aplicación del Convenio por los estados son bastante largos, engorrosos y poco efectivos, la OIT sólo puede hacer recomendaciones a los gobiernos y no puede obligar al Estado. En general, la aplicación que la OIT ha dado del Convenio es bastante errática (Assies, 2000), debido a la concepción que este organismo internacional tiene de los derechos indígenas, fundado en una concepción que viene de la época colonial con un carácter asistencial. En el ámbito de participación las facultades tienen restricciones genéricas que pueden –en algunas circunstancias– bloquear las demandas de los indígenas. El artículo 7 del Convenio dispone que “los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo.....en la medida de lo posible”. El artículo 6 establece que los gobiernos deben –al aplicar el Convenio– “consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados...”, pero no se establece cómo es un procedimiento apropiado, salvo que deben efectuarse de buena fe y de una “manera apropiada a las circunstancias”, lo que nos deja sin ninguna certidumbre. En el caso de México por ejemplo, el Congreso Nacional rechazó las propuestas de reforma constitucional que se fundaban en los “Acuerdos de San Andrés”, y en cambio, dispuso que cada Estado Federal debía resolver si las incorporaba en su propia Constitución. El movimiento indígena reclamó que en la aprobación de dichas reformas no se consultó a los indígenas de acuerdo al artículo 6, sin que dicha reclamación tuviera efectos jurídicos concretos.

En general, las resoluciones de la OIT tienen más valor político que jurídico.

El Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, por su parte, sólo comenzará funcionar en 1982, con el objeto de elaborar una Declaración Universal de Derechos de los pueblos indígenas; y en 1994 se inicia la década de los Pueblos indígenas, al final de la cual se espera contar con un proyecto aprobado.

Del mismo modo en la Organización de Estados Americanos OEA, se discute sobre un Proyecto de Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas (en adelante el Proyecto), que presentó la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en 1997. Este Proyecto recoge la misma restricción respecto de los Pueblos que se establece en el Convenio de la OIT; no obstante es más explícito que este último al disponer que “los Pueblos Indígenas tienen derecho a determinar libremente su status político y promover su desarrollo económico, social, espiritual y cultural, y consecuentemente tienen derecho a la autonomía o autogobierno en lo relativo a...” (art. XV. 1)⁸. En el contexto de la discusión de la OEA algunos Estados han aceptado el derecho a libre determinación interna de los PIT⁹.

El proyecto de la CIDH refuerza este derecho de participación, disponiendo que los Pueblos participarán sin discriminación en todos los niveles, “directamente o de acuerdo a sus propios procedimientos” (art. XV.2).

Los derechos sobre la tierra son esenciales en el programa del movimiento indígena, por ser parte fundamental de su existencia y cultura, pero en las nuevas normativas se distinguen dos ideas distintas y complementarias: la Tierra y el Territorio. La primera de estas nociones se refiere a la idea clásica de tenencia de la tierra y la garantía sobre su propiedad. En cambio, el Territorio tiene varias acepciones: como los espacios a que los PIT tradicionalmente accedían, pese a que no tienen derechos exclusivos sobre ellos (art. 14.1 del Convenio y XVIII. 2 del Proyecto), como el derecho sobre los recursos naturales y como espacio de jurisdicción de los indígenas.

En un sentido similar, La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha señalado, a propósito de una denuncia interpuesta por la comunidad indígena de Awas Tingni (Nicaragua), “que el artículo 21 de la Convención [Americana] protege el derecho de propiedad en un sentido que comprende, entre otros, los derechos de los miembros de la comunidades indígenas en el marco de la propiedad comunal... que para

⁸ Se ha criticado esta redacción porque la libre determinación sería el derecho, y la autonomía, la forma de ejercerlo.

⁹ En la última reunión de Marzo de 2002, el representante del Gobierno de EEUU afirmó que....

las comunidades indígenas la relación material con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras".¹⁰ Finalmente la Corte consideró que "la propiedad comunal la constituyen las tierras, aguas y bosques que han pertenecido tradicionalmente a las Comunidades de la Costa Atlántica"¹¹.

Tanto el Convenio como el Proyecto de la CIDH contemplan derechos colectivos sobre la Tierra y el Territorio, tal como se resume en el siguiente cuadro:

Los artículos 8 y 9 del Convenio consagran la obligación de los Estados de considerar debidamente las costumbres o el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas, al aplicar su legislación. El derecho de los pueblos a "conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos". Bajo la misma condición anterior (sujeción a los derechos humanos) derecho a que se respeten los métodos a los recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

III. La libre determinación y la autonomía

El derecho a la libre determinación se encuentra consagrado en los dos Pactos fundamentales sobre derechos, de la ONU (el de derechos civiles y políticos, y el de los derechos económicos, sociales y culturales); "en virtud de este derecho [los pueblos] establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural". Este derecho humano colectivo, reconoce su origen en la discusión internacional de principios del siglo XX, al hacerse explícita una costumbre muy antigua, en virtud de la cual los grupos nacionales que desearan pueden obtener la autonomía dentro del Estado a los que están integrados; más que defender un principio ilimitado de secesión (Obieta, 1989). Este pronunciamiento y defensa de un tal derecho, generó expectativas desenfrenadas para poner término al derecho de conquista. No obstante, los Estados fueron mucho más mesurados en aplicarlo, y antepusieron siempre sus intereses económicos y políticos. Dando lugar a lo que ha sido la constante reacción de los Estados frente al reclamo de la autodeterminación por las nacionalidades que los conforman.

La discusión de la aprobación del Convenio 169 OIT se centró precisamente en la demanda de los movimientos indígenas de que se estableciera que los titulares de los derechos allí establecidos serían los Pueblos Indígenas. El temor de los Estados se centró en que el reconocimiento de que las culturas indígenas formaban pueblos al interior de los Estados nacionales, implicaría la reclamación del derecho a libre determinación y, con ello, la posterior *balcanización* o desintegración de los Estados en torno a luchas nacionalistas. No obstante, el Convenio ha sido interpretado en el sentido de que da pie para una autodeterminación interna (en el Estado) o autonomía, y a sistemas de administración territorial compartida.

En todo caso, la autodeterminación implica la concurrencia de tres elementos:

1. Por una parte requiere referirse al tema que Obieta denomina "autodisposición interna" (Obieta, op. cit.), "el derecho de un pueblo a configurar una estructura de poder suficiente que le permita tanto la representación como la regulación política interna de la sociedad" (Naguil, 1997: 28). Esto implica determinar quién y de qué manera administra el espacio o jurisdicción indígena, qué autoridades, cómo es su generación, cuáles son sus atribuciones y su responsabilidad, etc. Es el caso de las *Entidades Territoriales Indígenas* (ETI) consagradas en el artículo 329 de la

¹⁰ Caso de la Comunidad mayagna (sumo) *Awás Tigni vs. Nicaragua*, sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de 31 de Agosto de 2001, p. 78.

¹¹ *Ibid.*

Constitución de Colombia, cuyo gobierno se encuentra radicado en un *Concejo Indígena*, el que estará conformado y reglamentado de acuerdo a los usos y costumbres de sus comunidades, estableciéndose sólo un mínimo de aspectos, respecto de los que debe hacerse cargo (como velar por la aplicación de la ley, promover inversiones públicas, diseñar planes y estrategias, etc) (art. 330). Asimismo, la Constitución y Estatuto de Autonomía de Nicaragua, establecen que las Comunidades de la Costa Atlántica gozan de un Régimen de Autonomía (art. 4, Ley N° 28), cuya autoridad administrativa superior son los Consejos Regionales Autónomos de la Costa Atlántica (Norte y Sur) (art. 16).

2. En segundo término, las autonomías requieren de un fundamento material, que a la vez cumple un efecto simbólico: el territorio, que de acuerdo al concepto acuñado en el Convenio 169 se refiere al hábitat que ocupan los indígenas, lo que incluye los recursos naturales que se encuentran en ese espacio. Es, en la terminología de Obieta, el derecho de “autodelimitación” (Naguil op. cit.: 27). Particularmente, el tema tiene que ver con la administración y/o control de los recursos naturales. En este sentido, se puede señalar a modo de ejemplo el caso de la Costa Atlántica de Nicaragua y el reconocimiento de las tierras comunitarias en la misma Constitución de ese país caribeño (art. 180), en Brasil (art. 231), Colombia (art. 330) y Paraguay (art. 64). No obstante, tanto en el desarrollo de la autonomía en Nicaragua, como en los pueblos indígenas en general, la cuestión del control y aprovechamiento de los recursos naturales es un desafío pendiente, ya que los Estados siguen ejerciendo predominio sobre los espacios territoriales autónomos a través de las concesiones mineras, de aguas y de otros recursos a empresas externas. Esto, además, cuestiona en general el modelo de desarrollo que se encuentra incorporado en las políticas gubernamentales, regionales y globales; ya que se proponen otras formas de tenencia y distribución de la tierra y sus riquezas, poniendo en aprietos al paradigma de la distribución de bienes escasos en nuestro derecho: la propiedad privada.
3. Además, el tema de la autonomía incluye el derecho colectivo de los pueblos Indígenas para resolver los conflictos de acuerdo a la manera que ellos determinen y bajo un régimen de normas y valores escogidos. En efecto, uno de los aspectos que incorpora la plataforma reivindicativa de los indígenas en Latinoamérica es lo referente al derecho indígena, es decir, al derecho a otorgarse sus propias reglas de conducta, y de juzgamiento de los comportamientos contravencionales, pero también las formas propias de administración, transmisión y distribución de los recursos naturales. Algunas de estas constituciones (Bolivia, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay y Perú) han reconocido, en mayor o menor medida, las costumbres jurídicas o “derecho consuetudinario” indígena, estableciendo normas para su consideración por el derecho estatal y/o para su desarrollo a través de sistemas de jurisdicción indígena.

IV. Nación, Estado Nacional y nacionalismo

Algunos de los cuestionamientos fundamentales que han presentado los parlamentarios chilenos, a las propuestas de Reconocimiento legal de los indígenas, se refieren a que éste produciría el efecto de socavar la “unidad nacional”, y que Chile –en cambio- es un Estado unitario; que la soberanía, recae en la nación, y cualquier grupo de ella que la reclame, vulnera la misma Carta fundamental. Estas críticas parten de supuestos falsos y se afirman en hipótesis no demostradas, meras especulaciones.

Por una parte, la adscripción de la Carta al modelo unitario de Estado (que es además la forma que ha tenido siempre el Estado chileno) se refiere a la forma de distribución del poder en el territorio del Estado. Pero que otros países hayan en cambio, preferido otro modelo, por ejemplo el federal, no implica un división de la nación. La forma jurídica del Estado es asunto relacionado pero diferente de la soberanía nacional.

La idea de soberanía, que en la Constitución chilena se predica de la nación (a diferencia de muchas constituciones que prescriben que esta reside en el pueblo), cuando este puede mantener “en el ámbito interior la paz y el orden y que puede proteger externamente las fronteras” (Habermas, op. cit.: 84) Es decir, tiene una dimensión interna, que consiste en que no hay otro poder que se sobreponga al Estado, y al orden jurídico; y uno externo, que implica tener el status de sujeto de derecho internacional, reconocido por los otros estados como miembro independiente. Por lo mismo, no hay otra entidad que pueda ejercer la soberanía dentro del Estado, esto afecta la constitución misma del Estado (de ahí que en el derecho internacional existe un estatuto especial en el caso de Estado que se encuentran en guerra civil, y uno de los bandos ejerce el poder en una parte del territorio). En el caso de las autonomías, no es que el Estado entregue la soberanía, o que esta se vea vulnerada, sino que la forma en que se ejerce la soberanía no es a través de un Estado unitario (v. gr. Chile), es decir no hay un sólo centro de poder; pero –en otro sentido- las autonomías forman parte del Estado, pues están previstas por el propio ordenamiento jurídico (la mayor de la veces en la Constitución). Así, la autonomía no otorga soberanía -que no es una atribución de la Nación, sino del Estado-, otorga jurisdicción.

Pero además, la referencia de la Carta a que la soberanía reside en la nación (asunto diferente a la forma jurídica del Estado), presume el hecho que Chile está formado por una sola nación. Esta es la idea del Estado nacional.

“Según la comprensión moderna. ‘Estado es un concepto definido jurídicamente que en el orden material hace referencia a un poder estatal soberano tanto interna como externamente; en términos especiales, se refiere a un territorio claramente delimitado; y, socialmente, a la totalidad de los miembros, es decir, al pueblo propio de un Estado’ (Habermas, op. cit.: 83). La idea de nación, sólo a partir del siglo XIX se entiende como “pueblo propio de un Estado”, vinculándolo directamente a la idea de Estado, pero el término nación puede entenderse en diferentes sentidos, de acuerdo a la época histórica de que se trata. Para los romanos por ejemplo *natio* era opuesto a *civitas*;, los miembros de las naciones no tenían los mismos derechos que los ciudadanos romanos, no estaban integradas al marco estatal de Roma y sólo tenían relaciones de vecindad y lingüísticas. Este sentido se le atribuyó hasta la edad media, y estaba asociada “desde un principio la procedencia nacional atribuida por otros con la delimitación negativa de lo extraño respecto de lo propio” (Habermas, op. cit.: 86) . Para la época medieval, la nación asumió, en cambio, un sentido distinto. Se entendía a la nación, como cierta clase de súbditos, que tenía una existencia política restringida. Mientras al pueblo (entendido como la totalidad de los súbditos) se les negaba la titularidad de derechos (y por ende, su condición de ciudadanos) , la nobleza, gozaba de esta representación frente al poder de la Corte. “La transformación de la ‘nación de la nobleza’ en ‘nación étnica’ –un proceso que avanza desde finales del siglo XVIII- presupone , en definitiva, un cambio de la conciencia inspirado por los intelectuales. Este cambio se llevó a cabo primeramente entre la burguesía urbana... La conciencia nacional del pueblo se condensa en ‘comunidades imaginadas’ reelaboradas reflexivamente mediante historias nacionales, comunidades que llegaron a ser el núcleo de cristalización de una nueva autoidentificación colectiva” (Habermas, op.cit.: 87).

Vale la pena destacar que la nación no constituye una organización “natural” y que por ello, no tenga referencia alguna en su conformación, la voluntad de quienes los integran. La nación entonces, es un ente artificial, en el sentido que no existe “desde siempre”, o independiente de sus forjadores. Una concepto naturalista de la nación favorece posiciones etnocéntricas y fundamentalistas.

Esta discusión, en todo caso, nos remite a la definición misma de nación (ya entendida como nación étnica). Según Martínez (1999) existen tres enfoques teóricos a la hora de analizar la identidad nacional, primordialismo, instrumentalismo y constructivismo. Mientras algunos ponen énfasis en los elementos objetivos –lengua, cultura, raza-, otros lo hacen en los subjetivos. La nación en definitiva, sería un “fenómeno de conciencia que se activa para determinados fines” (Martínez, 1999:28). Azcona(1984) en cambio (citado por Martínez) sostiene que “el nacionalismo vasco y todos los nacionalismos son construcciones sociales, humanas, en cuya edificación se emplean materiales objetivables empíricamente, pero con una significación de naturaleza diferente de la que poseen en su empiricidad” (Azcona, op. cit.: 117). “En el fondo -complementa Martínez- el surgimiento y la vivencia colectiva de una

conciencia nacional diferenciada dependen de la capacidad de todo proyecto político de generar símbolos de legitimación social y de su habilidad para reproducirlos y mantenerlos” (Martínez, op. cit.: 29).

La idea de nación y la identidad nacional, tienen aspectos o dimensiones positivas, que en la historia universal han provocado avances sólidos de la humanidad hacia una sociedad más democrática; pero asimismo, ha sido el sostén ideológico para el genocidio y el imperialismo.

Habermas (op. cit.) sostiene que la noción del Estado nacional, es decir, la idea de que los súbditos de un Estado conforman una agrupación más o menos uniformes, que comparten tanto elementos subjetivos como objetivos y poseen una identidad común, favoreció el tránsito de una sociedad medieval a la época moderna, desde un Estado monárquico hacia la conformación del Estado democrático de derecho, a través de la integración social sobre la base de un nuevo modo de legitimación (Cfr. Habermas, op. cit.). En efecto, la formación de los Estados modernos, especialmente de algunos países de Europa (como Alemania, Italia, Francia), y de América implicó que por razones más bien azarosas, de la noche a la mañana personas que no tenían nada en común se encontraron bajo un mismo poder estatal; sólo la idea de nación, permitió que la figura del estado tomará vigor, que con la sola vinculación ciudadana, no podría adquirir. En fin, la idea de Estado nacional, facilita la transformación de un Estado monárquico, en que la soberanía reside en el Príncipe, y que por lo mismo las facultades “concedidas” a los súbditos son reconocidas como “libertades subjetivas” (verbi gracia, el acta habeas corpus de 1215), a una Estado donde la soberanía reside en el pueblo, y sus facultades son por lo mismo, derechos del hombre y del ciudadano. Así las cosas, es claro que Estado y Nación son dos cosas diferentes, y que se encuentran relacionadas en la coyuntura histórica de la conformación del Estado moderno.

Habermas sostiene que este es el aspecto positivo de la idea de Estado nacional, y de la identidad nacional. En forma directa, la generación de este sentimiento de sentirse como parte de una identidad cultural que se identifica con una forma jurídica: el Estado de derecho, que a su vez trae consigo la noción de la dignidad humana, los derechos humanos, la democracia y la responsabilidad de los gobernantes. Por otra parte, en general, “en las sociedades modernas, los grupos de poder deben recrear constantemente los símbolos y llenarlos de sentido para que puedan guiar el camino de unas representaciones colectivas en proceso constante de cambio” (Martínez, op. cit.:29), lo que implica la uniformización en torno a una sola identidad nacional. No obstante, como reconoce el propio Habermas, “detrás de una fachada tal (un pueblo presuntamente homogéneo) se esconde tan sólo la cultura hegemónica de una parte dominante” (Habermas, op. cit.: 94). De tal forma que el Estado nacional entra en conflicto con la nación étnica, la noción de universalidad de los derechos, con la particularidad de las identidades culturales y la diversidad. Por ello, es que Habermas plantea que la luz en el túnel, debe buscarse en una armonización entre la concepción de ciudadanía y la identidad nacional étnica. El nacionalismo, es decir la radicalización del discurso nacional, contiene en sí otros riesgos que ya se han planteado en la primera parte de este trabajo. Pero que básicamente pueden resumirse en el peligro de que el discurso nacional se puede volver propagandístico y permitir a las minorías ejercer una dominación sobre la sociedad (v. gr. Los discursos por la libertad y anti musulmanes del gobierno norteamericano). Por otra parte (y aplicable a las minorías nacionales) , que la noción de nación como estado natural se sobreponga y genere una posición etnocéntrica, dónde el objetivo de los connacionales es afirmar la independencia de la nación a cualquier costo.

V. Pluralismo jurídico

El pluralismo legal surge principalmente en un contexto de colonialismo, es decir de la dominación de una sociedad por otra, y la forma de articular las relaciones sociales entre el Estado colonizador y los derechos tradicionales; también es posible identificarlo en “el caso de países con tradiciones culturales predominante o exclusivamente no europeas, que adoptan el derecho europeo como instrumento de “modernización” y de consolidación del poder Estado”. (v. gr. Turquía, Tailandia, Etiopía) (Santos, 1991,

op. cit.: 70); y en situaciones de revoluciones socialistas, como en la ex URSS, y en países islámicos, donde el derecho “revolucionario” entra en conflicto con el derecho tradicional. También se conoce esta situación en los distintos países de América Latina, donde el derecho y las formas de control social reconocidas y utilizadas por los indígenas, han sido desconocidas por el derecho indiano, y luego por el derecho estatal (Yrigoyen, 1999, op.cit.).

Sólo en los últimos años, los juristas se han preocupado por responder a la pregunta si pueden coexistir varios derechos en un mismo Estado, incorporando la discusión sobre el derecho indígena. El proceso de reforma constitucional en Latinoamérica, en lo que se refiere al reconocimiento de la diversidad en las últimas décadas, constituye también una transformación en la percepción acerca del Estado y del Derecho; en el sentido de dejar atrás la oposición entre “modernidad” y “tradicición”, que primaba durante las décadas del 50’ y 60’. Las “*políticas de desarrollo de muchos países se orientaban a un concepto de modernidad que implicaba la abolición y represión total de otros sistemas de derecho y autoridad que los estatales*” (Hoekema, 1998: 263). En esta perspectiva se concebía al Estado como un “estado liberal, unitario y monocultural, basado en el principio de derechos iguales para individuos iguales” (Sierra, 1995: 244). En el denominado derecho “moderno”, la doctrina jurídica establece “un modelo de configuración estatal que supone el monopolio estatal de la violencia legítima y la producción jurídica” (Yrigoyen, 2000: 11), que Yrigoyen (2000, op. cit.) denomina “monismo jurídico” o la teoría monista del derecho. Esta identidad entre el Estado y el Derecho se halla íntimamente ligada a la idea surgida con la revolución francesa, que los Estados responden a la necesidad de organización jurídica de una nación (en un Estado sólo existiría una Nación). Por ello no resulta extraño que el reconocimiento de la diversidad sea entendida como la formación de un “Estado dentro de otro Estado”.

¿Derecho mapuche o interlegalidad?

“El Pluralismo Jurídico tradicional concebía estos niveles (local, nacional e internacional) pero percibido como entidades separadas que coexistían. La visión posmoderna consiste en captarlos como espacios que operan simultáneamente, que no sólo interactúan sino se intersectan y se interpenetran, más aún, no están coordinados ni tienen sincronía (a esta situación De Souza Santos la describe con el término de interlegalidad)” (Ochoa, 2002:112)

La idea de interlegalidad describe el marco jurídico actual, que esta compuesto por una serie de espacios legales contra y superpuestos (local, regional, identitario, contractual, transnacional, etc.). En este contexto, de múltiples normas que se superponen (tratados internacionales, constituciones, leyes, derecho indígena) se produce una interactividad que *per se* no implican una condición de reconocimiento y desarrollo de los pueblos indígenas, pero que se potencian entre sí, en la medida en que el movimiento indígena genere esa dinámica. Los cambios se producirán de acuerdo al contexto e historia de cada pueblo, “desde abajo”. Por lo mismo, la mirada hacia la legislación internacional y comparada, tiene como objetivo conocer experiencias y condiciones externas que pueden influir en los procesos locales, pero no serán determinantes ni idénticas en todos los casos.

Una demostración de que existen actualmente diferentes espacios legales en qué los mapuches resuelven actualmente los conflictos, se evidencia por ejemplo en el caso de la constitución del “Comité de Repukura”, IX Región (Duran, Salamanca, Lillo, 2001) Este es el caso de una orgánica legal, dispuesta en la ley para determinados objetivos (prevenir la delincuencia y colaborar con la labor de la policía), que los mapuche de ese sector han reinterpretado, utilizándolo como un mecanismo propio de resolución de conflictos (represión de conductas consideradas ilícitas), especialmente los referidos al robo de animales o abigeato. Particularmente, esta organización se involucró en un caso diferente (Cfr Duran, et. al., op. cit.), resultando la muerte del infractor. Al producirse este evento y ser advertido por la burocracia estatal, los autores confiesan judicialmente que le han dado muerte. Es posible, que entre los factores que les lleven a confesar, esté la convicción de que el haber dado muerte al sujeto, fue considerado, no sólo lícito, sino que una obligación jurídica.

En este caso entonces, no sólo se puede advertir la coexistencia de dos órdenes jurídicos, sino –más bien- la “convivencia” de distintos niveles: el orden local consuetudinario y el orden legal estatal. Ambos conviven en una forma no prevista, porque la organización que conformaron los mapuches de Repukura no tiene prevista en la ley la función que ellos efectivamente le dieron; luego porque tal vez, el darle muerte a un sujeto –en ese caso- fue sancionado por la ley estatal, contradiciendo al veredicto de la organización.

En el caso de un homicidio, al *Logko* le corresponderá reunir al *lof*, para resolver que hacer con el responsable, en este caso, las familias del homicida y del asesinado serán partícipes (Quidel, 2003). Sobre este tema dice el machi Víctor Caniullán: “Una de las penas más grandes es que todo este problema que tu provocaste, se provoque en ti, que tu sientas ese problema. Es como la pena máxima dentro de la religiosidad, pero tiene que darse todo un proceso. En el ámbito de la comunidad, todos los miembros del *lof* pueden rechazar y aislar a la persona que cometió un error o delito. En algunos casos extremos puede llegar hasta la expulsión de la persona de su *lof*. En estos casos pierde su calidad de *che* (persona)” (Libedinsky, Lillo, 2002). No obstante, actualmente los *logkos* han perdido gran parte de estas facultades, con la aplicación del derecho estatal y la intervención de la policía en las comunidades. “Hasta los años cincuenta la sociedad mapunche aún tenía sus jueces, todavía tenía sus *logkos* que dirimían los conflictos, y existían ciertos métodos propios para superar las diferencias, como el juego del *palín*” (Pérez, et. al., 1998: 65). Distintos factores han redundado en la desaparición de “los mecanismos propios de protección intrasocietal” (Pérez, et. al., op. cit.: 65).

En el ámbito patrimonial, algunos mapuche utilizan hasta hoy, a la hora distribuir los bienes que deja una persona al morir, métodos tradicionales¹² conforme a los cuales la familia se constituye en una reunión, que se realiza en los días posteriores al entierro del fallecido y cuenta con la participación de toda la familia (extensa), considerando también a los niños, abuelos, primos, sobrinos, etc. Luego de una larga discusión, deciden como distribuir los bienes (y las deudas) que dejó el fallecido. Esto significa que, para comprender la forma en que se distribuye la herencia entre los mapuche, es necesario conocer como se configura un *che* (persona), “reconocer que cada *che* es único, pues posee una ascendencia de sangre, de territorio, de espiritualidad y de fuerzas” (Quidel et. al., op. cit.: 150); es decir el *che*, depende de su lugar de origen y de su linaje y *reyma* (familia extendida). Y que, su función primordial (del *che*), como indican Quidel y Jineo, es “relacionarse con la naturaleza con la finalidad de mantener el equilibrio, pero jamás la de dominar o controlar este espacio” (Quidel, et. al., op. cit.: 150). Donde *mapu* “no sólo es el suelo, no sólo lo tangible, sino el universo, el todo, que incluye lo intangible, pero la cualidad más sobresaliente, es que es un ente vivo y está poblado por diferentes seres vivos y diferentes *newen* que coexisten y hacen posible la existencia de estas vidas” (Quidel, 2002).

El derecho mapuche operaba también, con los principios de la transgresión y la compensación. “Cuando una persona quiebra el principio de reciprocidad con la comunidad, la naturaleza etc., para la comunidad se ha producido una transgresión” (Pérez, Bacic y Durán, 1998: 64). La fuerza *püjü* de algún elemento, que puede provocar algún tipo de daño”, señala Víctor Caniullán, en cuyo caso se debe hacer un “pago”, por intermedio de ceremonias para restablecer el equilibrio. Este sentido es el que marca el tipo de justicia de los mapuche que describe Pascual Coña para el siglo XIX, donde el robo de una vaca (*waka*), se resuelve entre los *logkos* de los distintos *lof* de las personas involucrados. El pago o compensación, consiste entonces en “que el ladrón devuelve tres animales, el animal robado se pone en medio de otros dos” (Coña, 2000: 140), además de otros tres como gastos del juicio o *sofao*. La “vuelta de mano”, el *mingako* el uso de los recursos de acuerdo a la necesidad, el equilibrio de los *newen*, el respeto por los *ñgen*, parecen no ser equivalentes a la convicción que asiste al propietario de que puede disponer de una “cosa” y de enriquecerse con ella.

Sin embargo, actualmente sería imposible entender la forma en que actúan los mapuche para resolver sus problemas, si atendemos sólo a estos discursos. Es claro que en la práctica, los mapuches habitualmente acuden a los órganos institucionales del Estado para reclamar por su tierra, por un camino,

¹² Para explicar estos casos, se ha utilizado la relación del Machi Víctor Caniullán en

por un deslinde, etc. Y utilizan un discurso espiritual, tanto como uno legal (Cfr. Lillo, 2002). Cada discurso responde a un paradigma determinado, pero tampoco parece que exista un margen total entre estos dos paradigmas; como si establecieran dos “sistemas” de regulación del uso de los recursos; sino que -en términos de Assies(2000)- los separa, un frontera porosa.

Parece ser, que aún cuando el discurso político de los indígenas sostiene un tipo de relación con las cosas que se opone al sistema de apropiación, propio de la regulación capitalista; en la práctica los indígenas resuelven sus propios conflictos, en lo que se refiere a la regulación sobre el uso y disposición de los recursos naturales, en un especie de escenario colectivo -forum jurídico (Orellana, 2001)- es decir, “un foro en que los actores parlamentan y a través de la argumentación tópico retórica van construyendo no sólo la decisión o la sanción sino, inicialmente, el objeto mismo del conflicto” (Orellana, 2001: 33), donde los argumentos y las instancias de la ley estatal no están ausentes.

Por ello, para conocer el “derecho mapuche” actual, debemos observar la forma y los discursos (jurídicos), que efectivamente utilizan los mapuches para resolver sus conflictos. En este sentido (aun cuando es sólo una hipótesis), si bien existen discursos propios, también los ahí prestados (apropiados) de la otra cultura, produciéndose un verdadero traslape de escenarios y discursos.

Por otra parte, desde el punto de vista político, no resulta conveniente a los objetivos de los mapuche un planteamiento como el del pluralismo jurídico. La idea del pluralismo jurídico, contiene la idea de utilizar mecanismos no estatales para resolver conflictos de (o entre) indígenas. Tras esta demanda, se encuentra implícita la idea de –en definitiva- “privatizar” estos conflictos, excluirlos del ámbitos del Estado. Esto acarrea un peligro mayor. En el contexto actual de mundialización de la economía, el Estado –al contrario de las profecías neoliberales- continúa siendo el único contrapeso al poder económico transnacional, y puede constituir un aliado importante para los mapuche (excluyendo una política paternalista). Además, esta forma de abordar el derecho indígena, puede corresponder más bien a la consolidación de formas desiguales para mantener y trivializar los conflictos sociales, y a la re legitimación del Estado capitalista (Santos, op. cit.: 136).

VI. Derecho, territorio y jurisdicción

El derecho tiene una relación directa con la jurisdicción, en el sentido de control sobre un espacio territorial, aunque cuando –como hemos señalado- esto no obsta a que dentro de un mismo espacio coexistan dos (o más) derechos, o exista un verdadero traslape de normas jurídicas. Por eso quiero vincular la relación del derecho mapuche con el derecho estatal, desde la perspectiva de la involución territorial de los primeros.

“El concepto de territorio en la cultura Mapuche fue muy preciso: Wallmapuche es toda la tierra habitada por las comunidades, es el espacio en donde nace y se funda la cultura mapuche, donde tiene vigencia el Mapudugun, habla de la tierra. Es el espacio del cual se tiene conocimiento de su orden y estructura, del Meli Witran Mapu. El Lof indica la ubicación precisa de cada persona en el Wallmapuche. En la cultura Mapuche no basta con afirmar su pertenencia al Pueblo, es fundamental el Tuwún, que se refiere al espacio en donde se funda la identidad individual de los miembros del Lof” (Consejo de Todas las Tierras, 1997:15).

El Lof era la unidad territorial y familiar mínima de los mapuche, conformado por una o más familias. Varios Lof a su vez, constituyen (constituían) un rewe, que reconocen como autoridad al Logko. Varios (eventualmente nueve) rewe, conforman un ayjarewe. A su vez en cada Identidad Territorial se pueden distinguir varios Ayjarewe (Quidel, Jineo, 1999:155). Al interior del pueblo mapuche y durante el período que corre entre la realización de los primeros parlamentos (siglo XVII), hasta la ocupación militar, la organización política mapuche se fundaba en la distribución territorial y en el meli wixan mapu (Marimán, 2001). De este modo, es posible distinguir como la unidad más amplia de organización los *Fütalmapus* o identidades territoriales. Las Identidades Territoriales, constituyen la unidad territorial mayor, cuyo

liderazgo se distribuye entre los *logko* o *ñidol logko* de los ayjarewe. No existe una única autoridad para todo el territorio. La Identidad Territorial esta determinada por el aspecto geográfico y por su conformación interna cultural. De esta forma, existe la Identidad Territorial *Bafkenche*, *Wenteche*, *Naüqche*, *Pwelche*, *Pewenche*, *Wijiche*.

La identidad territorial es una “delimitación socioespacial” realizada por los antepasados y fundado en criterios geográficos y ecológicos (Caniullán, Quidel, 2002: 4)

Actualmente, en todo caso, existe discusión acerca de la “verdadera” composición o ubicación de las identidades. Esto es así, porque por distintas causas –invasión militar, radicación y reducción de tierras, la “diáspora mapuche”- las identidades se han reconfigurado, y se han debilitado. Se han reconfigurado, por cuanto han existido migraciones que han modificado algunas prácticas culturales y ritos, que eran distintas para cada identidad. El ejemplo más debatido es el caso de los Lafkenches. Se sostiene que los *lafkenche* habitaban principalmente el sector del lago Budi en la Novena Región. Actualmente, en cambio, la Identidad Territorial de mismo nombre, ha reclamado –en su Propuesta “De la Deuda histórica nacional al Reconocimiento de nuestros Derechos Territoriales”- un territorio que va desde Arauco. Mientras que se han desarrollado en el último tiempo, reuniones de dirigentes que se auto identifican como *lafkenches*, para planificar la reivindicación de los recursos del borde costero, y que representan comunidades de Arauco hasta la provincia de Valdivia. ¿Qué ha pasado?, ¿cuál es la verdadera identidad *Bafkehche*?

Durante los últimos años la idea de Identidades Territoriales, o *Fütalmapu* a tomado bastante fuerza entre el movimiento mapuche, como forma de organización política. Probablemente porque corresponde a un símbolo que permite reafirmar la identidad; este tipo de organización era la que tenían los mapuche durante su período de mayor expansión, entre los siglos XVII y XIX.

Aunque la vigencia de esta institucionalidad debe ser –como toda institución social- revisada y resignificada, pues ya no tendrá el mismo sentido que entonces. Entre otras cosas, porque –para bien o para mal- hoy convive con otras institucionalidades propias de los mapuche (autoridades funcionales, vecinales, sindicales, liderazgos, etc.); o del Estado, tribunales, parlamentarios, autoridades administrativas; o aún otras, como las de carácter internacional. Hoy no puede tener las mismas funciones de ese entonces. Puede ser que hoy la principal función sea el desarrollar un sentimiento nacional y una identidad propia, pero no necesariamente el de administrar el uso del suelo, los recursos naturales, y la resolución de conflictos en torno a ellos. Para resolver estos, hoy día además de aquellos instrumentos, los mapuche también recurren a órganos del Estado (como la CONADI¹³ o los propios mecanismos judiciales, la policía, etc.); y también a nuevos mecanismos (como juntas de vigilancia [Durán, et al., 2001], reacciones sociales en los barrios o poblaciones).

Además, es necesario considerar una nueva realidad (en relación con la sociedad mapuche del siglo XVII a XIX), como lo es el hecho de que actualmente el mayor porcentaje de mapuche viven en las ciudades, donde –por cierto- también puede tener vigencia el sistema de autoridades tradicionales, pero con una aplicación diversa al que tiene en el ámbito rural.

Por último, se debe considerar que, por una parte, la reivindicación de las Identidades Territoriales contribuyen al fortalecimiento –como se señaló- del sentimiento identitario y la revalorización de lo propio; pero el diseño de cualquier institucionalidad debe tener presente el sentido nacional del pueblo mapuche, y que –en cambio- no favorezca la fragmentación.

Una propuesta en este sentido, implica definir un territorio dónde ejercer la jurisdicción; o bien, la administración compartida; o, en fin, un espacio que sea identificado como mapuche.

¹³ A modo de ejemplo se puede citar el caso recogido por el equipo jurídico de COTAM, sobre la recuperación de un *guillatué* en *Xuf Xuf*.

Debe considerarse la forma de generar autoridades propias. Actualmente, las autoridades –o mejor dicho, liderazgos- están determinados de muy distintas maneras. Por ejemplo, a través de elecciones periódicas (como en el caso de las comunidades constituidas legalmente de acuerdo a la ley indígena); por asamblea de la comunidad; por herencia; otros. No está claro de qué manera se coordinan éstas.

VII. Estado chileno y el desconocimiento de los derechos indígenas

En Chile (y en Latinoamérica), las formas de imposición tienen que ver con los principios analizados, y se manifiesta por ejemplo, en las normas jurídicas que imponen al territorio conquistado. Esto nos lleva al problema del pluralismo jurídico (que no es el tema de este documento) que consiste en la coexistencia de varios derechos en un mismo territorio, aún cuando como sostiene Santos (Sieder, 2001: 3), actualmente se trata más de un problema de interlegalidad.

En Latinoamérica durante el período colonial, esta coexistencia de derechos se resolvió con las normas que tuvieron por fundamento el ideario *segregacionista*, según el que, distintas leyes les eran aplicadas a indígenas y a españoles. Junto con ello, el criterio que marca el sistema jurídico colonial es el de la *subordinación*; ya que, si bien se aceptó un sistema jurídico compuesto por las costumbres de los indígenas, se admitió sólo como “fuero local, sobre el cual se reservó el ejercicio de tutela” (Ochoa, 2000: 2).

Aun cuando, esta expresión del derecho colonial, no tuvo aplicación plena en todo el territorio mapuche; ya que, en virtud de los *parlamentos*¹⁴, que son acuerdos suscritos entre la Corona española y *logkos* mapuche a partir de 1641, en que se suscribe el parlamento o paces de Quilín (Quillem), que reconoce una frontera (entre los territorios de la Corona española y el mapuche) establecida por el río Bío Bío, y la independencia (Bengoa, 1996:33), o autonomía (Fernández, 2001: 4) del territorio mapuche.

Los mapuche constituyen hoy el pueblo indígena más importante del sur del continente americano, con una población total estimada en 1.5 millones¹⁵, poseen en este sentido una memoria reciente de autogobierno. Hasta mediados del XIX, ocupaban soberanamente un territorio extenso, en el extremo sur de América, entre la costa pacífica y la atlántica, desde el río Bío Bío en el norte de Chile y en toda la pampa Argentina hasta la actual provincia de Buenos Aires (Marimán, et. al., 1990: 15). Durante los siglos siguientes a la celebración de los parlamentos se desarrollará la expansión económica ganadera de los mapuche hacia el territorio ultra andino (el *puel mapu*). El período de expansión y autonomía mapuche se verá frustrado con la consolidación de los Estados chileno y argentino; los que, por la vía jurídica, y con violentas campañas militares (denominadas “Pacificación de la Araucanía” y “Campaña del desierto”, respectivamente) provocaran la derrota militar mapuche hacia 1881 en el lado chileno, luego del último levantamiento (en Temuco); y en 1885 con la rendición de Sayweke en Junín de los Andes, Argentina (Boschin, Slavsky, 2000).

Con la conformación de los Estados nacionales durante la primera mitad del siglo XIX, se excluyó en nombre de la igualdad toda jurisdicción especial distinta de la estatal. La independencia trae consigo, al igual que en la formación de los Estados europeos, la idea de Estado-Nación y el principio de la igualdad ante la ley, que implica la unidad de las fuentes de derecho y la unidad de los sujetos a quienes están destinadas las normas jurídicas. La concepción de Nación corresponde a un invención, que desempeña la función de “catalizador” en la transformación del Estado de la temprana Edad Moderna en una república democrática (Habermas); ya que “sólo la pertenencia a la *nación* fundaba un vínculo de solidaridad entre personas que hasta entonces habían permanecido extrañas las una de las otras” (Habermas, 1999: 88).

¹⁴ Que han sido considerados por el relator de Naciones Unidas, Miguel Alfonso Martínez, como *Tratados celebrados entre Estados y Pueblos Indígenas; los cuales “tienen la posibilidad de llegar a ser importantísimos instrumentos para el establecimiento formal y el respeto no sólo de los derechos” reconocidos en instrumentos jurídicos (nacionales o internacionales) aceptados por el Estado de que se trata, “sino también de los inalienables derechos internacionales, en particular el derecho a la tierra...”* (Martínez, 1999:47)

¹⁵ Esta cifra está tomada con base al censo de 1992; por lo anterior, debemos considerar una cifra inferior en 400 mil aprox.

Los criollos locales esgrimieron la idea de que habían surgido nuevas naciones mestizas, con una identidad diversa del colonizador; “pero hegemonizaron la idea de nación bajo las características del grupo dominante, oficializando una sola cultura, una religión (la católica), una identidad, un idioma (el castellano o español)” (Yrigoyen, 1999: 130).

Surge a su vez, el cuestionamiento de los estatutos privilegiados, y la idea de la codificación. Todos deben someterse al mandato de la ley. Ley que es escrita, y proveniente del único órgano soberano para legislar: el Congreso. Las manifestaciones criollas de estos ideales lo constituyen la declaración de ciudadanía plena de los indígenas, decretada por O'Higgins en 1819¹⁶, y posteriormente, la dictación del Código Civil a mediados de siglo, en el que se establece (artículo 2°) la subordinación absoluta de la costumbre como fuente de derecho.

Es entonces cuando el derecho indígena adquiere connotación teórica y política; “por cuanto el Estado chileno, los sectores sociales y políticos no sólo niegan la existencia de derechos particulares de los pueblos indígenas, sino que también reproducen formas que anulan expresiones de derechos diferenciados; ejercen estereotipos, prejuicios y barreras mentales que imposibilitan establecer un diálogo en la diversidad y la igualdad” (Millamán, 2002).

Más tarde, la ley de 4 de Diciembre de 1866 establece la concesión gratuita de títulos de dominio a los mapuche, mediante el establecimiento de sus ocupaciones, para lo que debía acreditarse un año de “posesión efectiva y continuada”. El resto se consideraran terrenos baldíos por lo que se imputan fiscales. En 1927, por Ley N° 4169 se crea un tribunal especial cuya función es promover la división de las comunidades; la Ley N° 4802 de 1930, crea cinco Juzgados de Indios cuya función fue la división de las comunidades. En 1979, con la aplicación del D.L. 2.568 y 2.750, se cierra un ciclo de la política estatal y sus legisladores en pro de convertir las propiedades indígenas en propiedad privada, cerrando toda posibilidad de derechos colectivos.

Este proceso iniciado mas de un siglo atrás (la legislación de la dictadura no será la causa fundamental, pero sí la definitiva), traerá como consecuencia la pérdida territorial de los mapuche, pero también –y no menos importante- la pérdida de competencia de sus autoridades y la abolición de sus reglas de organización y distribución de la tierra.

La legislación inaugurada en 1993¹⁷ vino a quebrar una tendencia de nuestra legislación (que reconoce como aislada excepción la Ley N° 17.729 del año 1972, previa a las reformas del año 1979), de legislar exclusivamente acerca de las tierras de los indígenas y de cómo incorporarlas al mercado nacional de tierras. Por otra parte, la legislación indigenista del gobierno de la coalición de partidos por la democracia establece un cambio en el proceso de asimilación que se venía desarrollando durante el gobierno militar de Augusto Pinochet (1973-1990). Mientras en virtud de la legislación aplicable hasta el '93, se desconocía la existencia de grupos diversos al interior del Estado nacional, y por lo mismo deploraba el establecimiento de un estatuto especial para de los indígenas¹⁸; la actual legislación reconoce la existencia de diversas “etnias”¹⁹ que forman parte de la nación chilena (artículo 1°).

Mientras tanto, la legislación establece como deber del Estado el “... proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas

¹⁶ Este Decreto Supremo sostenía que “...El sistema liberal que ha adoptado 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....”.

¹⁷ Ley N° 19.253 “Establece Normas sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena”, publicada el 05 de Octubre de 1993.

¹⁸ El artículo 1° original del DL 2.568 de 1979 disponía que una vez divididas las tierras comunes de los mapuche, éstas dejaban de ser indígenas, “así como sus dueños”. Además, Chile nunca ratificó el Convenio 107 de la OIT.

¹⁹ “El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes”. (artículo 1).

para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación". (Artículo 1). La misma ley dispone los mecanismos a través de los cuales se realizan estos deberes.

En el caso de la protección de las tierras indígenas se establece una restricción de la facultad de disposición de la propiedad indígena²⁰, obtenida de manos del Estado. Es decir, los indígenas no pueden "enajenar" sus tierras a quienes no pertenezcan a su misma etnia (artículo 13). Por otra parte, establece la creación de un fondo fiscal para la adquisición de nuevas tierras; ya sea mediante concurso o asignación directa en caso que permita resolver conflictos (art. 20). Para el caso de los Aymara se establece una protección especial respecto de las aguas (artículo 64).

En el ámbito medioambiental, la ley dispone que las organizaciones indígenas deben ser oídas y considerada su opinión por los servicios de la administración del Estado, cuando traten materias que tengan injerencia o relación con cuestiones indígenas. (art. 34).

En el ámbito del desarrollo, la ley crea un servicio público descentralizado²¹ (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI), que es el organismo encargado de "promover, coordinar y ejecutar, en su caso, la acción del Estado en favor del " 'desarrollo integral' de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional". (art. 39). De igual modo, se crea un *fondo de desarrollo*, que se refiere al manejo de recursos destinados a financiar programas especiales de desarrollo (art. 23). Y, por último, las Áreas de Desarrollo Indígena (en adelante ADI) que son espacios geográficos de alta densidad indígena, en que el Estado focaliza su acción a favor de los indígenas (art. 26).

En términos de participación, se contempla la participación de indígenas en el órgano superior de la agencia estatal que determina las políticas indígenas, a través de la integración de indígenas en dicha instancia; la consulta a las comunidades locales en caso de afectación y la participación en la administración de los Parques Nacionales que se encuentren en las Áreas de Desarrollo Indígena. La Ley Indígena reconoce sólo dos formas de organización indígenas la comunidad y la asociación.

El sesgo asistencialista de la legislación se manifiesta en el desconocimiento de los derechos a decidir sobre sus propios asuntos, limitando los derechos políticos a una participación manifestada en el derecho de las comunidades a ser escuchadas por las agencias estatales en materias de su interés, y en la integración de indígenas al órgano indigenista estatal. En esta parte, el proyecto fue restringido de manera importante durante su tramitación, tanto en el gobierno, como en el Congreso²² ya que se eliminó la consideración de pueblos, reemplazándola por el de "etnias"²³, que como ha quedado dicho no otorgan a sus titulares más que derechos individuales²⁴.

La propuesta de ley en cambio, incluía el reconocimiento de la calidad de pueblos indígenas, como sujetos de derecho público, con un derecho colectivo al territorio, expresado en los denominados Territorios de Desarrollo Indígena que se reemplazó por las restringidas Áreas de Desarrollo Indígena. El primero se definía en el proyecto como "el espacio social, demográfico, ecológico, cultural fundamental para la existencia y desarrollo de los pueblos indígenas. El Territorio incluye el conjunto del sistema ecológico necesario para el desarrollo de estos pueblos, sin perjuicio de los derechos de propiedad

²⁰ El artículo 12 dispone cuales son "tierras indígenas", incluyéndose allí en general, las formas que el estado a utilizado para conceder tierras a los indígenas; de tal manera que no implica un reconocimiento de tierras ancestrales ocupadas por los indígenas con anterioridad a los finales del siglo XIX.

²¹ Lo que implica que tiene patrimonio y personalidad jurídica propia, pero se encuentra sometida a la supervigilancia del Ministerio de Planificación y Cooperación.

²² En Chile, el ejecutivo es un órgano co legislador, que, como en este caso, puede presentar proyectos de ley al parlamento; inclusive en algunas materias goza de exclusividad.

²³ respecto de las cuales, el derecho internacional no prescribe ninguna clase de derechos, salvo lo que establece el artículo 27 del Pacto de Derechos civiles y políticos

²⁴ Lo que no es poco, pero implica un desconocimiento de la diferencia

constituidos en esos espacios²⁵, y establecía el derecho de las comunidades a participar en la toma de decisiones relacionadas con proyectos de desarrollo (estableciendo incluso la posibilidad de oponerse a ellos), así como el derecho a beneficiarse materialmente de las actividades desarrolladas en dicho espacio.

Por otra parte, existe una diferencia fundamental entre el concepto de *tierra* recogido por la legislación chilena y lo que se ha entendido como *territorio* en la legislación internacional. Mientras la primera, equivale al concepto de propiedad privada de los indígenas (Lillo, 1999: 43); la segunda en cambio, se refiere a una noción más amplia, porque abarca otras dimensiones, no sólo la económica, y porque no incluye sólo el suelo sino todos los elementos que conforman el hábitat.

El cuestionamiento al discurso jurídico del Estado en relación con la diferencia, no provienen sólo de la filosofía del derecho o la antropología. Ese discurso a chocado persistentemente con las demandas políticas del movimiento indígena (particularmente mapuche), que ha calificado la actual legislación como “colonialista” y que contravienen los “derechos fundamentales mapuche como son; la autodeterminación, la propiedad de las tierras, el reconocimiento de nuestras instituciones tradicionales, que sustentan nuestra cultura..., el derecho a ejercer y practicar nuestra justicia y las normas que regulan la vida, al interior de cada Lof” (Consejo de Todas Las Tierras, 1997, op. cit.: 112).

Los conflictos gatillados durante los últimos años entre Estado y Pueblo Mapuche se explican por diversos motivos, entre los que NAGUIL incluye el agotamiento del acuerdo de Nueva Imperial, y “la violación de un conjunto de derecho humanos, individuales y colectivos, lo que de mantenerse provocarán serias consecuencias políticas, económicas, culturales y sociales, amenazando la proyección de la sociedad mapuche como colectividad específica” (Naguil, 1999:12).

VIII. Los derechos indígenas en el ámbito constitucional

Como afirman Assies, Van Der Haar y Hoekema, los nuevos movimientos indígenas surgen en un contexto de “agotamiento del modelo económico y político del Estado nacional desarrollista²⁶ de la postguerra, y búsqueda de un nuevo modelo de desarrollo y revisión de la idea de democracia. Todo ello, en el marco de la transición de los países latinoamericanos de regímenes autocráticos a democracias; y de modelos económicos estatales, hacia economías neoliberales. El Estado nacional vive su crisis particular. 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 (Keating, 2002). El Estado Nación pierde su condición de referente en este sentido y surge la necesidad de diferenciación (Bascuñan, Durston, 1999.), la reivindicación de la identidad propia y multiculturalismo; todos, factores que se han enfrentado y debatido para configurar un nuevo escenario regional.

Esta nueva etapa en las relaciones interétnicas se caracteriza en que “las demandas indígenas, las emergentes normas internacionales y el nuevo constitucionalismo pluralista, van más allá de una extensión y consolidación de los derechos civiles, políticos y sociales convencionales. Implican un reconocimiento de derechos colectivos o de grupo así como territoriales. Esto sugiere que el ‘emergente modelo multicultural regional’ quizá adquiera los fuertes rasgos de la consociación directa; es decir, del reconocimiento explícito por parte del Estado del derecho de los pueblos indígenas al autogobierno, en un determinado territorio y en un grado especificado, de acuerdo con sus propias costumbres políticas y jurídicas” (Assies, Van Der Haar, Hoekema, 1999: 506).

²⁵ Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI). s/f. “Nueva Ley Indígena (Borrador de Discusión)” (p. 48). Comisión Especial de Pueblos Indígenas, Santiago s/f.; p. 21-22.

²⁶ ASSIES, WILLEM; VAN DER HAAR, GEMMA; y HOEKEMA, ANDRÉ. 1999. “La diversidad como desafío: una nota sobre los dilemas de la diversidad”, en Assies, Willem; Van Der Haar, Gemma; y Hoekema, André, editores. 1999. “El reto de la diversidad”, Colegio de Michoacán, Zamora, México, pp. 505-542; p. 508

La globalización, en el ámbito jurídico²⁷ consiste actualmente “en que las formas legales son constantemente retrabajadas en interacción con las variables condiciones externas”. Pero, la globalización, no implica en cambio, uniformidad; de hecho, no se ha cumplido la profecía de la desaparición del Estado, si bien, se ha debilitado su soberanía (por cuanto no todo lo que ocurre dentro de él, se decide en él), continúa estableciendo marcos de regulación y mediando entre los procesos locales y globales. Por ello, que, en la idea de “interlegalidad” configurado por Santos (1995), el Estado sigue siendo un centro de acción de las acciones contra hegemónicas de los grupos postergados.

De esta manera, el nuevo escenario social y político del continente es abierto y complejo, influenciado por múltiples poderes, potenciándose un proceso dialéctico entre las elites y los movimientos sociales, donde la ley (nacional e internacional) puede constituir un instrumento útil, como estrategia emancipadora (Santos, 1991).

Desde la década del 80' los estados latinoamericanos han intentado incorporar a los pueblos indígenas a través de sus ordenamientos constitucionales, espacios que (salvo para el caso de Panamá), les estaba vedado hasta entonces, pese a que se trata de colectivos anteriores a los mismos estados, y de cuya fundación y organización han sido marginados (Clavero, 2002:...). Entre estos estados destacan Panamá (1971), Nicaragua (1986), Brasil (1988), Colombia (1991), El Salvador (1992), Guatemala (1992), México (1992, 2001), Paraguay (1992), Perú (1993), Argentina (1994), Bolivia (1994), Ecuador (1994, 1998) y Venezuela (2000).

En términos generales, a través de estas reformas se ha reconocido (1) el carácter multiétnico y pluricultural de los Estados, incluyéndose normas relativas al derecho de los indígenas a la mantención y desarrollo de sus lenguas y culturas, (2) al reconocimiento de las comunidades indígenas, de su personería y capacidad legal como Pueblos; (3) a los derechos de los indígenas a la tierra (o a sus territorios) y a los recursos naturales; (4) a aplicar el derecho consuetudinario indígena, siempre que no sea contrario a los derechos humanos; (5) Excepcionalmente se han reconocido además los derechos de los indígenas a la autonomía en sus asuntos internos (Nicaragua, Colombia, México (2001)²⁸.

²⁷ La globalización en el ámbito del derecho no es un fenómeno nuevo. Tal como señala Sieder (2002), “el constitucionalismo liberal de Latinoamérica se formó bajo los ideales y modelos políticos de Francia, los Estados Unidos y Gran Bretaña, los legados coloniales España y Portugal, y las exigencias del desarrollo capitalista en el siglo XIX. Las normas y prácticas legales de las comunidades indígenas de toda la región fueron en parte moldeadas en respuesta a este contexto más amplio”.

²⁸ **1) Reconocimiento de la multiculturalidad.** **Colombia** (1991): art. 7 “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”, art. 10 “El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe”. **Panamá** (1972): art. 86 “El Estado reconoce y respeta la identidad étnica de las comunidades indígenas nacionales...”, art. 104 “El Estado desarrollará programas de educación y promoción para los grupos indígenas ya que poseen patrones culturales propios a fin de lograr su participación activa en la función ciudadana”. **Ecuador** 1978): art. 1 “El Ecuador es un Estado soberano independiente, democrático, unitario, descentralizado, pluricultural y multiétnico”. **Perú** (1993): art. 2 “Toda persona tiene su derecho...19: a su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación”. **Bolivia** (1994): art. 1 “Bolivia, libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural...”. **México** (2001): art. Artículo 2º. “La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.” (Art. 2)”. **Guatemala** (1985): art. 66 “Protección de grupos étnicos. Guatemala está formada por diversos grupos étnicos entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya. El Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradiciones, organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos”. **Nicaragua** (1986): art. 8 “El pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica y parte integrante de la nación centro americana”, art. 11 “El español es el idioma oficial del estado. Las lenguas de las Comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua también tendrán uso oficial en los casos que establezca la ley”. **Brasil** (1988): art. 215 “...1º El Estado protegerá las manifestaciones de las culturas populares, indígenas y afro-brasileñas y los otros grupos participantes en el proceso de civilización nacional...”. **El Salvador** (1983): art. 62 “El idioma oficial de El Salvador es el castellano.las lenguas autóctonas que se hablan en el territorio nacional forman parte del patrimonio cultural y serán objeto de preservación, difusión y respeto”. **Nicaragua** (1986): art. 8 “El pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica y parte integrante de la nación centro americana”, art. 11 “El español es el idioma oficial del estado. Las lenguas de las Comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua también tendrán uso oficial en los casos que establezca la ley”. **Paraguay** (1992): art. 63 “Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat”. **Argentina** (1994).

2) Reconocimiento de los Pueblos Indígenas:

Panamá (1972): sólo utiliza el término comunidades y poblaciones; **Nicaragua** (1986): art. 181 “Los Pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa atlántica...”; **Brasil** (1988). Indios, poblaciones indígenas; **Colombia** (1991): Pueblos indígenas; **El**

En términos específicos, los procesos de reforma constitucional y reconocimiento de derechos en México, Nicaragua, Colombia y Panamá, son algunos de los ejemplos más relevantes en América Latina, no sólo por las reformas legales que involucran, sino también por todo el proceso político que implicaron. Por esto, se incluye un análisis específico de estos casos, sin perjuicio de que existen también otros casos importantes, como el de Guatemala y Bolivia.

1. Reconocimiento constitucional en México

1.1. Antecedentes generales

La relación del Estado Mexicano con los pueblos indígenas, no difiere mayormente de la situación del resto de Latinoamérica; Igualmente se dan los fenómenos de negación y discriminación hacia los pueblos originarios por las élites dirigentes y por un Estado que se niega a reconocerlos, escudándose en el principio de igualdad. Sin embargo, es a partir de la segunda mitad del siglo XX que comienzan a manifestarse ciertos fenómenos en la sociedad mexicana que dan cuenta de la crisis del modelo político, social y económico del Estado nacido al amparo de la revolución de 1917. Que unido a una historia de discriminación, abandono y represión de amplios sectores de la sociedad mexicana generan un espacio propicio para el descontento social; solo así se explica el movimiento armado de Chiapas en 1994, el cual en ningún caso debe entenderse como un suceso aislado o extraño sino como uno más, de una larga cadena de hechos que ya comienzan a manifestarse en la década del 60 con las represiones obreras y la matanza universitaria de Tlatelolco.

El año 1990 el Estado mexicano ratifica el convenio 169 de la OIT, convirtiéndose en el primer Estado latinoamericano en ratificar dicho instrumento. Como consecuencia de ello y con la intención de ajustar la constitución federal a la normativa internacional, el gobierno promueve una reforma a fin de consagrar el reconocimiento de los Pueblos Indígenas y hacer efectivos sus derechos, así se modifican los Art. 4 y 27 de la carta constitucional, en los que reconoce el carácter pluricultural de la nación Mexicana, la obligación de protección a la cultura, lengua y tradiciones, como asimismo el acceso a la jurisdicción del Estado por parte de los indígenas (Art. 4);²⁹ De igual manera se reconoce personalidad jurídica de las poblaciones ejidales y comunales, se protege su propiedad sobre la tierra como también la integridad de

Salvador (1992): No se hace referencia; Guatemala (1992): Grupos étnicos y comunidades indígenas; México (1992, 2001): art. 2 ".....sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas"; Paraguay (1992): art. 62 "Esta Constitución reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anterior a la formación y organización del Estado paraguayo"; Perú (1993): Comunidades campesinas y nativas; Argentina (1994): Pueblos indígenas; Bolivia (1994): art. 171 "Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley.

3) Los derechos de los indígenas a la tierra (o a sus territorios) y a los recursos naturales. En general, como indica ASSIES (2000), la mayoría de las constituciones latinoamericanas (salvo Chile, Costa Rica y El Salvador), se han modificado durante los noventa a fin de reconocer las demandas indias por la tierra. La mayoría de las legislaciones (salvo Brasil y Chile), dispone derechos colectivos de los indígenas sobre ellas (ASSIES, 2000:12). En el caso de **Brasil**, pertenecen al Estado y son entregadas en fideicomiso a las comunidades. Particularmente, en las constituciones de **Colombia, Nicaragua, Bolivia**, se establecen derechos colectivos sobre el Territorio y Recursos Naturales.

4) Derecho a jurisdicción especial. Algunas de estas constituciones (**Bolivia, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay y Perú**) han reconocido, en mayor o menor medida, las costumbres jurídicas o "derecho consuetudinario" indígena, estableciendo normas para su consideración por el derecho estatal y/o para su desarrollo a través de sistemas de jurisdicción indígena.

5) Excepcionalmente se han reconocido además los derechos de los indígenas a la autonomía en sus asuntos internos: (**Nicaragua, Colombia, México** (2001). A esto se agrega el caso de México (2001) el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, derecho que "se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional." (Art. 2). La misma Constitución establece el derecho indígena como criterio para la definición de las comunidades indígenas al establecer que "son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquéllas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres." (Art. 2).

²⁹ Este artículo versaba hasta la reforma del 2001, de la siguiente manera "La nación mexicana tiene una composición Pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley."

las tierras de los grupos indígenas (Art.27)³⁰. Sin embargo este reconocimiento, al decir de López Barcenas (2000:106), tiene un carácter meramente declarativo de la diversidad cultural “palabras de buena crianza”, sin tratarse de una garantía real de reconocimiento de derechos políticos y económicos. Se trata de una reforma insuficiente, pues, desconoce el carácter de “Pueblos” a los indígenas, relegándolos a la condición de minorías, circunstancia no menor, ya que las minorías no gozan derechos políticos (como colectivos) a diferencias de los pueblos a quienes se reconoce la titularidad del derecho a la autodeterminación; la reforma tampoco hace referencia al acceso y control de los recursos naturales por parte de los indígenas ni sus comunidades.

Con posterioridad a esta reforma constitucional el Estado mexicano modificó algunas leyes federales y estatales relacionadas principalmente con el acceso a la justicia penal y con la educación intercultural. Igualmente, una serie de estados de la unión reformaron sus constituciones reconociendo en ellas derechos a favor de los indígenas, sin embargo todos estos reconocimientos siguieron el mismo tenor de la constitución federal, circunscribiéndose a introducir normas declarativas de pluriculturalidad, sin hacer mención a los pueblos indígenas como sujetos de derechos colectivos ni políticos; paralelamente ese mismo año se reforma nuevamente la constitución federal mexicana, otorgando poder a los campesinos indígenas para enajenar sus tierras o parcelas. Esta reforma trajo que cientos de indígenas “...apremiados por su situación de extrema pobreza vendiera su única riqueza y quedase sin nada”. (Sanchez, 2000: 471).

1.2. Levantamiento indígena. La aparición en escena del EZLN

El 1° de enero de 1994 se produce quizás uno de los hitos más importantes en el movimiento indígena americano, que no solo acarreará consecuencias en México sino que se convertirá en un importante referente para los movimientos indígenas que luchan por el respeto y reconocimientos de sus Derechos Humanos históricamente conculcados, se produce el alzamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

En los primeros momentos del levantamiento, el EZLN se apodera de varias ciudades del Estado de Chiapas: San Cristóbal de las Casas, Las Margaritas, Altamirano, Rancho nuevo, Comitán y Ocosingo.

Según López Barcenas las causas de la rebelión indígena “... deben buscarse en la exclusión de una sociedad que se declara multicultural, diciendo reconocernos pero que actúa como si no lo fuera o no existiéramos... la exclusión y la discriminación [son] nuestras armas de lucha en busca de nuestro reconocimiento como seres iguales pero diferentes, para acceder una vida en libertad con justicia y dignidad” (López Barcenas, op. cit.).

A juicio de Niel Harvey, en la rebelión Zapatista se conjugan dos factores coadyuvantes, por una parte lo que llama “La cultura de la rebelión” de los indígenas Chiapanecos cuestión que se evidencia en la historia de rebeliones y alzamientos desde la época colonial mexicana y “la cultura de la organización” en cuya generación tuvieron especial importancia las organizaciones indígenas que luchaban por la tierra, por los créditos y por los precios de las cosechas “... esta moderna cultura de la organización se fue combinando con la antigua cultura de la rebelión. Ambas nutrieron al movimiento del EZLN y transformaron al pequeño grupo urbano encabezados por el Subcomandante Marcos que entró a la selva Lacandona hacia la mitad de los años 80” (Harvey, 2000:300).

1.3. Los acuerdos de San Andrés y el proyecto de la COCOPA

En febrero de 1996 el gobierno Federal Mexicano y el EZLN firman lo que se conoce como “Los acuerdos de San Andrés”; en ellos el gobierno mexicano reconoce que los pueblos indígenas han sido

³⁰ Art. 27 constitucional expresa: “Se reconoce la personalidad jurídica de los núcleos de poblaciones ejidales y comunales y se protege su propiedad sobre la tierra, tanto para el asentamiento humano como para las actividades productivas. La ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas”

objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación y que para superar esta realidad se requieren acciones profundas, sistemáticas y participativas de parte del Estado y la sociedad. En suma es necesario un nuevo trato entre el Estado y los pueblos indígenas, basado en la participación en todo nivel (federal, nacional regional y comunal) a fin de que ellos sean los actores fundamentales de su desarrollo. Por otro lado el Estado reconoce que es necesario superar el integracionismo cultural para reconocer a los pueblos indígenas como nuevos sujetos de derechos en atención a los orígenes históricos de sus demandas, la diversidad cultural de la nación mexicana y a los compromisos internacionales suscritos por el Estado mexicano, en particular el convenio 169 de la OIT.

1.3.1. Contenido del acuerdo de San Andrés

La nueva relación Estado Mexicano y Pueblos Indígenas debía sustentarse en los principios del Pluralismo, esto es una convivencia "...efectiva, respetuosa y equitativa entre lo diverso" (López Barcenas, op. cit.). La sustentabilidad para asegurar la perduración de la naturaleza y la cultura; la integralidad, coordinando las acciones de las distintas instituciones y niveles de la administración pública; la Participación y la Libre determinación, esto es respetando las identidades, culturas y formas de organización social.

El contenido de estos acuerdos suscritos por el gobierno federal y el EZLN en San Andrés pueden resumirse de la siguiente manera:

a) Relativas al marco jurídico- institucional:

Reforma a la Constitución Federal, y al ordenamiento jurídico en general, tanto en el ámbito federal como en el ámbito estatal a objeto de reconocer a los Pueblos Indígenas y el libre ejercicio de sus derechos políticos, de jurisdicción, sociales, económicos y culturales.

Ampliación de la participación y representación políticas en el ámbito local y nacional. Reconocimiento en los ordenamientos estatales a la autonomía y libre determinación. Se establecía el derecho de los municipios con población mayoritariamente indígena a asociarse libremente; reconocimiento a las comunidades indígenas como entidades de derecho público y fortalecer la participación indígena en el gobierno en la gestión y administración en sus diferentes ámbitos y niveles. Garantizar el pleno acceso a la justicia y la jurisdicción del Estado tanto en el ámbito nacional como estatal.

b) Reconocimiento a derechos culturales, económicos y sociales:

Promoción de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas; Educación y capacitación, garantizar una educación que respete y aproveche los saberes tradicionales y formas de organización interna. Garantizar la satisfacción de las necesidades básicas, esto es ocuparse de la salud educación y empleo. Impulsar la producción y el empleo.

c) Protección al indígena migrante

1.3.2. Propuesta de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA)

La comisión de concordia y pacificación recoge en gran medida el contenido de los acuerdos de San Andrés y virtud de un mandato de las partes negociantes elabora un propuesta de reforma constitucional que solo podía ser aprobada o rechazada, sin hacer reparos o modificaciones con el objeto de evitar negociaciones interminables y estériles. Dicha propuesta fue entregada a los negociantes en el mes de noviembre de 1996, en ella se sistematizan los acuerdos de San Andrés Larrainzar y cuyo contenido puede resumirse y agruparse de la siguiente forma:

a) Derechos Políticos:

Se reconoce a los Pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos y su derecho a la libre determinación, la que se expresa en un régimen de autonomía como parte del Estado Mexicano (Art. 4 constitucional); de la misma forma se reconoce el derecho a elegir sus propias autoridades y formas de gobierno interno de acuerdo a sus normas garantizando la participación a las mujeres en condiciones de equidad. De igual manera se confiere el derecho a fortalecer su participación política en los distintos órganos del Estado.

También dentro de los derechos políticos, el proyecto de la COCOPA reconoce a las comunidades indígenas como sujetos de derecho público las que, al igual que los municipios con población indígena mayoritaria, tendrán derecho a asociarse libremente a fin de coordinar sus acciones. Del mismo modo se establece que los organismos del Estado deben asignar y traspasar recursos económicos a las comunidades y pueblos indígenas a fin de que sean administrados por ellos; Por último se establece el derecho a la re-municipalización a fin de volver a acordar estos órganos de gobierno a la ubicación geográfica y composición cultural de los propios pueblos.

b) Derechos en materia económica:

Se establece el derecho de acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, entendidos éstos como la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas usan u ocupan, salvo aquellos bienes nacionales de uso público.

c) Derechos en materia cultural:

Se establece el derecho de los pueblos indígenas para preservar y enriquecer sus lenguas vernáculas, conocimientos y todos los elementos que configuren su cultura e identidad; asimismo se reconoce el derecho para adquirir y administrar sus propios medios de comunicación.

En materia educativa se estableció la obligación para las autoridades públicas, sea federales, estatales o municipales de consultar a los pueblos indígenas interesados para definir y desarrollar programas educativos de carácter regional, en los que deben incluirse las culturas indígenas

d) Derechos de los indígenas migrantes:

Se establece la obligación del estado de impulsar programas específicos para su protección tanto en el territorio nacional como extranjero.

e) Pluralismo Jurídico:

Se reconoce el derecho a aplicar sus sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos al interior de sus comunidades respetando las garantías individuales los Derechos Humanos y especialmente la dignidad e integridad de las mujeres. Por otro lado se incorpora una garantía referente a los juicios y procedimientos en que figuren colectiva o individualmente a personas indígenas deberán tomarse en cuenta sus prácticas jurídicas y especificidades culturales estableciendo el derecho de los procesados a contar con interpretes o traductores que entiendan su lengua y cultura.

1.4. Contrapropuesta del gobierno federal

El gobierno federal rechaza el proyecto de la COCOPA, desconociendo los acuerdos de San Andrés presenta una contrapropuesta de reforma, en la que se aprecian evidentes diferencias con el proyecto original. Las principales disconformidades se manifiestan en cuanto a la titularidad de los derechos colectivos, específicamente al derecho de libre determinación; el uso y disfrute de los recursos

naturales; el acceso a los medios de comunicación; el derecho al desarrollo como pueblos y acceso a la riqueza nacional. A continuación se presentan las más importantes diferencias (no las únicas), del proyecto del gobierno federal con el elaborado por la COCOPA:

a) En cuanto al titular de los derechos

Aún cuando el proyecto del gobierno federal reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, establece que esta se expresa en la autonomía de las comunidades indígenas y comunas con una mayoría de población indígena y solo respecto de sus formas internas de convivencia y de organización social, económica, política y cultural. En otras palabras se reconoce el derecho a la libre determinación pero no la autonomía como pueblos indígenas ya que está radicada en las comunidades o municipios; lo que en el fondo significa la negación de derechos colectivos. Por otro lado tampoco se reconoce a las comunidades indígenas como sujetos de derecho publico dejando al arbitrio de las autoridades estatales este carácter.

b) En cuanto a los derechos económicos:

La iniciativa gubernamental elimina toda referencia a los territorios indígenas y al acceso colectivo a los recursos naturales. Consagrando el derecho de acceder a los recursos naturales que se encontraran en sus tierras y agrega que este derecho se ejercerá "... con las modalidades y limitaciones establecidas para la propiedad por la constitución y las leyes"; negando de esta forma todo derecho de acceso colectivo. Creemos que si la intención era suprimir este derecho colectivo, el ejecutivo mexicano pudo perfectamente haber evitado toda referencia al tema, la disposición así redactada nos lleva a un absurdo, pues, establece el derecho al goce y disfrute de los recursos naturales que se encuentran en las tierras de propiedad indígena, lo que ya esta garantizado al reglamentar del derecho de propiedad. Por otra parte en cuanto al acceso de los indígenas a la riqueza nacional se expresa que se adoptaran las medidas necesarias a fin de que en los planes de desarrollo nacionales se tome en cuenta a los pueblos indígenas tratando de promoverse la igualdad de oportunidades con él fin de que estos puedan acceder a la riqueza nacional, pareciera ser que esta es una norma meramente declarativa que no reconoce derecho alguno a los indígenas y no pasa de ser un declaración de buenas intenciones.

c) Acceso a los medios de comunicación:

Donde el proyecto del gobierno reconoce el derecho a las comunidades para adquirir operar y administrar sus propios medios de comunicación... *en los términos que las leyes establezcan*,³¹ esta última frase es agregada en la iniciativa del ejecutivo, a primera vista pareciera ser una frase sin mayor importancia, sin embargo y siguiendo a López Barcenas, su inclusión no fue una casualidad y agrega "... la actual reglamentación prescribe que todas las transmisiones se hagan en español y si fuera necesario hacerlo en otras lenguas primero deberá ser en español para después traducirlas" (op. cit.), lo que hace inverosímil este derecho consagrado.

d) Derechos indígenas en materia cultural:

En el proyecto enviado por el ejecutivo, éste se atribuye como un derecho exclusivo definir los contenidos de los programas educativos y solo concede a las comunidades el ser consideradas para la incorporación de los contenidos regionales, lo que significa un retroceso en comparación al proyecto de la comisión de concordia y pacificación, donde se establecían mecanismo de consulta a los pueblos indígenas con el objeto de definir y desarrollar programas de educación en la que se reconocerá la herencia cultural de estos.

³¹ *El subrayado es nuestro*

e) Derecho indígena o pluralismo jurídico

Se mantiene la referencia a los sistemas normativos indígenas, pero se restringe la disposición al reducir su ámbito de competencia a los conflictos internos entre los miembros de los pueblos, sujetándose a los principios generales de la constitución mexicana y a las garantías individuales consagradas en ella; a diferencia del proyecto de la COCOPA que no contemplaba tal limitación. En cuanto a los límites de la jurisdicción indígena están dados por las garantías establecidas en la constitución y por los Derechos Humanos.

1.5. Reforma constitucional

La iniciativa presidencial es enviada al Congreso de la Unión, con el objeto que sea aprobada por el legislativo, lo que finalmente ocurre en el mes de abril del año 2001 conjuntamente con ello el gobierno recomienda a los Estados que reformen sus constituciones estatales en términos similares a la iniciativa elaborada por el ejecutivo. Hasta finales del año 2001 habían sido reformadas 19 Constituciones estatales "... en todas ellas se ensaya una nueva técnica legislativa simulando que se consagran derechos cuando en realidad no es así, sea por que la materia no es de competencia federal o bien por que se da a los conceptos contenidos que no tienen", (López Barcenas, op.cit.) demostrando la nula voluntad del gobierno para reconocer los derechos indígenas.

En los hechos, el contenido de la reforma constitucional se encuentra plagado de violaciones a los derechos de los pueblos indígenas, en especial del convenio 169 de la OIT, que en conformidad al artículo 133³² de la Constitución Política Mexicana constituye derecho vigente y no cualquier derecho sino uno de rango secundario a la constitución, encontrándose por encima de las leyes federales. Es decir, los tratados en general y en especial el convenio 169 tiene un rango superior al derecho federal y local y cuya violación genera la consecuente responsabilidad internacional del Estado mexicano.

En este sentido, la reforma constitucional infringe, entre otros, el artículo 6 del citado convenio al no cumplir con la obligación de consulta a los pueblos indígenas cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente. El constituyente derivado no respetó dicha obligación al decidir sobre los pueblos indígenas sin su participación y en contra de su voluntad

1.6. Rechazo a la Reforma Constitucional

Por otro lado y como era de esperarse el EZLN rechaza el proyecto presidencial suspendiendo todo diálogo con el gobierno expresando "... que el EZLN no retomará el camino del diálogo con el gobierno federal hasta que sean reconocidos constitucionalmente los derechos y la cultura indígenas de acuerdo a la llamada "iniciativa de ley de la COCOPA"³³ argumentando que la reforma constitucional enviada por el gobierno en 1998 y luego aprobada por el congreso de la Unión, no responde a las demandas de los Pueblos Indios, del Congreso Nacional Indígena, del EZLN, y que traiciona los acuerdos de San Andrés y la llamada "iniciativa de ley de la COCOPA" en los puntos sustanciales de estas reivindicaciones: Autonomía y libre determinación, los pueblos indios como sujetos de derecho público, tierras y territorios, el uso y disfrute de los recursos naturales, la elección de autoridades municipales y derecho de asociación regional, entre otros. La reforma no hace sino impedir el ejercicio de los derechos indígenas representando una grave ofensa a los pueblos indios, a la sociedad y a la opinión pública, pues desprecia la movilización y el consenso sin precedentes que la lucha indígena alcanzó en estos tiempos.

³² Dicho artículo dispone lo siguiente: "Esta constitución, las leyes del congreso de la Unión que emanen de ella y todos los tratados que estén de acuerdo con la misma... serán ley suprema de la Nación..."

³³ Párrafo tomado del comunicado del 29 de abril de 2001 de la comandancia del EZLN, página de documentación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN. www.ezln.org)

A juicio de varios (Gómez, Magdalena; López, Francisco; Gallegos) el proceso de reforma a la constitución Mexicana aprobada en el año 2001 se encuentra viciada, tanto en la forma como en el fondo. Viciada en la forma pues no se habría seguido con los requisitos establecidos en el Art. 135 de constitución mexicana que al efecto señala:

“..La presente constitución puede ser adicionada o reformada. Para que las adiciones o reformas lleguen a ser partes de la misma se requiere que el congreso de la Unión, por el voto conforme de las dos terceras partes de los individuos presentes, acuerde las reformas o adiciones y que estas sean aprobadas por la mayoría de las legislaturas de los estados. El congreso de la Unión o la Comisión permanente, en su caso, harán el computo de los votos de las legislaturas y la declaración de haber sido aprobadas las adiciones o reformas”³⁴

Al respecto, según Magdalena Gómez (2000), no se habría cumplido con la aprobación de las legislaturas estatales ya que varios estados de la Unión emitieron su dictamen sin los quórum requeridos en sus respectivas cartas constitucionales. Por otro lado, la comisión permanente hace la declaración de reforma constitucional cuando el total de los estados aún no se pronunciaba en relación con esta. Aplicando un criterio arbitrario, en orden a interpretar que podía pronunciarse sobre la reforma contando con la aprobación de solo 16 de los 31 estados federados, obviando la opinión de las demás legislaturas estatales.

Viciada en cuanto al fondo por que se violaron garantías como la de legalidad, al emitirse un acto contrario a la constitución como asimismo no se consideró el estatus del Convenio 169 de la OIT, en particular el derecho a la consulta infringiendo consecuentemente el artículo 133 sobre la jerarquía de los tratados internacionales aprobados y ratificados por el Estado mexicano.

En este sentido, la reforma ha sido rechazada de diversas maneras siendo la más significativa la utilización de recursos legales para su impugnación, mediante recursos de amparo y acciones de inconstitucionalidad, al efecto, tras su promulgación 331 municipios indígenas presentaron a la Corte Suprema controversias constitucionales para impugnar la violación al procedimiento de reforma constitucional. Dichas controversias son procedimientos mediante los cuales la Suprema Corte resuelve divergencias entre distintos órganos relativos a la constitucionalidad de sus normas o actos. En definitiva “... el proceso que siguió a la iniciativa de reforma constitucional... y sus magros resultados ha generado un extenso rechazo de los pueblos indígenas pero también de la sociedad civil nacional e internacional, así como del EZLN generando un panorama político incierto y que reclama soluciones de fondo...” (Zúñiga, Lopez, et.al., 2001: 142).

2. Reconocimiento constitucional en Nicaragua

2.1. Antecedentes generales

Nicaragua fue hasta la década de los noventa el epicentro de la reflexión autonómica en Latinoamérica constituyendo uno de los principales referentes para los movimientos indígenas americanos. La experiencia de la costa Atlántica Nicaragüense tiene antecedentes históricos, geográficos y políticos, y no solo se explica a partir de la revolución Sandinista de 1979 (FSLN) y la contra revolución que le siguió.

En Nicaragua se evidencian dos zonas geográficas claramente definidas, la zona de la costa Pacífico y la costa Atlántica, ambas se encuentran separadas cordones montañosos. Esta circunstancia

³⁴ De este artículo se colige entonces que cuatro son los elementos necesarios para proceder a reformar la carta constitucional Mexicana: 1.- que la reforma sea decretada por 2/3 del congreso de la Unión; 2.- Que se consulte la aprobación en sus términos a las legislaturas de los estados; 3.- Que la mayoría absoluta de estas legislaturas acepten la reforma o adición; 4.- Que se realice el computo de votos y la declaración correspondiente por el propio congreso de la unión o, en su caso por la comisión permanente.

influyó a que, en cierto modo, todo el proceso colonial, la independencia y la formación del Estado nacional nicaragüense se hayan desarrollado mirando hacia el pacífico más que al atlántico. Ya desde la colonia, mientras en la costa pacífico se consolida el poder colonial español con sus instituciones y todo su andamiaje colonial (iglesias, juzgados etc.), en la costa Atlántica este poder tiene un carácter más bien nominal, existiendo en ella una clara influencia inglesa. Tras su independencia Nicaragua reclama derechos sobre la costa Atlántica, los que finalmente son reconocidos por Inglaterra en el tratado de Managua en 1860. Asimismo en este tratado, se reconoce la autonomía de los indígenas para autogobernarse; sin embargo en el año 1894 el ejército incorpora militarmente la costa Atlántica al Estado poniendo fin a esta autonomía indígena.

En 1978 estalla la revolución contra la dictadura de Anastasio Somoza, su gobierno es vencido en el año 1979 por el ejército revolucionario del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), sin embargo a poco de terminar la revolución, comienzan a producirse quiebres en la dirigencia de los vencedores, y en este contexto, un grupo de líderes y dirigentes indígenas pertenecientes a los pueblos Miskitos, Sumus y Ramas agrupados en lo que se llamó MISURASATA (Miskitos, Sumus y Ramas unidos) que en un principio habían participado del lado del Sandinista, pasan a la Contrarrevolución, que recibe la generosa ayuda económica y logística del gobierno de Estados Unidos de Norteamericana.

En plena guerra el gobierno Sandinista formula la propuesta de autonomía para las comunidades indígenas de la costa de la atlántica, negociando directamente con ellos el establecimiento de un estatuto especial de autonomía. Dicho proyecto autonómico se sustenta en los principios de democracia popular, unidad del pueblo y la identidad nacional que descansa en el carácter Multiétnico y Multilingüístico de la nación (Díaz Polanco, 1986).

2.2. Elementos centrales del régimen autonómico nicaragüense

Es una propuesta basada en un régimen de autonomía regional, que se establece y opera como parte de la nación y como espacios que garantizan las adecuadas condiciones para el pleno desarrollo de las particularidades socio-culturales de los grupos involucrados.

La autonomía de la costa atlántica, opera basada en una normativa previamente aprobada por las instancias competentes del estado soberano, dicha ley o estatuto delimita al espacio territorial dentro del cual las comunidades socioculturales ejercen sus respectivos derechos.

El ejercicio de los derechos específicos abarca por igual a todos los grupos socioculturales que ahí conviven Miskitos, Ramas, Sumus, Garifonas etc., sin exclusión de ninguno.

2.3. Reconocimiento constitucional y estatuto de autonomía

El año 1986 la Asamblea Nacional de Nicaragua adopta una nueva constitución, la cual significó un reconocimiento del carácter Multiétnico y Pluricultural de la nación (Art. 8³⁵). En la nueva carta constitucional, se reconoce a las comunidades indígenas de la costa Atlántica el derecho de preservar y desarrollar su propia identidad cultural, dotarse de sus propias formas de organización social y administrar sus asuntos locales conforme a sus tradiciones (Art. 89³⁶); asimismo reconoce a pueblos indígenas el derecho a preservar y desarrollar sus propias culturas y lenguas; de la misma forma que garantiza el acceso y control de sus recursos naturales y sus sistemas de propiedad comunal (Art. 180). Por su parte el Art. 181 inciso segundo dispone que las concesiones y explotaciones de recursos naturales que hayan de efectuarse en la costa atlántica deberán contar con la aprobación de del Consejo regional Autónomo.

³⁵ “...El pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica y parte integrante de la nación centroamericana”

³⁶ Capítulo VI.- Derechos de las comunidades de la Costa Atlántica; Art. 89 al 91

Por otro lado y cumpliendo el mandato constitucional, en 1987, la Asamblea Nacional Nicaragüense aprueba el “Estatuto de Autonomía” en el que establece el régimen de autonomía en la costa Atlántica. Los gobiernos autónomos se pusieron en funcionamiento en 1990, año que fueron elegidos los primeros consejos de las regiones autónomas, este estatuto de autonomía, concibe en su Art. 8 a las “Regiones Autónomas”, a los órganos encargados de su administración y gobierno como también sus facultades y funciones.

2.4. Reforma constitucional de 1995

El año 1995 se practica una reforma a la constitución de 1987 en la parte relativa a las regiones autónomas, en dicha reforma se sientan las bases para fortalecer los derechos de los pueblos indígenas y el régimen autonómico de las regiones autónomas de la costa atlántica nicaragüense, en este sentido se incorpora un nuevo párrafo al Art. 5 de la constitución, en el cual el constituyente derivado reconoce la existencia de Pueblos Indígenas sin hacer distinción entre el Pacífico y el Atlántico, agregando que gozan del derecho a tener sus formas de organización social así como mantener las formas comunales de sus tierras y el goce, uso y disfrute de las mismas, estableciendo que para las comunidades de la Costa Atlántica el régimen de autonomía se instituye en la propia normativa constitucional, lo que sin duda constituye un avance en relación al texto original que establecía: “...que el Estado por medio de una ley el régimen de autonomía “. En este sentido se podría argumentar que el actual estatuto de autonomía Goza de rango constitucional ya que es esta ley la que organiza el régimen de autonomía.

Junto a la reforma introducida al Art. 5 constitucional, el constituyente derivado modifica una serie de artículos, pero siempre en el mismo sentido de lo dicho, esto es, fortaleciendo el régimen de autonomía de las regiones de la costa atlántica y extendiendo los derechos y reconocimientos a los pueblos y comunidades indígenas de todo el territorio Nicaragüense como por ejemplo reconociendo el régimen de propiedad de las comunidades indígenas y el derecho a la educación intercultural en su lengua materna.³⁷

2.5. Estructura y contenido del régimen de autonomía

La autonomía establecida por la constitución y el “Estatuto de autonomía” de 1987 configura dos nuevos entes jurídico-políticos en la institucionalidad pública nicaragüense: Las llamadas “Regiones Autónomas” a las que concibe como personas jurídicas de derecho público. Estas regiones en su conjunto abarcan el 56% del territorio y el 10 % de la población del país (RIZO, 1998: 126). La región autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y región autónoma del Atlántico Sur (RAAS), con sus sedes administrativas en las ciudades Bilwi y Bluefields respectivamente; junto con definir los territorios regionales, el estatuto de autonomía, determina cuales son sus órganos administrativos y sus atribuciones.

En cada una de estas regiones existe un órgano llamado “Consejo Regional Autónomo”³⁸ que tiene el carácter de gobierno colectivo de la región y está formado por 45 miembros, provenientes de los municipios y comunidades indígenas, más 2 diputados nacionales de cada región. Este consejo regional elige de entre sus miembros un “coordinador de gobierno”³⁹ que tiene el carácter de gobernador, configurando el ejecutivo regional y una “junta directiva”⁴⁰ integrada en forma plural para dar espacio a todos lo pueblos representados en el consejo. El gobernador se encuentra subordinado al consejo regional que es el órgano supremo quien puede incluso removerlo por causa justificada. Los concejales son elegidos por circunscripciones electorales con el objeto de asegurar la participación de todos los grupos étnicos independientemente del tamaño de su población. Estas regiones tienen, a través de sus órganos, las siguientes atribuciones:

³⁷ Art. 121 reformado de la constitución de la Republica de Nicaragua.

³⁸ El subrayado es nuestro.

³⁹ El subrayado es nuestro.

⁴⁰ El subrayado es nuestro.

- a) Participar en la elaboración y ejecución de planes y programas de desarrollo nacional a fin de armonizarlos con los intereses de las comunidades de la costa atlántica.
- b) Administrar en la región programas de salud, educación cultura, abastecimiento transporte, servicios comunales etc., en coordinación con los ministerios del Estado.
- c) Impulsar proyectos económicos, sociales y culturales propios
- d) Promover el uso racional de las tierras, aguas y demás recursos naturales presentes en las regiones y la defensa de los sistemas ecológicos.
- e) Al consejo regional corresponde autorizar concesiones o contratos sobre recursos naturales existentes en la costa atlántica
- f) Promover el estudio y difusión de las culturas indígenas en las comunidades de la costa atlántica así como su patrimonio histórico.
- g) Establecer impuestos regionales conforme a las leyes que rijan la materia (Aylwin, 1995).

La experiencia de autonomía en Nicaragua lleva ya 10 años de funcionamiento, en su implementación se han evidenciado no pocas deficiencias, relacionadas principalmente con en la falta de delimitación de competencias con los órganos de la administración central de Estado, lo que genera intromisiones de estos en esferas que corresponden a los órganos regionales; esto se debe, en gran medida, a que no existe un reglamento que regule la aplicación del estatuto de la autonomía, estableciendo los límites de competencias con los órganos del Estado.

De igual forma, se evidencia una falta de recursos económicos, ya que los entregados por el ejecutivo a las regiones autónomas son insuficientes; otra gran dificultad se produce por la falta de los recursos humanos capaces de asumir las responsabilidades que significa la implementación de la autonomía:

“... actualmente no existen los actores con la capacidad sacar la autonomía adelante... el gran reto es romper con la mentalidad alienada costeña y entender que la autonomía la vamos a hacer nosotros aquí, no en Managua... y el mayor esfuerzo que estamos haciendo [para superarlo] tiene que ver con la creación de ONGs y el impulso de la universidad de la Costa.” (Díaz Polanco, 2000)

Por otro lado a partir de las elecciones presidenciales de 1990 se encuentra en el gobierno una coalición política de clara inspiración conservadora, y partidaria de la economía de libre mercado, es en ellos que la autonomía a encontrados sus más poderosos detractores.

3. Reconocimiento constitucional en Colombia

3.1. Antecedentes Generales

La Constitución Colombiana de 1991, que deroga a la Constitución 1889 de inspiración conservadora después de más de un siglo de vigencia, responde a una necesidad imperiosa de la sociedad colombiana por democratizar sus instituciones y recuperar la legitimidad del Estado frente sus ciudadanos haciendo mas accesible la protección de sus derechos fundamentales. Esta nueva carta fundamental constituye uno de los ejemplos más paradigmáticos de aceptación del multiculturalismo, al consagrar una serie de derechos a favor de los pueblos indígenas en distintas materias, como el acceso a los recursos naturales derecho al territorio etc. A la par con lo anterior en los últimos años se ha ido desarrollado toda

una doctrina o práctica institucional, especialmente de la Corte Constitucional Colombiana, que favorece al respeto y aceptación de las diferencias culturales, que se ha complementado con la dictación de leyes a fin de implementar las garantías reconocidas por la Constitución y la ratificación de instrumentos internacionales como el Convenio 169 que tiene el carácter de ley de la república desde 1992.

3.2. Constitución de 1991

La constitución comienza expresando en su Art. 1:

“... Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de república unitaria descentralizada y con autonomía de sus entidades territoriales democrática participativa y pluralista fundada en el respeto a la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que lo integran y en la prevalencia del interés general.”

Luego agrega en el Art. 7 un reconocimiento a la multietnicidad y pluriculturalidad de Colombia. Este reconocimiento debe reflejarse en todas las acciones que ejecute el Estado en territorios indígenas, las cuales deben propender a la conservación cultural de estas sociedades respetando sus tiempos y espacios.

Desde 1993 el Estado considera a las autoridades tradicionales indígenas como entes estatales de derecho público confiriéndole la administración de sus territorios Ley 60 de 1993. Una vez que el Estado colombiano se reconoce como multicultural, surge la necesidad de identificar aquellos derechos que se pueden considerar como específicos de los pueblos indígenas en la medida en que reflejan valores culturales y espirituales diferentes a los del resto de la sociedad; así la Constitución y posteriormente las Leyes reconocen un sin número de derechos, los que podemos agruparlos de la siguiente manera:

a) Derechos políticos

La Constitución consagra la participación de los indígenas en la esfera política electoral, creando una circunscripción especial para los indígenas (Art.171), regida por el sistema del cociente electoral, en la que tienen derecho a elegir 2 senadores. Las calidades exigidas para aspirar a este cargo consiste en haber sido autoridad tradicional en una comunidad o dirigente de una organización indígena. No obstante ello también reconoce a los “grupos étnicos”, particularmente a los grupos y comunidades Afroamericanas del pacífico, una circunscripción especial para acceder, junto a los colombianos residentes en el exterior, a la cámara de representantes (diputados) con un máximo de 5 representantes.

b) Reconocimiento de derechos culturales:

Este derecho está reconocido en términos generales en el Art. 7 constitucional, siendo el Art. 70 una formulación más específica, en él establece el deber del Estado de reconocer la igualdad y la dignidad de las culturas que conviven en el país considerándolas como fundamento de la nacionalidad colombiana. Este reconocimiento a la especificidad cultural indígena se traduce por ejemplo:

En materia de educación intercultural, la ley 115 de 1994 establece la etnoeducación para los grupos indígenas, la cual “... Tendrá como finalidad afianzar los procesos de identidad, conocimiento, socialización, protección y uso adecuado de la naturaleza, sistemas y prácticas comunitarias de organización, uso de las lenguas vernáculas, formación docente e investigación en todos los ámbitos de la cultura.” Igualmente, se “... promoverá y fomentará la formación de educadores en el dominio de las culturas y lenguas de los grupos étnicos...”, el Ministerio de Educación de acuerdo con los grupos étnicos “...prestará asesoría especializada en el desarrollo curricular, en la elaboración de textos y en la ejecución de programas de investigación y capacitación etnolingüística.” También se establece que las

autoridades competentes, en concertación con los grupos étnicos, seleccionarán a los educadores que laboren en sus territorios, preferiblemente entre los miembros de las comunidades en ellas radicados.⁴¹

En cuanto a las lenguas indígenas, la Constitución establece que las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios.

c) Derechos indígenas en materia económica:

Establece que las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la Nación y demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables. La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades.

La Ley 99 de 1993, reconoce a los indígenas como encargados de la administración y manejo de los recursos naturales dentro de sus territorios, por lo cual todo programa y proyecto que en esta materia se realice debe ser en coordinación con las autoridades tradicionales. El Ministerio del Medio Ambiente y los institutos de carácter científico deben fomentar y difundir los conocimientos y tecnologías sobre manejo ambiental y de recursos naturales, de las culturas indígenas. Igualmente, crea la Corporación Autónoma Regional del Norte y Oriente Amazónico (CDA) como ente gubernamental encargado de la ejecución de políticas, programas, planes y proyectos sobre medio ambiente y recursos naturales renovables. Igualmente, la Ley 21 de 1991 establece que cualquier acción que se vaya a realizar en estos territorios debe ser consultada y acordada con las comunidades indígenas que le habiten.

d) Derechos jurisdiccionales (Art. 246 y 330 Constitución Política)

La carta constitucional 1991 reconoce en su Art. 1 el carácter pluralista y democrático del Estado y en el Art. 7 reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana y la necesidad de mantener un trato igualitario y digno a todas las culturas del país. Luego en el Art. 246 hace un reconocimiento a la existencia de sistemas normativos indígenas, al señalar que las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, en conformidad a sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la constitución y a las leyes de la república, estas facultades jurisdiccionales no se restringen, como podría pensarse a los casos de menor cuantía sino que incluso a delitos mayores como el homicidio o las lesiones graves.

El desarrollo y aceptación del pluralismo jurídico en Colombia se ha debido en gran parte a la actitud adoptada por la Corte constitucional de Colombia quien ha dado una nueva interpretación a la legislación, dejando de lado la escuela exegética, dando aplicación directa a las normas constitucionales.

3.3. Territorios indígenas, los Resguardos y Entidades Territoriales Indígenas

El reconocimiento de sus territorios ha sido una de las reivindicaciones centrales de los pueblos indígenas como supuesto necesario para la autonomía indígena, la constitución colombiana significa un importante avance al respecto, al elevar a rango constitucional los antiguos resguardos indígenas y la creación de una figura nueva en la legislación como las Entidades Territoriales Indígenas (ETIs).

⁴¹ Ley 115 de 1994, obtenida de la página de documentación de la Corporación de la Región Amazónica. www.coama.org

3.3.1. Los Resguardos

Los Resguardos son espacios territoriales colectivos donde vive una parte importante⁴² de la población indígena colombiana⁴³, y que en su mayoría fueron otorgados durante el periodo colonial, sin embargo una parte importante fue creados en los últimos años, ya sea, durante el proceso de la reforma agraria o como “reservas”⁴⁴ con el fin de preservar la Biodiversidad de la amazonía colombiana, para después ser declarados como Resguardos.

La Constitución de 1991 reconoció los resguardos como tierras de propiedad colectiva no enajenable e inembargable (Art. 63) otorgándole el rango de municipios, por lo cual participan en los ingresos corrientes de la Nación. La Ley 60 de 1993 estipula que “...Los resguardos indígenas que para efectos del artículo 357 (de la constitución) sean considerados por la Ley como municipios recibirán una participación igual a la transferencia per cápita nacional, multiplicada por la población indígena que habite el respectivo resguardo.

Estos recursos deben ser utilizados para cubrir sus necesidades básicas, según sus usos y costumbres, de acuerdo a los sectores de inversión considerados por la Ley. Además, los municipios o departamentos no quedan eximidos de su responsabilidad con los habitantes de los resguardos⁴⁵.

3.3.2. Entidades Territoriales Indígenas (ETIs)

Junto con reconocer constitucionalmente a los resguardos, la carta del 91 crea la figura de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIs) con el propósito de garantizar la autonomía de los pueblos indígenas y con el objeto de que ellos puedan asumir la prestación de los servicios públicos de acuerdo con sus principios, sus propias autoridades y culturas en el territorio a que pertenecen.

En efecto el Art. 286 (CPR) define la llamadas Entidades Territoriales, expresando que son “...los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas” y el Art. 329 complementa esta definición estableciendo que la conformación de las ETIs se hará con sujeción a lo que disponga la ley de ordenamiento territorial y la delimitación territorial será efectuada en conjunto por el gobierno nacional y representantes de las comunidades indígenas. Una vez conformadas las ETIs gozaran de AUTONOMÍA⁴⁶ para la gestión de sus intereses pudiendo gobernarse por sus propias autoridades.

El gobierno de las ETIs recaerá en consejos tradicionales, que serán conformados de acuerdo a los usos y costumbre que tengan los indígenas y ejercerán las siguientes funciones (ARANGO, 1991):

- a) Velar por la aplicación de las normas legales sobre usos del suelo y poblamiento de sus territorios.
- b) Diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo.
- c) Promover las inversiones públicas en sus territorios y velar por su debida ejecución.

⁴² A 1990 existían alrededor de 400 resguardos comprendiendo una superficie de aprox. de 24.000.000 de has, equivalente al 24% del territorio nacional.

⁴³ Similares a los Títulos de merced otorgados a los Mapuche con posterioridad a la ocupación de la Araucanía

⁴⁴ Especialmente durante le periodo del presidente Virgilio Barco 1986-1990.

⁴⁵ Datos obtenidos de la página web de Corporación de la Región Amazónica. www.Coama.com.

⁴⁶ Art. 287 Constitución Política de la Republica Colombiana.

- d) Percibir y distribuir sus recursos.
- e) Velar por la preservación de los recursos naturales.
- f) Coordinar los programas y proyectos promovidos por las diferentes comunidades en su territorio.
- g) Colaborar con el mantenimiento del orden público dentro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional.
- h) Representar a los territorios ante el Gobierno Nacional y las demás entidades a las cuales se integren; y
- i) Las que les señalen la Constitución y la ley.

La Entidad Territorial Indígena (ETI) no es un resguardo más grande, sino una entidad político administrativa nueva, destinada a garantizar autonomía y a promover la interrelación de los indígenas con la sociedad nacional en un marco de respeto mutuo y sin detrimento de identidad, cultura, conocimiento y patrimonio.

3.4. Las Tutelas Jurisdiccionales y derechos indígenas

Como expresamos al comenzar, una de las circunstancias que motivan la dictación de la nueva carta fundamental colombiana fue su lejanía del ciudadano común:

“... a Constitución de 1889 a diferencia de la de 1991 no fue conocida jamás, más que por profesores de derecho constitucional, ni siquiera por los propios jueces. La Constitución de 1991 ha llegado al hombre común al lego, en especial a través de mecanismos como las acciones populares de cumplimiento o de tutela. Estos mecanismos le han enseñado al ciudadano que existe algún recurso para evitar la violación de sus derechos fundamentales de una manera despiadada, cotidiana y constante.” (Gaviria, 2000)

Justamente las acciones de tutela tienen por objeto la protección de los derechos fundamentales cuando existe una vulneración o amenaza de ellos, sujetándose a un procedimiento sumarísimo.⁴⁷

Innumerables son las tutelas interpuestas por los indígenas en defensa de sus derechos lo que ha obligado a la corte a pronunciarse fijando el alcance de los preceptos constitucionales e incluso a permitido aplicar normas constitucionales que aun no han sido desarrolladas por el legislador. En este punto la Corte Constitucional ha adoptado una posición amplia, reconociendo la autonomía indígena pero aceptando que esta se encuentra sujeta a límites, los que en ningún caso pueden estar dados por la “...Constitución y las leyes”⁴⁸ en un sentido genérico, pues ello haría ilusorio cualquier reconocimiento, sino por un núcleo duro de Derechos Humanos fundamentales, reconocibles universalmente.

⁴⁷ Art. 86 y siguientes de la Constitución Colombiana.

⁴⁸ El subrayado es nuestro

4. Reconocimiento constitucional en Panamá

4.1. Antecedentes Generales

El proceso de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en Panamá ha sido lento, siendo la primera vez que se reconoce dicha materia en la constitución de 1925. Sin embargo no es sino hasta 1972 que se incorpora definitivamente en el texto constitucional un reconocimiento a las culturas indígenas. En este sentido el artículo 86 de la Constitución Política reconoce la identidad étnica de las comunidades indígenas, que debe ser entendida como todas sus manifestaciones y sus conocimientos artísticos, científicos, culturales, políticos y económicos, uno de los principios fundamentales plasmados en la constitución de 1972 es el derecho de propiedad colectiva de las tierras a favor de los pueblos indígenas el cual es regulado en conformidad a su propia cosmovisión.

Por su parte artículo 5 de la Carta panameña dispone que su territorio se divide en provincias, estas en distritos los que a su vez se dividen en corregimientos, pero hace una importante agregación: la ley podrá crear otras divisiones políticas sujetas a regímenes especiales. La constitución de 1972 a diferencia de las constituciones anteriores, establece la posibilidad de crear territorios sujetos a regímenes especiales, ello a significado que distintos pueblos indígenas sobre la base de dicho artículo, hayan solicitado y logrado el reconocimiento de zonas especiales llamadas "comarcas", cada una de las cuales tiene su propia organización y estructuración implementada mediante la dictación de leyes especiales y decretos ejecutivos que establecen su orgánica interna y atribuciones en materias de relevancia como son: la regulación de la tierra y el territorio; órganos de administración y gobierno; ingerencia en el manejo de los recursos naturales y facultades jurisdiccionales;. En efecto en Panamá existen 5 comarcas indígenas Ngobe buglé; Emberá- woennan; Kuna Yala; Madugandí; Wargandí.

4.2. Estructura y contenido del régimen de las comarcas en Panamá

Como dijimos anteriormente Panamá incorpora a su institucionalidad administrativa la creación de cinco comarcas indígenas cada una de las cuales tiene distintos grados de facultades y funciones debido básicamente a la ley orgánica que las crea, a continuación desarrollaremos un breve análisis de cada una de ellas.

4.2.1. Comarca de Kuna Yala

La comarca de Kuna Yala ha sido el modelo para las otras comarcas indígenas de Panamá y ha servido de inspiración a los demás pueblos indígenas. Esta comarca existía antes de la creación del Estado panameño, sucedido en 1903, para entonces el gobierno colombiano había reconocido a los Indígenas Kunas la comarca de Tulenega con un comisario general nombrado por el poder ejecutivo de la unión.

Luego de la secesión de Panamá y su nacimiento como estado nacional soberano dicho acuerdo fue desconocido por la naciente república. Pero no es sino hasta 1925 que el Pueblo Kuna mediante un levantamiento armado contra el gobierno logra un acuerdo en que se reconocen como reservas indígenas las tierras de la costa atlántica y se reconoció que estaban poseídas en común por las tribus aborígenes que las habitaban, sin que pudieran ser enajenadas o arrendadas.

Sin perjuicio de lo anterior es a partir de 1953, que por medio de la ley número 16, que el Estado reconoce la existencia en la comarca de San Blas del congreso General Kuna y los congresos de pueblos los que tendrían jurisdicción en los asuntos concernientes a infracciones legales, salvo la aplicación de leyes penales, de la misma forma se reconoció a las autoridades tradicionales como los caciques y sáhilas.

Por otro lado, el ejecutivo emitió en el año 1983 el decreto numero 89, con el objeto de regular el nombramiento y remoción del intendente de la comarca Kuna Yala. En dicha normativa se estableció que el consejo general Kuna elegiría una terna para el cargo de intendente, en este mismo sentido los Kunas lograron en el año 1984 que se incluyera en el nuevo código judicial la existencia de un juez y un personero en la comarca, con las funciones que les señalan las leyes especiales. Asimismo también en 1984 los kunas consiguieron que el estado reconociera el matrimonio que realizan de acuerdo a su tradición como matrimonio legal con los mismos efectos del matrimonio civil.

4.2.2. Comarca Emberá-Wounaan

El Estado panameño crea en el año 1983 la comarca Emberá de Darien, mediante la Ley N° 22 de noviembre de dicho año, la comarca de Emberá se divide en dos áreas: Cemaco y Sambú.

La ley reconoce a los congresos indígenas regionales y locales, al igual que a sus autoridades, como los caciques y el Consejo de Nokoes, siendo el máximo organismo tradicional de decisión y expresión en la comarca el Congreso General Emberá Wounaan, en lo relativo a la tierra la ley señala que son patrimonio de la comarca Emberá Wounaan, para su uso colectivo de estos grupos colectivos, prohibiendo su apropiación por parte de los privados.

En cuanto al aprovechamiento de los recursos naturales la ley prevé que para el aprovechamiento de los recursos naturales debe existir el consentimiento del cacique general y del cacique regional correspondiente, estableciendo que el ejecutivo garantizará los beneficios económicos y sociales que se deriven de la explotación de los recursos del subsuelo.

Por otro lado, en cuanto a la educación, la normativa 22 establece que esta será de carácter bilingüe, planificada, organizada y ejecutada en coordinación con las autoridades tradicionales indígenas y las autoridades del estado. En este sentido vale la pena destacar que la ley 22 fue reglamentada mediante la carta orgánica administrativa de la comarca Emberá Wounaan de Darien, aprobada por decreto ejecutivo Numero 84 de 1999, dicha carta orgánica reconoce en su articulado la forma de uso y usufructo de la tierra familiar, comunal, colectiva de aprovechamiento forestal, para la subsistencia biocultural y para la reforestación, como asimismo el derecho a administrar los recursos naturales y las áreas silvestres protegidas conjuntamente con las autoridades del Estado.

Por ultimo se reconoce también el derecho a practicar su religión, su medicina tradicional y sus instituciones de familia como las formas que utilizan tradicionalmente para resolver sus conflictos.

4.2.3. Comarca Ngobe-Buglé

Esta comarca se creó mediante la Ley N° 10, de marzo de 1997 en cuanto a su contenido destacan principalmente los siguientes aspectos:

En cuanto al reconocimiento de tierras indígenas la ley establece que el estado va mas allá de solo reconocer el derecho de los indígenas a la propiedad colectiva de la tierra prohibiendo su apropiación por los particulares sino que también reconoce los títulos y derechos posesorios de todos los indígenas que quedaron fuera de la comarca.

En lo relativo a la administración de justicia establece que esta se ejercerá teniendo en cuenta, además de la constitución y las leyes nacionales la realidad cultural del área, reconociendo además sus instituciones tradicionales en materia de familia.

Pro otro lado, en cuanto a la administración de los recursos naturales, la carta orgánica prevé en su artículo 228 que para el desarrollo de la explotación y exploración de los recursos naturales de la comarca se llevará a cabo una consulta y aprobación previas, garantizando una efectiva participación en la planificación y ejecución, así como en los beneficios.

Por ultimo en cuanto al gobierno y administración comarcal esta recaerá en el congreso general, los congresos regionales y locales, el consejo comarcal de coordinación, los consejos municipales y los encuentros interregionales de dirigentes comarcales conformados de acuerdo a los propios usos y costumbres del Pueblo Ngobe-Buglé

4.2.4. Comarca Kuna Madungandi

La comarca de Kuna Madungandí fue creada en conformidad a la ley numero 24 de 1996; esta ley reconoce a las autoridades y a las instituciones indígenas, como los congresos general, regional y local, los caciques y sáhilas.

Al igual que las demás comarcas, reconoce la propiedad colectiva de las tierras a favor de los indígenas que la habitan.

En cuanto a la administración de justicia el articulo 65 de la carta orgánica de la comarca (decreto 228), señala que los habitantes de esta comarca están sometidos a la constitución y leyes del estado panameño y a sus normas de conductas tradicionales.

En lo relativo al manejo de los recursos naturales se establece que la comarca tiene derecho exclusivo al uso, manejo y aprovechamiento tradicional sostenible de los recursos renovables y el ambiente ubicado dentro de sus limites, señalando además que cualquier tipo de autorización relacionada con los recursos naturales de la comarca deberá preferir los proyectos presentados por sus miembros; consagrando el derecho de participación en los beneficios económicos que pudieran derivarse de estas actividades.

4.2.5. Comarca Kuna de Wargandi

Esta comarca fue creada mediante la ley numero 34 del año 2000, esta comarca es la tercera comarca Kuna y la quinta de su clase, al igual que las demás leyes comarcales la ley 34 ha establecido los derechos fundamentales del pueblo Kuna de Wargandi.

También en este caso se reconoce la propiedad colectiva de las tierras a favor de las comunidades Kunas, junto a ello se establece que la reforma agraria reconocerá los derechos posesorios de los no indígenas dentro de los limites de la comarca, agregando que las tierras de los no indígenas no forman parte de la propiedad colectiva de la comarca..

En lo administrativo se reconoce por la ley la existencia del congreso general, como máxima autoridad tradicional de la comarca, y de los congresos locales, de acuerdo con su tradición y a la carta orgánica de la comarca, señalando que las resoluciones y decisiones que emanen del congreso general tendrán el carácter de obligatorias, en este sentido la ley reconoce como autoridades tradicionales superiores a los caciques quienes serán los principales representantes ante las instituciones publicas y privadas y a los sáhilas como autoridades y representantes de sus comunidades ante estas instituciones.

En cuanto a la administración de justicia esta se efectuara de acuerdo a lo establecido en la constitución y las leyes de la republica pero se tomará en cuenta la cultura del pueblo Kuna.

Por ultimo en lo relativo a la administración de los recursos naturales se señala por la ley que el congreso general junto con las comunidades de la comarca elaborará un plan de manejo y desarrollo de la región de acuerdo a su cultura, tradiciones y las leyes de protección y aprovechamiento de los recursos naturales, así el consejo tradicional mediante sus autoridades, protegerá y conservará los recursos naturales y velará por su uso sostenible.

Alcance y efectos de los reconocimientos constitucionales

Los reconocimientos constitucionales en materia de derechos indígenas que se producen en Latinoamérica a partir de la década de los 80', y en general, durante el *auge* de "lo indígena", que se forja en la década de los 90 se traduce en una serie de reconocimientos y reformas en el ámbito constitucional. Sin embargo esta incorporación de los pueblos indígenas y sus derechos en la cúspide de la pirámide normativa no ha estado ajena a dificultades que de cierta manera limitan los derechos consagrados en estos instrumentos, ello tiene una serie de ejemplos concretos como el caso del EZLN y en general el movimiento indigenista mexicano cuya irrupción en el escenario político significó poner el tema de las reivindicaciones indígenas en el centro del debate de la sociedad nacional e incluso en el plano internacional al convertirse en un referente obligatorio para los demás movimientos indígenas americanos, pero que en definitiva no logró lo buscado empantanándose en un largo y tortuoso tira y afloja con en estado mexicano. En el mismo sentido de lo dicho, en Colombia aun no se dicta la "Ley de Ordenamiento Territorial", que en los hechos hace casi impracticable lo dispuesto por la constitución de 1991. Sin perjuicio de lo anterior, el reconocimiento a la diversidad cultural y a la autonomía Indígena constituye un avance mas que significativo con relación al texto constitucional de 1889. Quizás el caso donde se han demostrado reales avances prácticos es Panamá donde si bien el Estado panameño no ha reconocido expresamente en el ámbito constitucional la existencia de los pueblos indígenas y sus culturas, salvo lo dispuesto en el ya citado artículo 86, dicha situación ha sido de alguna manera obviada en virtud de lo dispuesto por el artículo 5 constitucional que como dijimos permite la creación de espacios territoriales sujetos a una administración especial, es de esta manera en que los pueblos indios de Panamá han logrado la creación de áreas especiales de "administración indígena" llamadas "comarcas". Estas áreas no son posibles de comparar con las experiencias de autonomía revisados anteriormente por que a nuestro juicio no es posible de hablar propiamente de una autonomía indígena en Panamá, sino de un proceso de carácter Sui Generis que mezcla grados de descentralización político administrativa y niveles reducidos de autogestión económica y ambiental, aspectos que forman mas bien parte de un proceso de control territorial que de autonomía propiamente tal.

El criterio, bajo el cual se puede evaluar el proceso de constitucionalización de los derechos indígenas en América Latina, consiste como se ha dicho en la transformación de los Estados hacia modelos que reconozcan la multiculturalidad que los constituye. En este sentido, el repaso a las reformas constitucionales en América Latina arroja un saldo insatisfactorio, por cuanto en general parece más bien tratarse de reformas semánticas, o de meros "añadidos o apósitos que no inciden en un conjunto o sistema" (Clavero, 2002: 6). Es decir, en general se incorpora alguna norma que mencione a los indígenas, a modo de reconocimiento de un hijo ilegítimo, mas no, un reconocimiento de las propias nacionalidades con su derecho a autodeterminación, ejercido a través de la autonomía. Y en los casos que esta se reconoce, "suelen producirse en términos que los dejan a la disposición de la ley y de la justicia del Estado". De esta manera se trivializa la diversidad, en tanto se considera como un asunto cultural, entendido como lo folclórico, cuando los conflictos fundamentales de los que reclaman los indígenas se refieren a la posibilidad de administrar y aprovechar los recursos naturales que se encuentran en los espacios que habitan y a su participación política.

Las reformas que los estados americanos han efectuado de sus cartas fundamentales en las ultimas décadas constituyen reformas retóricas de diversidad, una suerte 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 estado en términos de asumir la diversidad existente traduciéndose en un mantenimiento del estatus quo. Al parecer existe un temor por parte de los estados y sus clases dirigentes a efectuar reformas efectivas a su institucionalidad que modifiquen al estado en sí mismo haciéndolo mas pluralista y democrático. Es necesario entender que en el contexto de la globalización cultural y económica del mundo en que vivimos, las reivindicaciones que plantea el movimiento indígena en ningún caso pretenden debilitar al estado sino por el contrario tienden a fortalecerlo en términos que este asuma la diversidad cultural, siendo esta la única forma de profundizar el sistema democrático haciéndolo cada vez mas participativo y representativo y de evitar tensiones interétnicas en momentos en cada día los pueblos son más concientes de su etnicidad.

Del análisis de los procesos políticos de éstos pueblos en esos estados, se pueden aproximar algunas conclusiones, que pueden ser útiles para nuestro análisis. (1) No toda incorporación o cambio legal implica en sí mismo un “nuevo trato”. (2) El camino del cambio del cambio legal puede ser una de las estrategias, pero en ningún caso es útil, sin un movimiento social. (3) Más relevante que el hecho de los cambios legales, lo que ha generado estas transformaciones, son los cambios sociales, esto es, la conformación de un discurso autonómico (no sólo autonomista), que se transforme en fórmulas concretas. (4) El reconocimiento de una institucionalidad es uno de los aspectos fundamentales en cualquier fórmula de “nuevo trato”.

IX. Derechos indígenas en la transición chilena

En la transición chilena desde una dictadura a un sistema democrático, la cuestión de la diversidad y el pluralismo jurídico, no ha sido en cambio, un elemento considerado como fundamental en las relaciones sociedad civil y Estado. Las transformaciones, en relación con los instrumentos jurídicos que regulan las relaciones interculturales han estado postergadas en este sentido y la legislación de 1993 sólo establece mecanismos vinculados a lo que se ha venido en llamar como *indigenismo*.

Hasta ahora, y pese a que corresponde a uno de los compromisos de Nueva Imperial en 1989, se han presentado tres propuestas de reforma constitucional de reconocimiento de los pueblos indígenas y una propuesta de ratificación del Convenio 169 de la OIT, sin que ninguna de ellas haya prosperado hasta ahora.

La primera fue presentada al parlamento en 1991, que se retiró por el propio gobierno en 1997, desechándose definitivamente por la cámara de diputados en el 2000. Posteriormente, en 1999, el entonces diputado Francisco Huenchumilla presenta una propuesta que no ha avanzado en su discusión. Posteriormente, y a propósito de una reforma constitucional en distintos aspectos, en sesión celebrada el día 8 de enero de 2002⁴⁹, la Comisión de Legislación, Constitución y Justicia aprobó su informe sobre reformas constitucionales. En materia de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, la Comisión aprobó el siguiente texto: "La Nación chilena es indivisible. El Estado reconoce la diversidad de origen de los chilenos que forman parte de la Nación y declara su especial preocupación por las poblaciones indígenas originarias, a las cuales garantiza su derecho a fortalecer los rasgos esenciales de su identidad". Ahora debe ser discutida en la sala del Senado.

Hasta ahora, la iniciativa para ratificar el Convenio 169 sólo ha logrado obtener aprobación en la Cámara (de diputados) y ha sorteado un requerimiento por inconstitucionalidad presentada por un grupo de parlamentarios de derecha al Tribunal Constitucional, de acuerdo al artículo 82 N° 2 de la Constitución Política. Los parlamentarios que han solicitado la declaración de inconstitucionalidad total del Convenio porque atendida la naturaleza de sus normas, ha debido aprobarse como una Ley Orgánica Constitucional, conforme a los artículo 63 de la Constitución Política. Además solicitan la declaración de inconstitucionalidad del Convenio, por el reconocimiento que este a ese a los Pueblos Indígenas como sujetos de derecho público, que afectaría la soberanía nacional; el reconocimiento de las costumbres por afectar el principio de igualdad; y los derechos territoriales, que se opondrían al derecho de propiedad Si bien el Tribunal Constitucional rechazó en definitiva el requerimiento, en su sentencia consideró que el Convenio no crea ningún sujeto de derecho público que pueda reclamar derechos colectivos, y que sus normas no pueden ser interpretadas de tal manera que afecten los preceptos constitucionales (especialmente sobre el derecho de propiedad), que en definitiva el término Pueblo Indígena, no puede entenderse sino como “un conjunto de personas o grupos de personas de un país que poseen en común características culturales propias, que no se encuentran dotadas de potestades públicas y que tienen y

⁴⁹ con asistencia de sus miembros Senadores Sergio Díez Urzúa, Marcos Aburto Ochoa, Andrés Chadwick Piñera, Juan Hamilton Depassier y Enrique Silva Cimma.

tendrán derecho a participar y a ser consultadas, en materias que les conciernan, con estricta sujeción a la ley suprema del respectivo Estado de cuya población forman parte. Ellos no constituyen un ente colectivo autónomo entre los individuos y el Estado”.

Uno de los argumentos más poderosos que se han presentado en la discusión nacional frente al tema de las reformas legales que incorporen los derechos de los indígenas, dice relación con la afectación del sentido unitario de la nación, ya que la fórmula del reconocimiento de la calidad de sujeto de pueblo atentaría contra las bases de nuestra institucionalidad. Que la Constitución, por el contrario, dispone (artículo 3°) que el Estado de Chile es unitario, y que por lo mismo debe entenderse el término pueblo en el sentido de distintos grupos que forman parte del Estado, pero no como naciones⁵⁰. La constitución chilena, heredera de las ideas ilustradas dispone que el titular de la soberanía es “la nación”, lo cual supone que existe una sola nación en la cual reside el poder supremo que se delega en las autoridades constitucionales, proscribiendo la posibilidad que otras personas, o grupos de ellas, se arroguen autoridad o derechos que no les corresponden. Que además estos conceptos (pueblo indígena, territorio indígena, cultura indígena), pueden “iniciar la división interna que concluya en la creación de un Estado indígena instalado en nuestro territorio”. Lo que ya había significado la eliminación del término del proyecto de ley indígena chilena del año 93’, cambiándolo por el de *etnias*.

Se niegan por lo mismo la posibilidad de que existan derechos de carácter colectivo, lo cual constituiría una de las declaraciones que el Gobierno chileno formularía al Convenio en su oportunidad, según lo anunciado por el Ministerio del interior en 1999⁵¹ (“... Los habilitados para ejercer los mencionados derechos dentro del marco de lo expuesto son sólo los individuos de dichos pueblos y no éstos”). Más explícito ha sido el diputado Alessandri (de oposición) al señalar que “al hablar de pueblos indígenas, no estamos creando un nuevo sujeto de derecho público, ni deseamos que esta denominación sea la suma de los derechos y atribuciones que son propios de los individuos”⁵².

Asimismo se han utilizado los argumentos que relacionan al principio de igualdad con una concepción clásica, propia del pensamiento ilustrado, y que dio lugar a las políticas de asimilación del siglo XIX. Es decir, que el reconocimiento de derechos distintos para colectivos distintos, no es sino discriminación. O bien, tomando como discurso representativo, uno más radical y fundamentalista, bastante poco frecuente entre los mapuche. En este sentido el diputado Ibáñez dice: “debemos rechazar sin vacilaciones la táctica de que trata de construir para ellos un verdadero apartheid: grupos étnicos que deberán encerrarse en guetos...que están obligados a congelarse en hábitos y costumbres que, de verdad, han sido resucitados para las cámaras de televisión extranjeras”⁵³.

También se han utilizado otros argumentos como la negación a la existencia de los indígenas, que no sería más que un remanente de un proceso de mestizaje que aún no alcanza a su término.

A estas alturas es posible concluir que la discusión sobre los derechos indígenas en Chile, se desarrolla a contrapelo del contexto latinoamericano. Esto significa que probablemente la reflexión que se pueda hacer del pluralismo jurídico en meso América y los países andinos no parecen tener sentido en Chile. Mientras en otros países se discute sobre el tenor de las leyes de coordinación y su jurisprudencia, aquí la discusión se encuentra entrampada en un asunto que fue ya debatido durante la década del ‘80.

⁵⁰ Argumento sostenido por el presidente de la República en su contestación del requerimiento interpuesto por algunos parlamentarios en contra del Convenio por ser inconstitucional, causa Rol N° 309.

⁵⁰ Informe evacuado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, a la Comisión de Relaciones Exteriores, asuntos interplanetarios e integración latinoamericana, donde da cuenta de las declaraciones que se formularán por el gobierno al Convenio.

⁵¹ Informe evacuado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, a la Comisión de Relaciones Exteriores, asuntos interplanetarios e integración latinoamericana, donde da cuenta de las declaraciones que se formularán por el gobierno al Convenio

⁵² Acta de la Sesión de la cámara de diputados de martes 17 de Octubre de 2000, p. 43.

⁵³ Acta de la Sesión de la cámara de diputados de martes 17 de Octubre de 2000, p. 47

Parte de esa explicación puede encontrarse en la fórmula de transición chilena. El sistema institucional jurídico y económico vigente aún, corresponde al diseño de la dictadura militar (ARAYA, et. al. 2001: 149). Es la imagen de una democracia que sus propios autores han denominado “protegida”, que desconfía de la sociedad civil. Esto se traduce en instituciones como senadores designados, que, teniendo derecho a voto, no han sido elegidos en votación democrática; en un Tribunal Constitucional, que revisa la constitucionalidad de los proyectos de ley (no de las leyes o de las decisiones de los tribunales), por lo que se transforma en un supra legislador; etc.

Por otra parte, el conflicto interétnico parece está marcado por una progresiva y tardía evolución en la demanda indígena durante los 90' (Aylwin, 2000: 10). En efecto, las organizaciones indígenas en Chile, han caminado en forma un poco difusa desde los 70' hasta fines de los 90' desde una demanda más asistencialista a una más política. Desde la década, la demanda mapuche se confundió con la demanda campesina y -por ende- de clase; lo que reclamaban lasa organizaciones mapuches y campesinas era la redistribución de las tierras y la entrega de parcelas para su economía de autoconsumo, y la protección de sus tierras. La primera de esas demandas se buscó satisfacer a través de la reforma agraria, la protección de las tierras constituía una vieja aspiración del movimiento (desde la década del '20). Esta demanda por tierra (protección y ampliación) es una que debe ser lograda por el Estado, una demanda en suma paternalista. Durante la dictadura militar, la emergencia colocó al movimiento indígena en la disidencia que postulaba el término de el gobierno militar, postergando sus propias demandas. Luego de este lapso de casi dos décadas, las demandas mapuches –con otros contenidos- poseían los mismos fundamentos políticos. En el resto de América Latina, el movimiento indígena, desde fines de los 70' comenzó a esgrimir un discurso diferente: el reclamo de sus derechos políticos, fundamentalmente el derecho de libre determinación y un derecho al territorio, al espacio que ocupan y sus recursos naturales; más que el derecho de propiedad sobre una finca o parcela, la jurisdicción sobre un territorio.

En el 1990, el Centro de Estudios y Documentación Mapuche LIWEN, describe –por primera vez- una propuesta de autonomía territorial política del pueblo mapuche, a contrapelo del movimiento indígena que en ese momento firmaba un acuerdo político con el gobierno que cristalizaría en la ley indígena actual. Esta propuesta política, plantea un reconocimiento constitucional que contenga una transformación política, y que no se limite “a una reivindicación de autonomía cultural” (Marimán, Liwen, 1990: 28). La propuesta consiste en un Estatuto de Autonomía Regional, ya que si bien, “el problema mapuche es nacional, puesto que se da en el marco del Estado-nación chileno, su solución sólo puede darse en un marco regional” (Marimán, et. al., op. cit.: 27). Esta autonomía tendría vigencia en la actual Novena región, “más algunas zonas adyacentes”. Un proyecto de autonomía como este, tendría además un carácter pluriétnico, ya que no está dirigido “contra la población chilena de la región” (MARIMÁN, et. al., op. cit.: 29).

A fines de los '90, el movimiento mapuche ya emplea estos conceptos para describir su demanda. Alfonso Reiman, por ejemplo, explica que para él, “autonomía significa que uno tiene que decidir las cosas, diseñar un proyecto de vida como mapuche. Si asumo estos conceptos, asumo que mi pueblo tiene derecho a darse su propia organización y a elaborar su propio proyecto de pueblo.” (Cedm Liwen, 1999:116). Todo ello enmarcado en el reclamo por su derecho a la autodeterminación, que “constituye una condición determinante para el ejercicio efectivo de los derechos, reconocido en el proceso constitucional y define la base institucional para la nueva relación con el Estado chileno” (Consejo de Todas las Tierras, 1999: 144).

Pero el discurso o programa mapuche aún es inconsistente; ya que no existe aun proyecto como pueblo o nación, no existe una definición clara del territorio reivindicado, no hay claridad sobre la forma de establecer una relación más simétrica con el estado nacional chileno, etc. En general, muchos dirigentes plantean aún como demandas a reivindicar la tierra (que es el paradigma de la reivindicación asistencial de los 60') y reconocimiento constitucional y/o Convenio 169. Cada vez que el gobierno plantea una diálogo, los mapuches ponen en primer lugar estas demandas. Respecto de la segunda ellas, si bien me referiré a este punto más adelante, constituye un discurso muy pobre, considerando que

es el reclamo de hace diez años atrás. Por otra parte, la experiencia de otros pueblos debiera dar cuenta de los candados y las dificultades que plantean estas normas jurídicas.

Por tanto, si una respuesta a las fracasadas modificaciones del ordenamiento jurídico chileno, se encuentra en la intransigente clase dirigencial chilena, otra parte de la responsabilidad debe asumirla el movimiento.

Por último, es posible establecer una tercera razón que ha sido fundamental en el desconocimiento de los derechos colectivos. La economía chilena ha avanzado decididamente en los últimos 20 años hacia un modelo de exportación, e inspirado en las bases del neo liberalismo, constituyéndose en un verdadero paradigma continental. Los derechos, que los indígenas pudieran ostentar sobre el territorio, que impliquen la afectación del derecho de propiedad, no sólo sobre la tierra, sino sobre los recursos naturales como el agua o los minerales⁵⁴, o sobre el conocimiento tradicional, puede amenazar la vigencia ortodoxa del modelo económico (Castro, 1998), como los intereses de los grupos económicos más importantes del país.

Tanto los grandes grupos empresarios, como el gobierno han estado de acuerdo en ello. Las políticas de los gobiernos post dictadura, principalmente desde el 1994, se han caracterizado por una contradicción entre la relevante inversión para planes y programas que benefician a los indígenas (especialmente para la adquisición de tierras), así como un discurso a favor de apoyo a sus derechos, y el respaldo a megaproyectos sobre tierras indígenas (Araya, op.cit., et. al.: 147; Aylwin, op. cit.: 5). La Sociedad Nacional de Agricultura (Asociación gremial que representa a empresarios agrícolas) ha opinado que “las reformas constitucionales dan reconocimiento de *pueblo* a las diversas razas indígenas que habitan el país y otorgan a éstos un status especial....; todo ello resulta contrario a la estructura de nuestra Carta Fundamental, a la esencia de sus definiciones como de Chile como Estado Unitario y República Democrática”⁵⁵.

X. Participación mapuche

A la luz de la experiencia latinoamericana, el movimiento (los intelectuales mapuche) deben comenzar a cuestionarse la forma en que se haría concreto este reconocimiento. Esto es, lo que se ha denominado las leyes de coordinación. En este sentido, alguna de estas experiencias habrá mayor posibilidad de realizarlas en un espacio geográfico determinado, más que modificar la legislación a nivel nacional. consolidar un discurso e identidad nacional de los mapuche. Y en esto, es poco lo que debe hacer el Estado, ya que la responsabilidad recae en el propio pueblo. Para ello se requiere desarrollar algunos aspectos que representan los símbolos que fortalecen la conciencia nacional: el prestigio de la cultura mapuche, la consolidación del idioma y de grafemario, fortalecimiento económico y político, símbolos patrios (bandera, himno), definir un espacio territorial.

Se puede decir entonces que existen dos escenarios donde el movimiento mapuche debe encaminar su lucha. Por una parte los intelectuales deben desarrollar las propuestas que tienen que ver con su proyecto político, que le otorga sentido y contenido al discurso político. Por otro, una estrategia más política (aunque la otra también lo es).

En el presente capítulo nos esforzamos por describir una estrategia de participación, y más que ello, de *empoderamiento*; que se elabora a partir del concepto de lo local, con ello no proponemos renunciar a las expectativas de un reconocimiento constitucional o la aprobación del convenio 169 de la OIT, en las cuales se encuentra fundamentada.

⁵⁴ En Chile, y desde los 80' existe un régimen de aguas y de recursos mineros que, pese a consagrar la propiedad “eminente” de los yacimientos, y de las aguas, permite en la práctica la apropiación de ellos por particulares.

⁵⁵ Intervención de la Sociedad nacional de Agricultura en relación al Convenio 169, en el marco del Grupo de Trabajo para Pueblos Indígenas convocado por el Presidente de la República, en “Informe Final”, Ministerio de Planificación, Mayo de 2000.

La construcción de esta propuesta tiene como eje articulador la participación en un contexto local, dirigida al logro de lo que llamamos el “control local”, entendido como un proceso paulatino de apropiamiento de los espacios locales de participación; eso es lo que a continuación pretendemos describir de manera más detallada. Pero este camino, pensamos, es indisoluble con el otro de reconstrucción de “lo político” (y de lo cultural) en la sociedad mapuche; de otra forma, se pierde la identidad que singulariza a la sociedad mapuche, pasando a ser un movimiento social en una sociedad donde no se perciben diferencias. En esta forma, el sentido de la participación local puede tomar un camino diferente, impensable tal vez.

1. La participación y el control local

Mediante la conjugación de los conceptos de participación y control local parece perfectamente posible la enunciación de una propuesta que incorpore espacios de autogestión. Este proceso debe ir encaminado a generar espacios crecientes de apropiamiento y autogestión por parte de los actores locales indígenas, que permitan controlar e influir los distintos fenómenos que se desarrollan en el espacio territorial, teniendo como referente final la concreción de la autonomía política.

Creemos que este proceso debe elaborarse sobre la base de los conceptos de Participación y el elemento “Local” ellos actuarán como el sustrato teórico de nuestra propuesta. Con todo, las transformaciones legales, que reconozcan efectiva y no solo retóricamente la diversidad cultural y el carácter de sujetos de derecho de los pueblos indígenas, constituyen también un condición necesaria en este proceso.

1.1. La participación social y política

La noción de participación se vincula a la idea de tomar parte en algo, se relaciona a una acción colectiva, la pretensión de un actor individual de convertirse en parte de un proceso social que le concierne como un todo colectivo (Palma, 1990). En ella va envuelta la idea de democracia como régimen político que basa su legitimidad en la soberanía popular.

Para que exista estabilidad y legitimidad de un régimen democrático es necesario un adecuado equilibrio entre los distintos entes colectivos que interactúan en las sociedades contemporáneas: el Estado; la Sociedad Civil y el Mercado, ello se conoce como mantención de los equilibrios macrosociales. En consecuencia no existe democracia cuando la sociedad se “mercantiliza” aplicando lógicas de consumo a los fenómenos sociales y transformando al individuo en consumidor antes que ciudadano, tampoco habrá democracia cuando el Estado invade coercitivamente el Mercado y la Sociedad Civil o cuando solo dialogan Estado y Mercado sin intervención o con una intervención muy débil de la Sociedad Civil. La legitimidad de un sistema democrático pasa necesariamente por un adecuado equilibrio entre estos tres entes; lo que a su vez requiere del fortalecimiento de la sociedad civil, entendida como el conjunto de relaciones sociales no reguladas por el Estado, una sociedad civil fuerte y organizada capaz de ser un efectivo contrapeso tanto al Estado como al Mercado en función de garantizar el respeto de los derechos de las mayorías. De ahí que el perfeccionamiento de los mecanismos de representación política y participación ciudadana supone una visión adecuada del papel que juegan los ciudadanos y la sociedad civil en el orden democrático. La participación ciudadana en un régimen democrático no puede basarse exclusivamente en las instancias formales de participación política, esto es los procesos electorales, la “macro participación” cuya legitimidad es más que discutible si consideramos la obligatoriedad del sufragio que unido a la cifra negra de no inscritos en los registros

electorales⁵⁶ y de la mediatización de la actividad política generan un sombrío panorama de un sistema democrático fundado en una participación formal.

Es necesario percibir la complejidad de la tarea democrática en toda su dimensión, asumiendo el desafío de comprender que esta democracia política debe ser complementada con una democracia social en un sentido de contraloría ciudadana, que debe nacer de la propia sociedad civil "... solo el sentido de comunidad y solidaridad presente en el tejido social y en la participación, ese espacio cívico en el cual se ejercen la discusión, la tolerancia, la convivencia y la educación cívica posibilitan ... la revitalización de la propia sociedad democrática desde sus cimientos" (Parker, 1998). Cuando escuchamos las demandas por una profundización de la democracia, en el fondo lo que se está pidiendo son mayores espacios de protagonismo ciudadano y en consecuencia mayores instancias de participación. Una sociedad que basa la legitimidad del sistema democrático solamente en la participación político-formal, sin una genuina participación social, corre el grave riesgo de transformarse en una sociedad de consumidores o de caer presa de discursos totalizadores, de ambas experiencias América Latina, y Chile en particular, tienen sobrado conocimiento.

En el caso de los mapuches este proceso debe ir acompañado de un proceso de formación de su ciudadanía específica, donde los mapuches tengan claridad acerca de su identidad cultural.

1.2. Elemento local

Es imposible definir lo "local" sin abordar su noción correlativa, lo "global". Cuando algo se define como local es por que pertenece a un global, nunca se puede analizar un proceso de desarrollo local sin referirlo a la sociedad global en que esta inserto. En la dimensión local se encuentran aspectos que le son específicos y que no son el simple efecto de la reproducción de las determinaciones globales. La distinción entre las dos nociones supone también reconocer que el análisis de lo local no es todo el análisis de la realidad. Lo local no es más realidad que lo global; mas aún: lo global no es la simple adición locales... "sino una dimensión específica de lo social" (Arocena 2001).

Frecuentemente lo local aparece como un factor de disgregación del Estado, el elemento local como expresión de particularismos se opondría al Estado como expresión de la voluntad general. En un enfoque como el señalado no hay cabida para la dimensión local, en efecto el Estado refleja únicamente los intereses generales de la nación, sin embargo lo local y lo global son dos dimensiones de lo Social. Debiendo ambas reflejarse en el Estado, el que debe abrir sus estructuras a la complejidad de las diferencias, un Estado fuerte no es sinónimo de centralizado ante una realidad social diferenciada, la respuesta pertinente es aceptar el desafío de elaborar un conjunto institucional más allá de elementos centralistas.

No toda subdivisión de un espacio territorial constituye una Sociedad Local. Puede haber fragmentaciones físicas que no correspondan a sociedades locales para que este término pueda aplicarse a una realidad local se debe dar un cierto número de condiciones: una división territorial es una sociedad local "... cuando es portadora de una cultura propia expresada en valores y normas interiorizadas por sus miembros, y cuando conforma un sistema de relaciones de poder constituido en torno a procesos locales de generación de riquezas".(Arocena op. cit.). Una verdadera participación local, implica una definición conjunta de los espacios territoriales.

El desarrollo de las sociedades locales supone la existencia de actores locales capaces de iniciativa, es decir, agentes que en el campo político económico, social y cultural sean capaces de capitalizar mejor las potencialidades locales, para ello el actor debe formar parte de la sociedad local y reconocerse en su

⁵⁶ De acuerdo a datos proporcionados por el Instituto Nacional de la Juventud (INJUV) ascendería a 1.400.000 jóvenes no inscritos en los registros electorales. Estos datos son de público conocimiento y fueron revelados por el Programa Televisivo "En Debate" transmitido por TVN.

historia y en su sistema de normas y valores. Hablar de desarrollo local no es hablar de desarrollo a escala local sino de un proceso distinto propio de un espacio determinado y de un grupo humano preciso.

2.1. El control local

El concepto de “control local”, configura el elemento central de nuestra propuesta estratégica; a la vez que constituye una síntesis de la interacción entre la noción de participación y el elemento local. En este sentido, la participación de los actores locales. Cuando hablamos de actores locales nos referimos, por una parte, a las comunidades indígenas y por otro lado, a las demás organizaciones indígenas existentes, esto es, las asociaciones; organizaciones comunitarias u otras de carácter indígena. Sin embargo, la reconstrucción de las autoridades propias y su reconocimiento legal, debiera permitir a los mapuches un control “mapuche” del lo local. Asimismo, el espacio local puede redefinirse, desde la comunidad, o desde el Área de Desarrollo Indígena, al lof, o al ayjarewe

El proceso de apropiamiento se desarrolla mediante la intervención de dichos actores en las dinámicas locales y por último esta intervención se conseguirá mediante la ocupación y exploración de las instancias de participación contempladas por el ordenamiento, logrando así espacios de autogestión indígena. Entonces el “Control Local” debe ser entendido como un proceso gradual de apropiamiento del espacio territorial, a través de la ocupación y localización de instancias de participación con el objeto de controlar, mediante la intervención de los actores locales.

El rol que juega la participación en el ámbito municipal en esta estrategia es significativo, al constituir la entidad encargada de satisfacer las necesidades la comunidad local y siendo la instancia de administración más cercana la sociedad local. El grado de control que se logre dependerá del aumento de los espacios de participación democráticos en la vida local, y de elaboración de propuestas encaminados a abrir mayores puntos de protagonismo ciudadano.

3. Descripción propuesta de acción

3.1. Descripción general

Una vez descrito el sustrato teórico de la propuesta corresponde ahora definir su materialización, es decir, como estos conceptos abstractos pasan a transformarse en acciones concretas dirigidas al logro del control local. Básicamente nuestra estrategia se funda en los siguientes aspectos:

En primer lugar, es necesario dejar en claro que el punto de partida para el logro de cualquier propuesta que plantee un proceso apropiamiento de espacios de gestión, es la existencia de una organización indígena fuerte que sea competente para conducirlo y sostenerlo, con capacidad para definir el orden y prioridad de las acciones a seguir y con habilidad política para negociar con una autoridad pública siempre renuente a la apertura de nuevos espacios de participación. La razón de ello radica en la necesidad de una organización representativa de los indígenas que dirija y coordine el proceso de apropiamiento. Una dirigencia débil, poco preparada, sin ideas claras, incapaz de tomar decisiones y sostener ordenadamente un proceso de desarrollo, hará ilusoria cualquier propuesta de autogestión o control territorial. No solo se necesita que el Estado reforme la ley y la constitución otorgando, sin mas, mayores espacios de participación sino que se requiere una comunidad local organizada que plantee sus reivindicaciones con claridad siendo capaz de sostenerla en el tiempo con criterios perdurables, cobran aquí importancia las palabras que Myrna Cunningham dijera a Díaz Polanco “...actualmente no existen los actores con la capacidad sacar la autonomía adelante ...el gran reto es romper con la mentalidad alienada ... y entender que la autonomía la vamos a hacer nosotros aquí...” (Díaz Polanco, 2000)

En definitiva, lo que sostenemos, es que la organización indígena encargada de dirigir el proceso, independientemente del carácter que tenga (asociación indígena, asociación comunal, centro comunitario

u organización tradicional) debe contar con un alto grado de legitimidad y respaldo por parte comunidades y organizaciones indígenas, integrando de una manera lo más representativa posible los intereses e inquietudes de los actores locales.

En este sentido, la autoridad mapuche debe contar con dos elementos, legitimidad social y poder político. Debe ser lo más representativa posible, pero también debe ser una autoridad que en la práctica tenga un control real sobre lo que ocurre. Así las cosas, la figura del logko no sería suficiente para cubrir la necesidad de institucionalidad. Pero probablemente, de reconocerse legalmente volvería a radicarse en él una serie de decisiones que interesan a lof. Por otra la generación de esta autoridad debe permitir que ella sea suficientemente representativa y que no se encuentre descoordinado del resto de la estructura política mapuche. Si la falta de una sola cabeza visible, impidió que los mapuches fueran derrotados por los españoles, como afirman algunos historiadores; la falta de esa autoridad o estructura política común, impide articular una identidad nacional o de pueblo mapuche.

Pero existen diversos espacios de participación en lo local, que no deben excluirse en un proceso paulatino de empoderamiento. Planteamos la generación, por parte de los actores locales indígenas, de procesos de control de espacios de participación, para lo cual el instrumento básico lo constituye la Ley Orgánica de Municipalidades N°18.695, dado que es en el nivel municipal donde los ciudadanos buscan las instancias de participación local. Los municipios son los órganos del Estado que tienen una vinculación más directa y cercana con la ciudadanía y por definición buscan asegurar la participación de los ciudadanos en la satisfacción de sus necesidades básicas. Junto a esta ley es posible recurrir a otros instrumentos legales, intentando concretar espacios de participación que entreguen a los actores locales niveles de ingerencia en los procesos que se desarrollan al interior de este espacio local, en este sentido apelaremos a la Ley de Bases Generales del Medio Ambiente N° 19.300 en lo referente al sistema de evaluación de impacto ambiental, la Ley Indígena N° 19.253 en lo relativo la participación indígena, a la Ley General de Urbanismo y Construcciones en aquello se relaciona con la participación ciudadana en los planes reguladores comunales y la Ley de Juntas de Vecinos y demás Organizaciones Comunitarias Funcionales N° 19.418. por último tampoco el reglamento N° 1690 de la Subsecretaría de Pesca, referido a los fiscalizadores ad honorem de pesca. La debida vinculación de estos instrumentos legales permitirá abrir espacios de mayor influencia en la toma de decisiones en los espacios locales respectivos. En consideración a la importancia de este punto intentaremos explicarlo detalladamente en los apartados siguientes.

3.2. Análisis particular

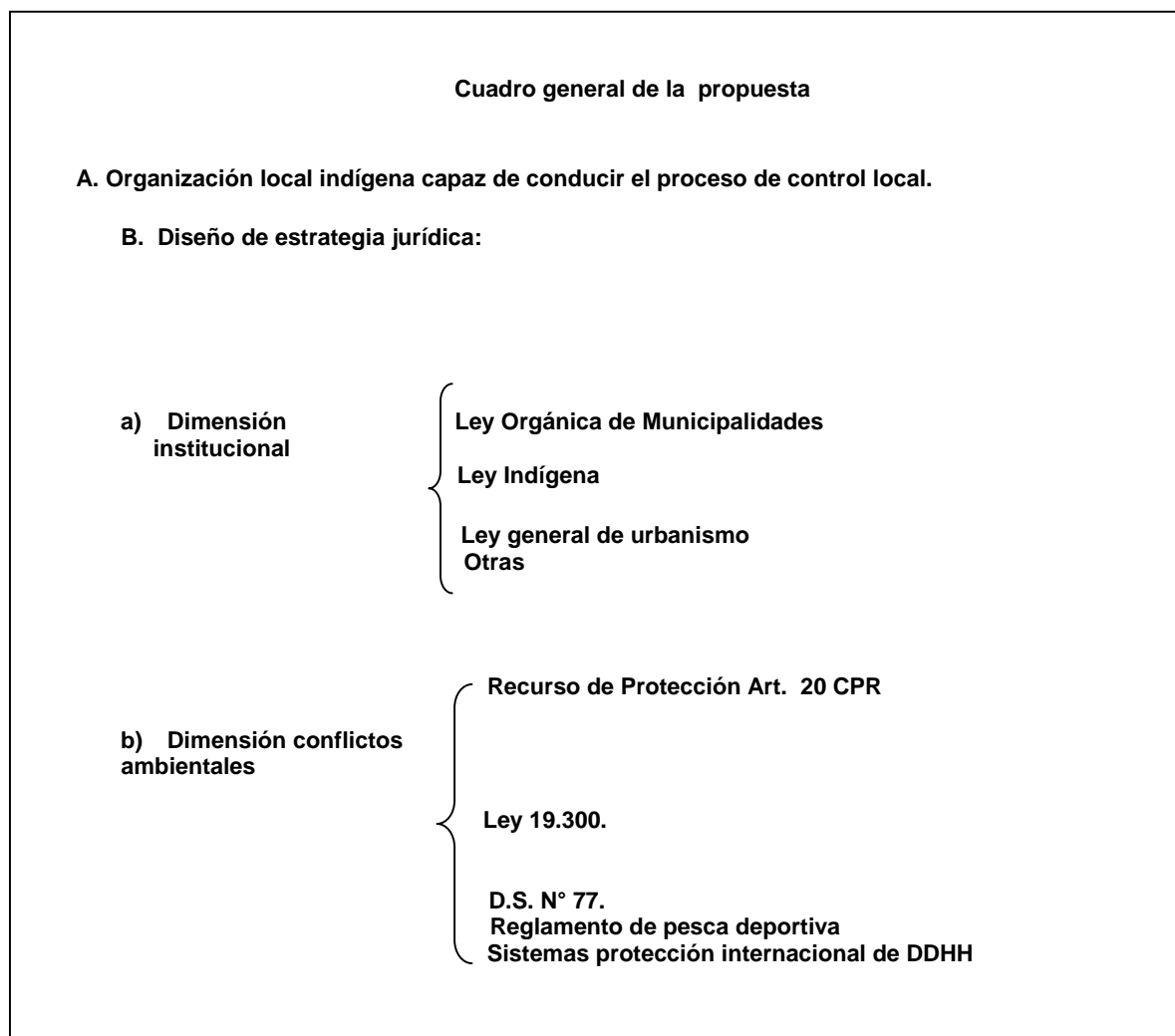
El segundo aspecto de la propuesta se vincula a la definición de las herramientas legales con las que pretendemos fundar este proceso. Buscando alcanzar crecientes niveles de intervención en la toma de decisiones en el ámbito local, sea desde lo ambiental o en la gestión del área.

Para efectos de orden, creemos necesario desglosar el especto legal en dos temas que indiscutiblemente se encuentran relacionados, pero cuya sistematización será de gran utilidad para de dar claridad a la propuesta jurídica, ellos son:

- a) A través de la institucionalidad legal. En este lugar incluimos las acciones⁵⁷ dirigidas a lograr y buscar mayores espacios de participación en la toma de decisiones a nivel local que afecten directamente a los actores locales indígenas.
- b) Transformación de los conflictos en procesos de empoderamiento.

⁵⁷ Tener presente que no se esta utilizando en el sentido procesal del termino, sino en la idea de actuaciones y estrategias desarrolladas por los actores locales con un perfil ambiental.

Bajo esta nomenclatura se agrupan todas las acciones destinadas lograr un mayor grado de influencia en los procesos que se ejecutan en el territorio local (administración de los recursos naturales y actividades industriales) y que generan impacto en el medio ambiente.



3.3. Dimensión política en el municipio

Como dijimos esta, hacía referencia a la obtención de una mayor intervención en aquellas decisiones que incidan directa o indirectamente en la conducción del ámbito local. Para la articulación de la propuesta, desde la dimensión política, creemos posible relacionar la siguiente normativa:

- a) Ley Orgánica de Municipalidades, N°18.695.
- b) Ley Indígena, N° 19.253.
- c) Ley General de Urbanismo y Construcciones.

Insistimos nuevamente que el marco básico o general, lo aporta el nivel municipal. Es por ello que nuestro análisis será abordado principalmente desde esa perspectiva.

La regulación municipal esta contenida en primer término a nivel constitucional en el artículo 107 y sigts. de la carta fundamental, y en la Ley Orgánica de Municipalidades N° 18.695, ambas normativas han sido objeto de sucesivas reformas en pos de fortalecer el proceso de descentralización del Estado, traspasando crecientes grados de atribuciones a estos órganos. La Ley Orgánica define a las municipalidades de la siguiente forma:

“La administración local de cada comuna o agrupación de comunas que determine la ley reside en una Municipalidad.

Las Municipalidades son corporaciones autónomas de derecho público, con personalidad jurídica y patrimonio propio, cuya finalidad es satisfacer las necesidades de la comunidad local y asegurar su participación en el progreso económico, social y cultural de las respectivas comunas.”⁵⁸

Entonces, una de las finalidades de las municipalidades es asegurar la participación de la comunidad local en el progreso económico social y cultural de la comuna, pues bien esta participación puede darse en dos niveles, por una parte la participación formal mediante la vía electoral con el objeto de elegir las autoridades comunales (alcalde y concejales) y por otra más activa e integral que se ejercita mediante la intervención de la directa de la comunidad en las responsabilidades de fiscalización y control ciudadano, que pueden ejercerse por plebiscitos comunales, participación en Juntas de Vecinos, en el CESCO etc. Este punto tiene una importancia fundamental, pues la participación es un elemento esencial para el logro del control local, desde que la intervención en los procesos locales, solo es posible mediante la intervención de los actores locales en el ámbito comunal; en armonía con esta idea nuestra propuesta incluye los siguientes aspectos:

3.3.1. Participación de las organizaciones indígenas en el Consejo Económico Social Comunal (CESCO)

El CESCO se encuentra reglado en los artículos 94 y 95 de la Ley Orgánica de Municipalidades, siendo el órgano encargado de canalizar la participación de la comunidad local organizada; su objeto es asegurar la participación de las organizaciones comunitarias de carácter territorial y funcional y de actividades relevantes en el progreso económico, social y cultural de la comuna⁵⁹ (Art. 94).

A pesar que son pocas las municipalidades que cuentan con este órgano. Su ejecución constituye un importante espacio de intervención en la toma de decisiones en el ámbito local ya que cuenta con facultades fiscalizadoras⁶⁰, Permitiendo intervenir en las decisiones municipales, ya sea pronunciándose

⁵⁸ El subrayado es nuestro.

⁵⁹ La integración de este órgano al igual que su organización, competencia y funcionamiento será determinados por cada municipio en un reglamento que el Alcalde someterá a aprobación del consejo municipal. Su duración será de 4 años en funciones y la presidencia corresponderá al Alcalde y en su ausencia, al vicepresidente que elija el propio CESCO de entre sus miembros.

⁶⁰ **Funciones del CESCO:**

- Pronunciarse respecto de la cuenta pública del Alcalde.
- Pronunciarse sobre la cobertura y eficiencia de los servicios municipales.
- El Alcalde debe informar al CESCO, acerca del presupuesto de inversión, del plan regulador y plan de desarrollo comunal.
- Fiscalizar el accionar del alcalde o de los funcionarios municipales, mediante el reclamo de ilegalidad contra las resoluciones u omisiones ilegales de la municipalidad, en conformidad al Art. 140 y siguientes de la Ley.

Requisitos para ser miembro del CESCO:

- Afiliación a una organización comunitaria, por un periodo no inferior a un año.
- Ser Chileno o extranjero avecindado en el país
- Tener, a lo menos, 18 años de edad.
- No condenado a pena aflictiva, ni procesado por delito que merezca dicha pena.

sobre la cuenta del alcalde, sobre la aprobación de los planes de desarrollo comunal o reguladores o bien mediante la interposición del reclamo por ilegalidad de los actos del alcalde.

La participación de los actores locales indígenas debe necesariamente ser tomada en consideración, en virtud del mandato expreso del artículo 34 inciso 2 de la ley indígena el que expresa "... en aquellas comunas de alta densidad de población indígena estos a través de sus organizaciones y cuando así lo permita la legislación vigente deberán estar representados en las instancias de participación que se reconozcan a otros grupos intermedios"⁶¹.

Para la concreción de este espacio de participación indígena vía intervención en el CESCO; a nuestro juicio es necesaria la proposición al municipio (en aquellas comunas donde existiere) por parte de la organización indígena, de un reglamento donde se asegure una participación mayoritaria de las comunidades indígenas con relación a los otras organizaciones comunitarias, a la vez que entregue mayores competencias a dicho órgano mediante el traspaso de facultades como por ejemplo: colaborar en la fiscalización y cumplimiento de las disposiciones reglamentarias correspondientes a la protección del medio ambiente, como lo permite la Ley Orgánica de Municipalidades (Art.5 inc final).

3.3.2. Ordenanza de participación

Con el objeto de dar cabida a la intervención de la ciudadanía, la Ley Orgánica de Municipalidades establece la obligación de dictar una ordenanza de participación ciudadana (art. 94) en ella deberán considerarse las características propias de la comuna: configuración territorial, localización de los asentamientos humanos, configuración etarea de la población y cualquier otro elemento, que en opinión de la municipalidad requiera una expresión o representación específica dentro de la comuna y que al municipio le interese relevar para efectos de su incorporación en la discusión y definición de las orientaciones que deben regir la administración comunal. Este elemento es central en esta propuesta dado que en aquellas comunas en que exista alta densidad de población indígena o bien que formen parte de un ADI el municipio esta obligado a considerar esta circunstancia para definir las orientaciones de la administración comunal. En esta ordenanza se deberán fijar las audiencias públicas, por medio de las cuales el Alcalde y el Consejo conocerán las materias que estimen de interés comunal o los que no menos de 100 ciudadanos les planteen.

En las comunas con alta población mapuche (como es el caso Puerto Saavedra, Teodoro Schmidt y Padre las Casas entre otras) constituye un elemento que debe estar presente a la hora de definir las orientaciones y prioridades de la administración comunal. Creemos necesario, en estos casos, como una forma avanzar en el apropiamiento gradual de los procesos locales, la proposición de una ordenanza de participación que considere esta circunstancia y que canalice, junto a la participación ciudadana, la participación especial de las comunidades existentes y las demás organizaciones indígenas, es decir una ordenanza de participación que considere el elemento étnico-cultural que se encuentra presente y cuyo contenido se base en los principios de la pluriculturalidad y la democracia en el ámbito local, estableciendo las instancias de participación municipal, como por ejemplo reglamentado la participación en Juntas de Vecinos, de plebiscitos municipales, consulta a las comunidades indígenas en determinados temas etc.

3.3.3. La participación en la gestión municipal

La Ley se refiere a la gestión municipal en dos de sus artículos (6 y 7) y nos dice que ella contará con al lo menos 3 instrumentos: el plan de desarrollo comunal⁶², el plan regulador comunal⁶³ y el presupuesto municipal.

⁶¹ Art. 34 Ley Indígenas N° 19.253.

⁶² La ley 18695 en su artículo 7 define al plan regulador comunal de la siguiente forma: "Es un instrumento rector de la política de desarrollo Comunal. Contiene las acciones orientadas a satisfacer las necesidades de la comuna, contemplara las acciones

La debida utilización por la comunidad local de estos instrumentos puede significar un importante espacio de participación comunitaria si se toma en cuenta que estos rigen el actuar del municipio. La participación indígena se logrará mediante la intervención en la aprobación y modificación del plan de desarrollo comunal que es el instrumento rector del desarrollo comunal la que podría estar sujeta a ratificación popular mediante el plebiscito comunal y a un proceso de consulta en la elaboración del proyecto con el objeto que este instrumento responda y asegure las verdaderas inquietudes y aspiraciones de la comunidad local. De la misma forma la intervención indígena en la toma de decisiones en el ámbito local se potencia mediante la ingerencia o participación en el proceso de aprobación del plan regulador comunal.

3.3.4. Los plebiscitos comunales⁶⁴

Otro importante espacio de participación local, está constituido por los plebiscitos comunales, que se encuentran reglados en los artículos 99 y siguientes de la Ley Orgánica de Municipalidades, mediante este instrumento la sociedad local puede decidir sobre materias de administración local u otras que sean de interés para la comunidad local.

La organización local indígena perfectamente puede requerir a la municipalidad, que llame a plebiscito respecto de alguna materia de interés, por ejemplo ante la existencia de proyectos de inversión que pudieren significar alteraciones al medio ambiente o para decidir inversiones de desarrollo dentro del espacio comunal.

Los plebiscitos pueden convertirse en importantes mecanismos de intervención y control por parte de los actores locales siempre que constituyan mecanismos efectivos de canalización de las aspiraciones de la organización indígenas, aprovechando al máximo posible esta instancia de participación, recordemos que los resultados de estas consultas ciudadanas serán obligatorios en la medida que en ellas participe a lo menos el 50 % de los inscritos en el registro electorales comunales.

3.4. Dimensión de conflictos ambientales

Los conflictos sociales son, en general, “desavenencias o disputas colectivas entre actores sociales o políticos y se expresan en manifestaciones de mutuo rechazo u hostilidad, aunque no necesariamente violentos” (Minugua, 2001: 6). Por ello, lo importante para una sociedad no es eliminar los conflictos, que permiten fortalecer la democracia a través de la participación y la transformación social, sino permitir su manejo por mecanismos pacíficos, lo que implica un esfuerzo por institucionalizar la negociación y la

orientadas a satisfacer las necesidades de la comunidad local y promover su avance social, económico y cultural. Su vigencia será de 4 años, que no necesariamente coincide con el periodo de las autoridades elegidas”.

La ejecución de este plan de desarrollo comunal debe someterse a evaluación periódica. En todo caso la elaboración y ejecución del plan deberá tener en cuenta la participación ciudadana y la necesaria coordinación con los demás servicios públicos que operen en el ámbito comunal o que ejerzan competencias en dicho ámbito.

⁶³ *Este es un instrumento de planificación urbana comunal que se encuentra regulado en la Ley General de Urbanismo y Construcciones y en su ordenanza general, esta ley lo define como un conjunto de normas sobre adecuadas condiciones de higiene y seguridad en los edificios y espacios urbanos y de comunidad en relación funcional entre las zonas habitacionales de trabajo, equipamiento y esparcimiento.*

⁶⁴ *Los plebiscitos comunales están reglados en el párrafo 3 título IV artículos 99 a 104 de la ley orgánica de municipalidades. La ley expone que el alcalde, sea con acuerdo del consejo municipal, a requerimiento de los 2/3 del mismo, o por iniciativa de los ciudadanos inscritos en los registros electorales puede convocar a estos plebiscitos comunales, pero siempre y cuando se trate de materias de administración local relativas a inversiones específicas de desarrollo comunal, a la aprobación o modificación del Plan de desarrollo comunal o Plan regulador comunal u otras materias de interés para la comunidad local siempre y cuando sean propias de la esfera de competencia municipal.*

Tratándose de los plebiscitos a iniciativa ciudadana, se requiere el patrocinio de a lo menos el 10% de los ciudadanos inscritos en los registros electorales y sus resultados serán vinculantes siempre que vote mas del 50% de los inscritos en los registros electorales

mediación como mecanismos útiles, la participación social y el desafío de erradicar las causas estructurales.

Concebir los conflictos como un aspecto positivo, a partir de lo cual podemos producir una transformación social, es un aspecto a tener presente en este proceso. Como encauzar un proceso de conflicto hacia algo positivo es algo complejo pero que trae aparejadas una serie de logros posibles. Es necesario insistir, nuevamente, que nuestra propuesta persigue objetivos globales y que la dimensión que hemos llamado política está interrelacionada con lo ambiental, pero para efectos de claridad en la exposición hemos juzgado pertinente desglosar ambos aspectos.

Una de las principales inquietudes de las organizaciones indígenas la constituye el manejo de los recursos naturales existentes. Por ello nuestra propuesta incluye el aspecto medioambiental buscando, mediante la misma fórmula de potenciar la participación indígena en el ámbito local, la concreción de espacios de intervención en el manejo de los recursos naturales, la intervención en la resolución de los problemas ambientales y la intervención de los actores indígenas en las acciones que pudieren producir alteración al medio ambiente. Para la construcción de esta propuesta ambiental, creemos se debe conjugar la siguiente normativa:

- a) Recurso de protección, Art. 20 de la CPR
- b) Ley 19.300 de Bases Generales del Medio Ambiente.
- c) Ley indígena N° 19.253
- d) Ley Orgánica de municipalidades
- e) Reglamento de la Subsecretaría de Pesca N° 1690.

Enunciadas las instancias en que puede existir intervención ciudadana en la protección medio ambiental. Corresponde precisar el contenido de nuestra propuesta en esta dimensión:

3.4.1. Recurso de Protección, Art. 20 de la C.P.R

El recurso de protección es un importante mecanismo cautelar de los derechos que la constitución de 1980 asegura a las personas, constituyendo un mecanismo rápido efectivo e informal para tutelar los derechos esenciales. Esta acción constitucional contenida en el artículo 20 de la CPR y que procede contra acciones u omisiones ilegales o arbitrarias, puede convertirse en una importante herramienta de defensa, contra de las agresiones externas que puedan menoscabar los derechos protegidos por la Constitución; Mediante su interposición se busca restablecer el imperio del derecho y la protección del ofendido.

Es del caso señalar que como parte integrante de esta estrategia dirigida a influir en el manejo de los recursos naturales y de la preservación del patrimonio ambiental, importante herramienta puede constituir la utilización de este mecanismo cautelar. En este sentido, el derecho a vivir en un medio libre de contaminación se encuentra amparado por dicho recurso el que procede en contra de acciones arbitrarias e ilegales (siendo el constituyente más exigente tratándose de la protección a este derecho, pues hace procedente el recurso solo cuando se trata de acciones ilegales y arbitrarias imputables a personas o autoridades determinadas) entonces, es perfectamente posible que, ante una acción del municipio o de particulares, se vea amenazado, afectado o vulnerado el derecho consagrado en el 19 N° 8 en cuyo caso los actores locales indígenas pueden interponer este recurso como una forma de restablecer el derecho, y a la vez de intervenir en la toma de decisiones a nivel local

Junto a lo anterior no podemos obviar que de acuerdo a la cosmovisión Mapuche la tierra y la naturaleza cumplen un rol vital, cada elemento tiene una función en la construcción y equilibrio del cosmos. En dicho escenario el hombre es un elemento más, cuya existencia está en vinculación directa con los otros elementos de dicho sistema, es por ello que ante cualquier alteración al medio ambiente no solo se afecta el derecho a vivir en un ambiente sin contaminación, sino también el derecho a la vida de las comunidades indígenas.

Recordemos que esta relación Tierra-Pueblos Indígenas es reconocida por el legislador en la ley indígena cuando señala que la tierra es para los indígenas "...el fundamento de su existencia y cultura"⁶⁵ agregando que es deber del Estado velar por el equilibrio ecológico de las tierras indígenas. Por ello, no es absurdo concluir, que cualquier agresión al medio ambiente redonda en los pueblos indígenas (no sólo como personas individuales) poniendo en peligro la subsistencia de la cultura misma de un pueblo, que se encuentra ligada estrechamente al medio donde vive. Es por ello que creemos procedente que la acción de protección se funde en la protección de la garantía del 19 N° 1 que asegura el derecho a la vida.

3.4.2. Participación en el sistema de evaluación de impacto ambiental; requerimiento ambiental⁶⁶ y denuncias ambientales⁶⁷

La Ley de Bases del Medio Ambiente, número 19.300 incorpora como uno de sus principios inspiradores, el de la participación ciudadana que se evidencia en diversas disposiciones de ella, pero particularmente se recoge en la implementación del sistema de evaluación de impacto ambiental (SEIA). La CONAMA ha definido este sistema como:

".. El conjunto de procedimientos que tiene por objeto identificar y evaluar los impactos ambientales que generará un determinado proyecto o actividad antes de que se ejecute, permitiendo diseñar medidas que reduzcan los efectos negativos y fortalezcan los positivos" (Forja, 2000:118)

Los instrumentos de evaluación de impacto ambiental son: el estudio de impacto ambiental⁶⁸ y declaración de impacto ambiental⁶⁹ la diferencia entre ambos instrumentos estriba en que el estudio de impacto necesita ser más detallado, ya que los efectos o consecuencias que se pueden causar al medio ambiente pueden ser más dañinos, que los que puede causar un proyecto que requiere solo una declaración.

La ley impone a la CONAMA o COREMA el deber de establecer los mecanismos que aseguren la participación informada de la comunidad organizada en los procesos de calificación de los estudios de impacto que se presenten. Otro componente de la participación es la información de la comunidad; en este sentido, se establece que quien presente el estudio de impacto debe publicar a su cargo en el diario oficial y en un diario o periódico de la capital regional o de circulación nacional un extracto del estudio presentado, este extracto debe ser visado por CONAMA o la COREMA según sea el caso. Por otro lado se establece que las organizaciones ciudadanas con personalidad jurídica, por intermedio de sus representantes y las personas naturales claramente afectadas, podrán imponerse del contenido del estudio. Asimismo estas mismas personas pueden formular observaciones al estudio de impacto, observaciones que deben ser entendidas como: *los comentarios u opiniones positivas o negativas de*

⁶⁵ Art. 1, Ley Indígena, Número 19.253

⁶⁶ Por otra parte en el Art. 54 permite que cualquier persona requiera de la municipalidad en cuyo ámbito se desarrollen actividades que causen daño al medio ambiente para que esta en su representación deduzca la respectiva acción ambiental.

⁶⁷ Con relación a este punto el Art. 65 de la Ley Orgánica de Municipalidades faculta a estos órganos para recibir denuncias que formulen los ciudadanos por incumplimiento de normas ambientales.

⁶⁸ **Art. 2 letra i).** De la Ley 19.300 define al estudio de impacto como: el documento que describe pormenorizadamente las características de un proyecto o actividad que se pretenda llevar a cabo o su modificación. Debe proporcionar antecedentes fundados para la predicción, identificación e interpretación de su impacto ambiental y describir la o las acciones que ejecutará para impedir o minimizar sus efectos significativamente adversos.

⁶⁹ **Art. 2 letra f).** De la Ley 19.300 define a la declaración de impacto ambiental de la siguiente manera ... "el documento descriptivo de una actividad o proyecto que se pretende realizar, o de las modificaciones que se le introducirán, otorgado bajo juramento por el respectivo titular, cuyo contenido permite al organismo competente evaluar si su impacto ambiental se ajusta a las normas ambientales vigentes"⁶⁹

*una persona u organización que busca conocer o advertir acerca de los impactos favorables o adversos del proyecto sometido a aprobación.*⁷⁰ Para la presentación de dichas observaciones, se contempla un plazo de 60 días los que se cuentan desde la publicación del extracto. La CONAMA O COREMA deben ponderar estas observaciones en la resolución que pronuncia aprobando o rechazando el estudio. En el caso que estas observaciones no fueren debidamente consideradas en la resolución, es posible interponer un recurso de reclamación ante la autoridad superior a la dictó.

En el caso de las declaraciones de impacto ambiental, la autoridad debe publicar en el diario oficial un listado de los proyectos o actividades sujetas a declaraciones con el objeto de mantener informada a la ciudadanía; a pesar que la ley no considera expresamente la participación formal de la ciudadanía tratándose de la declaración de impacto ambiental, creemos que esta se encuentra amparada en el derecho de petición establecido en el Art. 19 N°14, en virtud del cual todas las personas tienen el derecho constitucional de presentar peticiones a la autoridad, sobre cualquier punto de interés público o privado. En consecuencia las personas pueden emitir sus opiniones o realizar cuestionamientos respecto de la DIA, sin perjuicio de lo cual no existe la obligación de la autoridad de ponderar las observaciones (Forja, op. cit.).

En definitiva, nuestra propuesta requiere de una activa participación de las organizaciones indígenas en el sistema de evaluación de impacto ambiental, en aquellos proyectos o acciones que se ejecuten en el ámbito local y que sean susceptibles de producir impacto en el medio ambiente, esta participación debe ejercerse por medio de las observaciones en los estudios y en las declaraciones de impacto ambiental, ello que requiere de una organización activa e informada capaz de generar una verdadera discusión pública de los proyectos que se pretendan ejecutar en el área, que debe complementar con la obligación de informar rápidamente a la bases con el objeto de mantener una sola posición frente a las autoridades. Es decir se requiere que la organización indígena se encuentre en un estado de alerta permanente frente a posibles actividades lesivas en términos ambientales y que transformen a la municipalidad en el primer escudo o curso de acción en la protección del medio ambiente.

Además de la participación en el SEIA otra importante instancia de intervención debe constituir la denuncia ambiental y la acción ambiental, ambos mecanismos pueden ser utilizados como medios de intervención ambiental por la comunidad.

3.4.3. Fiscalizadores ad honorem de Pesca

El reglamento de pesca deportiva N° 1690 del año 1990 de la Subsecretaría de Pesca, con objeto de velar por el cumplimiento de la normativa pesquera y la adecuada explotación de los recursos hidrobiológicos, permite que ciertas personas puedan actuar como fiscalizadores ad honorem de pesca.

La protección de los recursos acuáticos que se encuentran en el área de puede transformarse perfectamente en una responsabilidad compartida entre los organismos del Estado, en este caso SAG, SERNAPESCA y las organizaciones indígenas. Estas pueden hacer gestiones para capacitar a algunos de sus miembros como fiscalizadores ad honorem de pesca y de caza y así preparar planteamientos para hacer más efectiva la conservación de la fauna y demás recursos de la zona.

3.4.4. Ordenanza medio ambiental

La Ley Orgánica de Municipalidades faculta al Alcalde, previo acuerdo del Consejo Municipal, para dictar ordenanzas municipales destinadas a colaborar con la preservación del medio ambiente y la conservación de la naturaleza dentro de los límites de la comuna. En los hechos varios municipios han dictado este tipo de normas, generalmente a proposición de la ciudadanía; como sucedió en la comuna de Cerro Navia en la Región Metropolitana o en la comuna de Villarrica en la Novena Región. Por ello

⁷⁰ El subrayado es nuestro

creemos posible que la organización indígena proponga a las autoridades municipales una ordenanza municipal donde se establezcan disposiciones dirigidas a la protección del medio ambiente, incorporando como principio la participación ciudadana en el manejo de los recursos naturales de la comuna, por ejemplo podría ser prohibiendo el corte de ciertas especies arbóreas etc.

3.4.5. Sistemas internacionales de protección

Una estrategia adecuada consiste en internacionalizar el conflicto, a través de la presentación de denuncias ante, por ejemplo, la CIDH. Órgano internacional de la OEA, cuya función es hacer recomendaciones a los estados que hayan suscrito la Carta Americana de DDHH y llevar casos ante la Corte Interamericana, respecto de aquellos países que haya suscrito la Convención Americana.

Esta es una forma subsidiaria para hacer efectiva la responsabilidad del Estado.

Sin embargo, estas estrategias legales no pueden ser concebidas como estrategias finales, a través de las cuales se puede lograr un objetivo de control territorial, pero si es posible generar un conflicto que obligue al estado a ir tomando medidas cambien sus políticas públicas en el sentido deseado.

Resumen de la Propuesta de Acción Dirigida al Control Local.

A. Organización Indígena fuerte capaz de dirigir este proceso autonomizador

B.- Estrategia Jurídica:

a. Plano político:

- **Proposición de reglamento del CESCO donde se asegure la participación mayoritaria de la organización indígena y entregue mas facultades a dicho órgano.**
- **Proposición de ordenanza municipal de participación**
- **Participación en la gestión municipal mediante la aprobación o modificación de plan de desarrollo comunal e intervención en le plan regulador comunal**
- **Los plebiscitos comunales**

b. Plano ambiental:

- **Utilización del recurso de protección.**
- **Intervención en el SEIA.**
- **Fiscalizadores ad honorem de pesca.**
- **Ordenanza ambiental.**
- **Sistemas internacionales de protección de los DDHH**

Conclusiones

La autonomía política dentro del Estado-nación constituye la más potente manifestación de reconocimiento y aceptación de diversidad étnica y cultural, el sustento jurídico de ello radica en el derecho humano (internacionalmente reconocido) de los pueblos indígenas de determinar su condición política y su desarrollo económico, social y cultural, lo que no conlleva necesariamente a la independencia y constitución de un Estado nacional propio. El reconocimiento al derecho a la autonomía significa el establecimiento de un nuevo trato entre el Estado nacional y los pueblos indígenas que excluya todo intento homogenizador y que se acuerde sobre la base de principios plurales y democráticos.

Para ello se hace necesario redefinir una serie de instituciones mapuches que permiten otorgar esa condición política. Pero esa burocracia no tendría ningún efecto si se hace sólo entre los indígenas. Un Nuevo Trato debe incluir proceso de transformación, el reconocimiento de las autoridades puede generar un proceso progresivo de empoderamiento de los mapuches en el nivel local, y también en el nivel global. Paralelamente, no se descarta la estrategia de participación en las instancias legales, en tanto el Estado constituye una realidad palpable. Mediante este tipo de participación, se puede ir consolidando un poder mapuche, cuyas estructuras se irán definiendo, reasignando contenido a ciertos aspectos que lo configuran: territorio, logko, lof, ad mapu, etc.

Ello exige de parte de los actores locales indígenas: una actitud proactiva y capacidad de convertirse en la contraparte de los órganos del Estado, siempre renuentes a ceder nuevos espacios de participación. En la implementación de este proceso los actores locales, deben hacer uso de todas las herramientas que entrega el ordenamiento con el objeto de intervenir en las dinámicas locales: recurso de protección, plebiscitos comunales etc.

La materialización de la autonomía, como producto final en este proceso, debe ir ineludiblemente acompañada de reformas constitucionales y legales que reconozcan efectivamente la diversidad cultural y el carácter de sujetos de derecho de los pueblos indígenas.

PUEBLO WILLICHE DE CHILOÉ

ÍNDICE

Presentación.....	1670
Introducción.....	1671
I. Antecedentes.....	1672
1. Antecedentes bibliográficos.....	1672
1.1. Sobre la propiedad austral y su relación con los estudios contemporáneos.....	1672
1.2. Otras fuentes bibliográficas.....	1674
2. Relación de antecedentes bibliográficos.....	1675
2.1. Relación histórica general.....	1675
2.2. Relación entre propiedad de la tierra y explotación de mano de obra williche.....	1676
3. Relación de antecedentes histórico-jurídicos.....	1681
3.1. El tratado de Tantauco.....	1681
3.2. La ley chilena sobre propiedad indígena.....	1682
3.3. Efectos de la legislación chilena desde la anexión de Chiloé hasta la primera ley de radicación y colonización (1826-1852)	1684
3.4. Antecedentes de aspectos histórico-jurídicos específicos referidos a comunidades williche.....	1688
4. Sobre los archivos y registros institucionales: deslindes y estado actual, base para la elaboración cartográfica de los fundos: Koiwin de Kompu, Waipulli, Weketrumao y Koldita.....	1695
4.1. Fundo Koiwin de Kompu.....	1695
4.2. Fundo Waipulli.....	1696
4.3. Fundo Weketrumao.....	1696
4.4. Fundo Koldita.....	1698
II. Análisis jurídico de los territorios en estudio.....	1698
1. La colonia: los Títulos Realengos. El tratado de Tantauco.....	1698
2. Actual situación de los derechos territoriales del pueblo williche de Chiloé.....	1706
3. La organización del pueblo williche de Chiloé. El konsejatu chafün williche chilwe wapi.....	1707
3.1. El reconocimiento del sistema tradicional de cacicados y sus ámbitos territoriales.....	1708
3.2. Los alcances de la ley.....	1710
III. Propuestas políticas. La demanda de restitución de los derechos territoriales del pueblo williche de Chiloé al Estado chileno a través de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.....	1713
Bibliografía.....	1716
Anexos	
Archivos Institucionales. Estudio de Títulos.....	1719
Atlas cartográfico de la territorialidad williche.....	1730

Presentación

El presente informe es el resultado de un largo trabajo desarrollado por el equipo técnico, dirigentes y comuneros de nuestro pueblo williche en Chiloé.

Si bien son muchos los aspectos que hemos abordado a través del trabajo en estos meses, lo más significativo para mantener nuestra condición de pueblo con dignidad ante un estado que ha estado a través de los años tratando de negar nuestra existencia, es el territorio. Nuestro territorio, la expresión más trascendente de nuestra vida, nuestra Mapu Ñuke.

La fuerza con que defendemos y demandamos nuestro territorio, es la defensa de nuestra vida, porque en la medida en que nuestro territorio sea respetado y reconocido por el Estado Chileno, nuestra cultura, en todos aquellos niveles en que ha venido siendo atropellada, se repondrá también desde el corazón de la Mapu Ñuke, donde tiene sentido nuestro idioma, nuestra espiritualidad, nuestros sistemas de conocimiento y todo cuanto nos hace ser hombres y mujeres de la tierra williche en Chilwe.

A través de los siglos, nuestra voz ha intentado ser acallada, muchos hermanos han sido acogido por la Mapu Ñuke, después de dejar sus años defendiendo lo que es nuestro. Es larga la lista de promesas hechas por los distintos gobiernos y es más larga la lista de engaños que hemos sufrido por la aplicación de las leyes que no son hechas a favor nuestro, sino a favor de los extranjeros que han venido a través de los siglos apropiándose de nuestros territorios.

Nosotros conocemos y sabemos que estamos demandando lo que nos corresponde, la Mapu Ñuke contiene los bosques, los ríos, los lagos y los mares. Y todos los espacios vienen siendo ocupados con la toda la violencia que da el poder del dinero. Hasta ahora, no ha existido ninguna puerta que no hayamos golpeado en Chile, no hay ningún Presidente de Chile al que no hayamos contado la historia de atropellos que hemos vivido a través de los siglos, sin embargo aún no escuchamos una respuesta positiva a nuestras demandas.

El trabajo que culminamos, abriga una esperanza, la esperanza de que los antecedentes expuestos generen una reflexión diferente en quienes tienen responsabilidad y compromiso con los derechos humanos de nuestro pueblo. Cada página de este texto, es una prueba de la verdad que venimos proclamando desde que Chiloé fue incorporado a Chile. No pedimos clemencia por lo que se nos ha usurpado, sino que exigimos la justicia que no ha existido para nosotros, pese a todos los escritos que resguardan nuestros derechos.

Que nuestro Chaw Ngünechen permita que el esfuerzo vertido en estas páginas surta efectos en las mentes y en los corazones por el bien de la Mapu Ñuke y de todo cuanto representa vida en Chilwe.

Consejo General de Caciques Williche de Chiloé Pueblo Williche de Chiloé

Informe Final

Introducción

El presente informe tiene como objetivo dar cuenta de la investigación realizada en el contexto de la ejecución del Proyecto Pueblo Williche de Chiloé por el Consejo General de Caciques de la Comunidad Indígena Buta Wapi Chilwe.

El informe está dividido en cuatro partes. En la primera parte se da cuenta del proceso de revisión bibliográfica, la revisión y análisis de archivos y registros institucionales, especialmente los existentes en la Notaría y Conservador de Bienes Raíces de Castro; así como también de los antecedentes cartográficos específicos sobre las comunidades en estudio. La revisión bibliográfica realizada corresponde a la que más se acerca a la historia interna del territorio williche, entendiendo la misma como aquella que da cuenta de los efectos de las instituciones del Estado sobre la conservación o desafectación de derechos territoriales del pueblo williche. La revisión y análisis de los archivos y registros institucionales, está orientada inicialmente por lo que sugiere la revisión bibliográfica y los estudios previos de los investigadores. Si bien este proceso en un primer momento nos situó en las principales fuentes previamente identificadas para su estudio, la investigación misma va evidenciando documentación inexplorada que ha aparecido durante el estudio, lo que sin modificar los objetivos existentes nos ha planteado necesarias correcciones de proceso durante su desarrollo.

Una segunda parte del informe está referida al análisis jurídico de los territorios en estudio, así como también a la organización actual del pueblo williche. El tercer apartado da cuenta de la propuesta (política) fundamental del Pueblo Williche al Estado chileno y el cuarto apartado presenta la cartografía de la territorialidad williche.

La revisión bibliográfica, así como la de registros institucionales que surge de ella nos ha planteado dos situaciones. La primera es haber encontrado nuevos antecedentes sobre los espacios territoriales resguardados en Títulos Realengos y, la segunda, es la inexistencia (de momento) de antecedentes registrales mencionados en fuentes bibliográficas, especialmente referidas a archivos judiciales que no se conservan en el lugar indicado por los autores, pero que a la luz de los nuevos antecedentes encuentran pruebas de su existencia .

I. Antecedentes

1. Antecedentes bibliográficos

La presentación de los antecedentes bibliográficos que se realiza es parte del proceso de recolección de información y ha constituido una guía referencial para confrontar la identificación de documentación original.

Los antecedentes o fuentes bibliográficas, permiten tener un panorama general del proceso de transformación de los derechos territoriales williche, así como de lo que ocurre con la aplicación de las normas jurídicas en el pueblo williche desde el siglo XVIII hasta 1993.

La bibliografía existente en torno al tema se inicia en 1896, cuando Julio Zenteno publica la recopilación de leyes y decretos supremos sobre colonización en el período comprendido entre 1810 y 1896. A partir de 1907, con el texto de Agustín Torrealba referido a tierras fiscales: anexo a la memoria de la inspección de tierras y colonización, comienza el análisis y los efectos de la legislación referida a tierras en la zona austral. Posteriormente el mismo autor publica un texto sobre las tierras del estado y la radicación de indígenas (1908). Bajo la misma perspectiva, en 1911, Luis Urrutia publica el estudio sobre la constitución de la propiedad raíz en la zona austral. En 1917, Torrealba presenta un estudio sobre la propiedad rural en la zona austral de Chile, en el que realiza expresa referencia a la tierras fiscales y de indígenas desde su legislación y jurisprudencia; así como de la propiedad fiscal y particular en las provincias australes.

La bibliografía precedente tiene un primer corolario analítico en el texto de Donoso y Velasco llamado *La Propiedad Austral* (1928). Este texto será guía de nuevos estudios históricos, jurídicos y antropológicos hasta 1993.

1.1. Sobre “La Propiedad Austral” y su relación con los estudios contemporáneos

Posterior a 1928, el texto más consultado y referido en todos los procesos de investigación sobre la propiedad de la tierra en Chiloé, es el llamado *La Propiedad Austral* (Donoso y Velasco, 1928). En este texto existe un capítulo dedicado a Chiloé que describe la distribución por partidos que se hizo durante la Colonia y que perduró varios años posteriores a ella, cuando ya se había incorporado la Provincia a Chile.

Los elementos más significativos del que dan cuenta son la referencia al Partido de Payos, ya que este Partido es el correspondiente en gran parte a los que son territorios poseídos por los williche hasta la actualidad. Los autores, además, ponen en valor el Tratado de Tantauco, Capitulación firmada al finalizar la guerra de anexión entre el representante del Estado Español y el Chileno. En el texto se da cuenta también de los pagos realizados por quienes se transformaron en titulares del dominio sobre la tierras durante la Colonia a través de Cartas de Pago a la Real Caja de San Carlos de Ancud.

Un aspecto significativo de lo expuesto en *La Propiedad Austral*, es el tipo y nivel de conflicto sobre el dominio que ocurren en los albores de la República y permanentemente hacen referencia o lo acontecido en las postrimerías de la Colonia respecto de los procesos de traspaso o venta de tierras fiscales a quienes eran sus ocupantes.

Si bien la referencia a los pagos realizados por distintos titulares durante la Colonia es en relación a

la reivindicación de derechos ante la República, no evidencian antecedentes sobre potreros o potrerosillos realengos en manos de caciques o comunidades williche en el partido de Payos, aún cuando dejan ver que podría haber existido una alianza entre williche y españoles para que los primeros cargaran las armas en contra de los chilenos a cambio del reconocimiento del dominio sobre sus tierras.

Los estudios realizados con posterioridad a 1928, están referidos de manera general a Chiloé y en términos específicos refieren a líneas temáticas jurídicas desde las cuales se advierten tópicos relacionados con los williche. Estas relaciones no constituyen estudios específicos ni sobre la cultura, ni sobre la territorialidad williche, aún cuando hacen mención a antecedentes sobre derechos williche. Esto se evidencia en los estudios antropológicos y geográficos (Marino, 1981, Grenier, 1984), donde el testimonio sobre los derechos williche documentados se recogen desde los dichos de los dirigentes indígenas, sin que ello implique estudios particulares posteriores, lo que es lógico por cuanto dichas investigaciones no tienen como objetivo ahondar en las particularidades del pueblo williche.

El primer estudio sistemático sobre el pueblo williche de Chiloé, es el realizado por Francisco Javier de la Calle en 1986, titulado “Los huilliches de Chiloé. La defensa de la tierra de unos indios chilenos”³. Este estudio es una investigación antropológica que recuperando los antecedentes históricos y jurídicos existentes los pone en valor en relación a los derechos que dicen tener los dirigentes williche.

El segundo estudio específico sobre los williche está referido a una comunidad, la de Compu y se titula “El sistema de tenencia de la tierra en la comunidad huilliche de Compu” (Muñoz, 1991). Este es una investigación antropológica de tipo descriptiva que documenta los testimonios de los procesos de subdivisión de la comunidad a través de la revisión de archivos y registros institucionales, partiendo por la existencia del Título Realengo.

A los dos estudios mencionados se suma el realizado por la CEPI en 1992, titulado “Tenencia, propiedad y demandas de tierras en las comunidades huilliche de Chiloé”. Este Informe, preparado por Raul Molina O. y Martín Correa C., es un estudio documental específico sobre el proceso de transformación que sufre la propiedad inscrita de los williche desde los Títulos Realengos hasta la subdivisión efectuada por el DASIN

En 1992 se presenta el estudio de Francisco Urrutia titulado “La continuidad de la propiedad raiz en una comunidad huilliche de Chiloé: el fundo Coihuin”. Esta es una investigación jurídica, y constituye la primera relación documental institucional sobre la tenencia y propiedad del pueblo williche, referido específicamente a la comunidad de Compu. El autor recoge los estudios antropológicos e históricos previos, y desarrolla un extenso análisis sobre distintos efectos del proceso de transformación de la propiedad indígena en Compu desde las fuentes documentales institucionales. La relación que realiza el autor, se nutre, además de las ya conocidas fuentes documentales identificadas por las anteriores investigaciones, de sentencias judiciales coloniales que evidencian los derechos williche en los momentos previos a que el Potrero Realengo de Coihuin fuese titulado por mandato real.

En 1994, la investigación desarrollada por Ana María Olivera, se presenta como el primer estudio antropológico jurídico, en el que las fuentes institucionales y testimoniales son puestos en un marco relacional que permiten observar la imprescriptibilidad de los derechos indígenas. Este estudio titulado “Las comunidades de Chanquin y Huentemo y su derecho histórico sobre el fundo anay: una reflexión sobre la costumbre huilliche”, realiza un acercamiento directo a la existencia de los Títulos Realengos y desarrolla nuevas interpretaciones sobre los antecedentes analizados previamente por los investigadores sobre el pueblo williche de Chiloé, incorporando para ello la teoría antropológica que se ha desarrollado en América Latina y que sustenta la existencia de sistemas normativos asociados a la diversidad cultural existente.

³ Memoria de Licenciatura, Universidad Complutense, Fac. de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid, España

En 1996, se presenta la investigación de Manuel Muñoz Millalongo titulada: “El sistema de tenencia de la tierra y su impacto en la identidad del pueblo williche de Chiloé”. Este estudio siendo también antropológico, tiene como característica principal el abordaje sociocultural de la temática williche, poniendo en evidencia la existencia de las comunidades como un colectivo constitutivo de un pueblo, atribuyendo al pueblo williche una identidad cultural o étnica específica dentro del contexto del país y del continente. La diversidad de antecedentes que aquí se conjugan incluyen los históricos, jurídicos y económicos, así como el análisis de los elementos discretos propios de la cultura y nos aproxima a la identificación de una matriz cultural williche para definir la misma como diferenciada dentro del contexto de Chiloé. Sobre la base del análisis antropológico cultural, esta investigación proporciona una lectura de los hechos de la historia williche asociada a la capacidad del mismo para estar en diferentes ámbitos de la toma de decisiones respecto de su cultura, generando con ello recursos metodológicos para el diagnóstico evaluativo de la situación de control cultural presente en el pueblo williche.

En 1996, Raúl Molina y Martín Correa publican la obra “Territorios huilliche de Chiloé”. Este libro refiere a la investigación que los autores realizaron por encargo de la CEPI en 1992 y da cuenta de la historia registral de la tenencia de tierras williche de cuatro fundos, así como de las demandas de las comunidades. Este estudio, además de incorporar la revisión de archivos y registros institucionales, recoge antecedentes cartográficos e interpretación cartográfica de acuerdo a los antecedentes documentales. A los antecedentes señalados se suman demandas y propuestas que emanan de las propias comunidades, a través del trabajo de campo que realizan los investigadores.

En 1997, se presenta el primer texto escrito que produce la autoinvestigación colectiva de las comunidades williche de Chiloé. Esta investigación titulada “El pueblo williche de la tierra quiere seguir siendo de la tierra”, fue desarrollada por Carlos Lincoman, Hilda Wenteo y Manuel Muñoz, a través de un proceso de investigación protagónica en el que participaron las comunidades. Este es el primer texto que recoge la historia cultural del pueblo williche y que incorpora todos los elementos disponibles asociados a la cosmovisión williche con el objetivo de proporcionar al propio pueblo williche una síntesis de su desarrollo.

1.2. Otras fuentes bibliográficas

Las investigaciones sobre Chiloé que se sustentan en fuentes documentales, están referidas especialmente a los tiempos coloniales. Dentro de ellas la más importante es la de José Toribio Medina titulada Los Aborígenes de Chile, que fue publicada por primera vez en 1882, luego reeditada en 1952. Este libro ha sido fuente bibliográfica tratada por distintos autores que sistematizan territorial y temáticamente diferentes informaciones que se presentan a lo largo del texto de 416 páginas referidas a los indígenas de Chiloé, como es el libro titulado “Los chono y los veliche de Chiloé” (Cardenas, et al, 1991).

Sobre la historia general de Chiloé, encontramos el texto de Pedro Barrientos, que se titula “Historia de Chiloé”, publicada en 1948. Este libro sistematiza los antecedentes bibliográficos procedentes de Barros Aranas y de diversos diarios y crónicas de las que no se mencionan fuentes.

Existe también un texto manuscrito no publicado titulado “Historia de la provincia de Chiloé bajo la dominación española”, cuyo autor es Abraham de Silva y Molina, fechado en 1899. Este texto está en el Archivo Nacional, Fondos Varios, bajo el título Historia de Chiloé y contiene antecedentes de la sucesión de gobiernos en Chiloé desde 1567 hasta 1766.

Las investigaciones históricas y jurídicas sobre indígenas de Chiloé están referidas a períodos específicos del llamado período indiano. Dentro de estos estudios encontramos los desarrollados por Carlos Olguín en 1971 titulado “Instituciones políticas y administrativas de Chiloé en el siglo XVIII”, que refiere los efectos que las instituciones coloniales tienen en general para la provincia de Chiloé, lo que permite identificar los efectos de las instituciones coloniales sobre el pueblo williche.

En 1978, Carlos Olguín presenta un análisis específico de las instituciones coloniales sobre los indígenas, en el artículo titulado "Condición jurídica del indígena de Chiloé" en el derecho indiano. En este estudio el autor describe las condiciones que afectaban a los distintos grupos y comunidades que habitaban Chiloé, dentro de los límites que tenía la provincia durante la colonia.

En 1983, Rodolfo Urbina publica el estudio titulado "La periferia meridional indiana. Chiloé en el siglo XVIII". En esta investigación se establece una relación entre fuentes documentales primarias referidas a Chiloé en el período.

2. Relación de antecedentes bibliográficos

Sobre la base de la bibliografía expuesta podemos establecer la siguiente relación bibliográfica referida al estudio en proceso.

2.1. Relación histórica general

La cultura de Chiloé manifiesta gran diversidad de expresiones dentro de dos grandes contextos: el urbano y el rural. Dentro de la ruralidad, el Pueblo Williche insular presenta características culturales, ambientales y geográficas que le hacen conformar una unidad propia. Estas características permiten hablar de un componente cultural diferenciado, donde su población comparte patrones de vida y estructuras psicosociales dentro de la sociedad chilena (Munizaga, 1973; Marino, 1983).

Las comunidades williche que hoy viven en Chiloé, presentan dos sustratos culturales: el prehispánico, por una parte, y el español, por la otra (Muñoz, 1996). Actualmente, se sostienen varias hipótesis acerca de oleadas humanas que habrían ingresado, tanto del norte (williche y cuncos) como del sur (chono), fusionándose y estableciéndose en el Archipiélago de Chiloé (Grenier, 1984). La más reciente de estas hipótesis sostiene que Chiloé debió ser ocupado por las migraciones que se desplazaban desde el norte, casi al mismo tiempo en que éstas se asentaron en las inmediaciones del Canal de Chacao, a lo que se agrega que la fecha más antigua de poblamiento que se tiene para el sector lo señala Monte Verde, en el sector continental de Puerto Montt, con más de 12.000 años (Cárdenas, et.al., 1991). Las investigaciones interdisciplinarias realizadas en dicho sitio, han permitido demostrar que esta zona fue ocupada por grupos humanos paleoindianos hace 13.000 años a.p., y que estos conocían una vida semisedentaria, teniendo, además, un amplio manejo de los recursos de hábitat boscoso (Dilehay, 1986). Si bien es prematuro establecer relaciones entre estos grupos continentales aledaños y Chiloé en un período tan temprano, es posible sostener en la actualidad que la existencia de comunidades originarias se remonta a lo menos a 5.500 años a.p.⁴. (Ocampos, Aspillaga y Olivares, 1997). Los antecedentes hasta ahora no indican un poblamiento como producto de desplazamientos norte sur de unos pueblos sobre otros, sino más bien un proceso temprano de contacto interétnico y desarrollo cultural como producto del contacto.

Los datos que más conocidos provienen del período inmediatamente anterior a la conquista, así como de las consecuencias y cambios que ésta provocó en el modo de vida isleño. A esta información se puede acceder mediante referencias etnohistóricas, de viajeros y de estudios antropológicos actuales; Las investigaciones permiten configurar el tipo de subsistencia de la población williche isleña como una economía orientada hacia la subsistencia, basada en la horticultura y en la recolección de especies marinas. Las relaciones sociales que priman en este modo de vida, son las relaciones igualitarias, el trabajo familiar y un contacto armónico con el medio ambiente. En el caso chilote, aparte de cubrir las necesidades de autoconsumo, el proceso pudo generar también un excedente destinado a mantener la cohesión comunitaria

⁴ "El Sitio Puente Quilo 1". En *Excerpta* n°9, noviembre 1997. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

(actividades sociales y rituales) que incidió en el reforzamiento del sistema de valores, normas, formas de reciprocidad y de lazos de parentesco, los cuales están caracterizando a la cultura chilota hasta hoy (Marino, op.cit; Muñoz, 1996).

En Chiloé, el modelo de relaciones sociales, productivas e ideológicas, aparecen como producto del proceso histórico resultante de condiciones que se generarían en la relación de la sociedad originaria con la europea y posteriormente con el pueblo mestizo chileno, operando dialécticamente dentro del espacio ecológico chilote.

Así, el proceso económico social nace y se desarrolla en el período prehispánico, dando lugar a la particular forma de vida del pueblo williche (Marino, op. cit.), Dentro de este ámbito de interpretación se entiende que el conocimiento acabado de los recursos y el desarrollo de las técnicas -agrícolas, pesqueras, ganaderas y recolectoras- le permitió al pueblo chilote originario, la permanente reproducción de sus relaciones económico-sociales, las que se transforman con la Conquista, Colonia y República, evidenciándose esto, principalmente, en la transformación de los diversos espacios ecológicos isleños (Muñoz, op. cit.)

2.2 Relación entre propiedad de la tierra y explotación de la mano de obra williche

La historia de Chiloé es la presencia constante de la usurpación de tierras y la sobreexplotación de la fuerza de trabajo indígena. Tanto la propiedad de la tierra como la explotación de la mano de obra isleña han sido los pilares sobre los cuales ha surgido el sistema económico dominante, primero de los colonos españoles y más tarde de los chilenos. La propiedad de la tierra ha permitido a estos sectores acceder a los recursos forestales, agrícolas y marinos (Barrientos, 1948).

La propiedad de la tierra

Durante la época Colonial, perduró en América Latina la organización indígena en lo que respecta a la mantención de las comunidades como organización, así ocurrió en la mayoría de los sectores conquistados. Desde este punto de vista, puede sostenerse que aún cuando la expansión imperialista siempre estuvo presente con el usufructo del suelo y de la mano de obra, la cultura indígena pudo reproducirse aún en condiciones desventajosas. Es con el nacimiento de las repúblicas independientes que la estructura comunitaria indígena comienza a ser atacada en pos de su desintegración (Muñoz, op. cit.).

Las Mercedes de Tierra en Chiloé en el Siglo XVII⁵

En Chiloé, las primeras mercedes comenzaron a entregarse en el siglo XVII. La autoridad colonial competente para repartir la tierra del archipiélago era su gobernador político y militar, autoridad a la que estuvo sometida la territorialidad insular sureña hasta que Chiloé comenzó a depender directamente del virrey del Perú, don Manuel de Amat el año 1766.

Existen antecedentes de que 29 españoles recibieron de esta autoridad, Títulos de dominio colonial sobre tierra chilota. De dichas mercedes José de Andrade aparece como titular de aquella de mayor extensión: 1.000 cuerdas, ubicada en la Isla de Lemuy, entregada el 1º de Septiembre de 1695. Por su parte, Antonio Pérez de Modejar recibió la más pequeña de las mercedes, en la Isla de Lin Lin de una extensión de 8 cuerdas que le fue entregada el 7 de Noviembre de 1693.

Las restantes mercedes del archipiélago poseen las siguientes extensiones:

⁵ Donoso y Velasco. 1928.

- 4 de 100 cuadras
- 3 de 200 cuadras
- 2 de 300 cuadras
- 1 de 400 cuadras
- 3 de 500 cuadras
- 12 de 50 cuadras
- 1 de 60 cuadras

Dentro de las mercedes otorgadas por el Gobernador destaca la de doña Juana Magdalena Barrientos Vasconcelos ubicada “en el pasaje (¿paraje?) de Cucao Quilán hasta el potrero de Duasin, Butacobin, Gueicolli, Lenbin y Longo” con fecha 13 de Octubre de 1694 por 200 cuadras de extensión, y que corresponde al sector territorial de las comunidades williche de Chanquín y Huentemó (Olivera, 1994).

La cantidad de tierra entregada en merced durante este siglo fue al parecer poca, los autores atribuyen el hecho principalmente a las características climáticas de la zona, la escasez de caminos, el difícil acceso a zonas interiores dada la presencia de abundante bosque y la escasa aptitud agrícola de la tierra chilota.

En 1773 Carlos de Beranger describe al virrey la provincia con las siguientes palabras:

Esta provincia o islas no se hayan pobladas según debieran estar desde su conquista o posesión, pues sólo se halla habitada en sus orillas desde Cocotué hasta los Payos por norte y este quedando su interior despoblado...⁶

En otra parte del texto, agrega:

... en toda esta provincia no hai mas que cuatro poblaciones, pero no todas formales, porque su modo disperso quita todo orden...” y en ella “sólo se verifica una pequeña parte poblada quedando la mayor abandonada por deshabitada⁷.

En cuanto a los caminos “no hay otros que las mismas orillas por donde transitar..” y existen en ella “unos bosques impenetrables” que según el autor sólo pueden ser transitados por los naturales⁸.

Las características descritas hacen que escasa tierra sea destinada por los isleños a la labranza y que otras actividades productivas hayan tenido preponderancia. En el siglo XVIII la cordillera es la principal fuente de riqueza en la provincia, “especialmente con el corte de tablas de alerce”.

Pedro Gonzalez de Agüeros en su “Descripción Historial de la Provincia y Archipiélago de Chiloé” (1791) describe también la provincia y relata:

En todo el archipiélago (los territorios) son montuosos y quebrados ocupando sus fragosos y dilatados montes la mayor parte de las Islas y dejando solamente las orillas del mar (y no en todas partes) y algunas otras llanuras en el centro de ellas.[...] Esto es motivo para que aquellos isleños no tengan sino unas muy cortas posesiones para sus

⁶ De Beranger, (1775) . "Relación Geográfica De La Isla De Chiloé" *Manuscritos Medina. Sala Medina. Biblioteca Nacional de Chile.*

⁷ Beranger (Op. cit. pág. 193).

⁸ Beranger (Op. Cit. pág. 211).

labranzas⁹

Los autores coinciden al señalar que las mercedes de tierra otorgadas en Chiloé fueron escasas y de breve extensión. Según Agustín Torrealba (1917) “el número y las superficies que alcanzaron estos títulos fueron, en general, de corta extensión y casi siempre a orillas del mar en la Isla Grande.”¹⁰

La Titulación de Tierras a Particulares a fines de la Colonia (Siglo XIX)

De acuerdo a los antecedentes hasta ahora conocidos, la parcelación y privatización de la tierra continuó el año 1821 año en que la Corona procedió a vender pequeños retazos de tierras a 2 pesos la cuadra. Las ventas se hicieron preferentemente a los vivientes que tenían ocupación irregular y prolongada, poseedores que sin título real vivían en las tierras chilotas por espacio de 15, 20, 30, 40 y aún 60 años.

A cargo de la labor estuvo don Antonio Pérez, sargento mayor del Regimiento de Castro, Comandante y Juez Militar de dicha jurisdicción quien en cumplimiento del decreto del señor Gobernador de fecha 5 de marzo de 1821, pasó a visitar las capillas de Aldachildo, Detif, Puqueldón e Ichuac, lugares en los que se efectuaron ventas de tierra.

La recaudación de dinero para arcas estatales llevó a la corona a entregar en propiedad particular 31 títulos en Aldachildo, 3 en Puqueldón, 36 en Detif, 20 en Ichuac y 17 en Chelín.

La venta de Potreros Realengos a indios de la costa de Payos

Los antecedentes hasta ahora conocidos, nos dan cuenta que hacia 1804 ya estaba en proceso la venta de Potreros Realengos a los Caciques williche por parte de la Corona¹¹. Los antecedentes más conocidos sostienen que dos años después de que Antonio Pérez diera cumplimiento al decreto del gobernador que ordenaba la venta de pequeños retazos de tierra a particulares, la corona continuó vendiendo los territorios indígenas, como “potreros realengos”. El decreto más tardío de la colonia, disponía la enajenación de los territorios indios ubicados en la costa de Payos y que, correspondían a los fundos williche ancestralmente ocupados por caciques williche y sus familias (Olivera, op. cit.).

La orden emanó del decreto de Real Hacienda Nacional de fecha 9 de Septiembre de 1823, por el cual el gobernador de la provincia y el sr. ministro de hacienda disponían “el reconocimiento y justificación de los potreros realengos que poseían los naturales de la costa de Payos, previa medición, tasación y pago en la Real Caja de San Carlos de Ancud”.

Persiguiendo también engrosar arcas de la real hacienda, la autoridad colonial ordenó la visita a la Costa de Payos para que se efectuara la venta de las tierras a la población williche. Evidentemente, la población williche no sólo habitaba y usaba comunitariamente los territorios de la Costa de Payos, sino que su poblamiento se extendía por todo el archipiélago (Olivera, op. Cit.). De acuerdo a los antecedentes más recientes este doblamiento fue reconocido y titulado por la corona en los inicios del siglo XIX.

Según las cifras aportadas por Carlos de Beranger en la ya citada “Relación Geográfica de la Isla de Chiloé”, la población india de la época alcanzaba a 8.732 personas y la de españoles y mestizos a 10.627 distribuidas según el siguiente cuadro:

⁹ Pedro Gonzalez de Agüeros "Descripción Historial de la Provincia y Archipiélago de Chiloé" En: Donoso y Velasco (Op. Cit).

¹⁰ Agustín Torrealba "Tierras Fiscales y de Indígenas" 1917. pág. 160.

¹¹ Entre los primeros Potreros Realengos vendidos por la Corona a los caciques williche es el correspondiente al Fundo Inio, antecedente encontrado recientemente a propósito de la presente investigación.

Poblamiento indio de los curatos de Castro, Chacao y Calbuco

	Españoles y mestizos	Indios
Castro(*)	6.387	5.922
Chacao	3.025	1.326
Calbuco	1.215	1.484

(*) El curato de Castro comprendía “desde el lugar llamado Colú hasta el fin de los Payos cuya costa tenía cuarenta a cincuenta legúas i también a lo interior todas las orillas de la laguna de Cucau i a más todas las islas habitadas, que son en número de quince distantes algunas entre ellos, de manera que con la matriz de Castro tiene cincuenta capillas en toda su extensión”¹².

En la misma relación, Berenger menciona la presencia de 190 indios de los pueblos Chono y Guaigüenes, que sumados a la anterior población completan un total de 8.922 feligreses indios (a la misión de Chonchi a cargo de un misionero, le correspondía todos los indios de los Payos y de Cucau).

No obstante el cuantioso poblamiento indio de la época, hacia 1823 el Decreto de la Real Hacienda sólo ordenó la visita a la Costa de Payos, en el Partido de Castro, y dejó fuera las restantes tierras de indios y particularmente aquellas en que vivían los indios del paraje de Cucau, en el partido de Chonchi (Chanquín Huentemó).

En virtud del decreto se visitaron y reconocieron los siguientes territorios williche:

- el fundo de los Raymapu (fundo Coinco)
- el de Manuel Millalonco (fundo Guaipulli)
- “el que goza y disfruta Gonzaga Carimonei, el de Gonzaga Coluboru y su ermano Bautista con igual derecho a su sobrino Marciano Coluboru (fundo Incopulli de Yaldad)
- el fundo del cacique Mariano Llancalahuen (fundo Coldita, comunidades de Tugüeo y Piedra Blanca)
- el fundo de Miguel Inaicheo (fundo Coigüin de Compu)

Según Urrutia (op. cit.), “en todos los documentos se señalaban los deslindes naturales del potrero, expresándose claramente que el documento les servirá de suficiente resguardo, quedando ordenado que satisfagan a la Caja Real la tasación del potrero para que se les entregue la Carta de Pago para su seguridad y propiedad”

En este caso, y a diferencia de las entregas de tierras que la corona hizo a través de las mercedes del siglo XVII y de las ventas de 1821, la venta de los “potreros realengos” constituyen actos de disposición de grandes extensiones territoriales, de espacios ecológicos completos, con la entrega de títulos comunitarios de dominio, cuyo titular fue el cacique de cada comunidad (Olivera, op.cit.).

La Explotación de la mano de obra isleña

El segundo aspecto que se ha señalado en la formación económico social de Chiloé, es el de la utilización de la mano de obra que constituye el instrumento básico para la consecución de los fines del capital. En este sentido, si bien las comunidades permanecen al margen de la esfera capitalista de producción, se encuentra en directa o indirecta relación con la economía de mercado incipiente que impulsa la pequeña burguesía desde que Chiloé es incorporado a Chile en 1826 (Marino, op.cit.).

Esta relación de las comunidades con la economía de mercado incipiente se concreta tanto por la vía del

¹² En Donoso y Velasco (Op. Cit: 225).

abastecimiento temporal de mano de obra al sector capitalista, como por la venta de productos de las mismas unidades de producción. Las relaciones entre ambos sectores, aunque nacientes, explican el intercambio desigual, puesto que las relaciones de producción de ambos sectores operan en niveles diferentes. Esta situación se refleja en la constante especulación que se genera desde la burguesía hacia las comunidades campesinas en el intercambio de productos, dada la escasez de moneda circulante (Barrientos, op. cit.).

A fines del siglo XIX y durante las primeras cuatro décadas del siglo XX, se produce el auge de la explotación maderera comercial en Chiloé. Esta situación es estimulada por el Estado a través de las concesiones de terrenos forestales a inversionistas de cualquier parte, lo que posibilita la penetración de los capitalistas al interior de las comunidades indígenas. Los inversionistas, a la vez que van apropiándose de grandes extensiones de tierras, conforman sociedades industriales que explotan asalariadamente la mano de obra de las comunidades que queda disponible luego de las actividades propias de la subsistencia.

Hacia las décadas del '50 y '60, se acrecienta el proceso de penetración del capital. La catástrofe del terremoto de 1960, es una coyuntura que se transforma en la causal del Estado para facilitar la incorporación de elementos innovadores, en pos de impulsar el "desarrollo" isleño. Este "desarrollo", según Marino (op.cit.), acelera un proceso de descomposición de las relaciones de producción internas de las comunidades campesinas, produciéndose un incremento del capital existente en manos de los capitalistas. Esta situación generó relaciones de diferentes grupos productores tradicionales con el sector empresarial, sin que el trabajo asalariado pase a ser la característica de la economía rural chilota.

Dentro del proceso de descomposición de las relaciones de producción, las relaciones orgánicas entre ambos sectores (capitalista y tradicional) permiten que el primero domine en tanto relaciones de producción, pero sin poseer los medios de producción que pertenecen al sector tradicional. Esto significaría que, en esos momentos, las condiciones generales de reproducción de la economía tradicional de Chiloé ya no dependerían de las relaciones intrínsecas de ella, sino de las decisiones que se toman desde el sector externo.

A partir de la década del '80, el sistema de relaciones sociales de producción que genera el proceso de industrialización de Chiloé, constituye una nueva etapa de la dominación, donde, por una parte, se refuerza el sistema capitalista y, por otra, se introduce una nueva forma de descomposición de la economía tradicional.

En esta etapa, adquiere mayor importancia la explotación de los recursos naturales por parte de inversionistas nacionales y extranjeros. Para sustentar este nuevo sistema se produce una masiva semiproletarización de la población rural y, además, "una capitalización comercial que extrae al máximo posible sus ganancias de la producción tradicional (Marino, op.cit.). El desarrollo de este proceso da lugar a una absorción de mano de obra estacional del sector rural por medio de emigraciones temporales desde las comunidades campesinas hacia las fábricas y/o empresas del sector productivo del sistema capitalista (pesqueras, aserraderos, etc.), despojándose en forma creciente al productor de los medios de subsistencia tradicional¹³. Es decir, el chilote pasa a formar parte de una masa laboral de la cual el capitalismo obtiene mano de obra barata, existiendo un abandono progresivo de las actividades de subsistencia que efectuaba antes (Muñoz, op. cit).

¹³ Debe considerarse que una parte importante de la subsistencia de la economía tradicional chilota se concentra en la actividad de extracción en el mar y en el bosque. El proceso de industrialización se concentra primero en la explotación de los recursos marinos y, posteriormente, continúa con los cultivos marinos, para lo cual los inversionistas se apropian, a través de concesiones marítimas, de ríos, lagos, playas y porciones de mar que constituyen hasta ese momento propiedades de hecho de las comunidades campesinas ribereñas. Del mismo modo, los inversionistas y el Estado van apropiándose de grandes extensiones de bosque con lo que, sin que se manifieste una masiva explotación forestal, se va despojando a las comunidades campesinas de la posibilidad de uso del bosque (Muñoz, op. cit.).

3. Relación de antecedentes histórico-jurídicos

La propiedad williche al momento de la anexión de Chiloé a Chile

Como se ha señalado, existen antecedentes y documentos que demuestran que entre los años 1804 y 1825 la Corona española otorgó a los williche de la costa de Payos títulos de dominio sobre los potreros realengos que poseían. El otorgamiento que se realizó entre 1823 y 1825 fue previa medición, tasación y pago en la real Casa de San Carlos de Ancud. Estos títulos tienen su origen a el Decreto de la Real Hacienda de fecha 9 de Septiembre de 1823, firmado por el Gobernador de la Provincia don Antonio de Quintanilla y el Señor Ministro de la Hacienda Nacional, el que ordenaba estos reconocimientos.

Hasta ahora se ha sostenido que los motivos que inspiraron a la autoridad española a realizar estos otorgamientos de título a los indígenas fueron la necesidad de recolectar fondos para la defensa del archipiélago, tanto para la construcción de fortalezas como compra de armamento, como también la necesidad de reclutar adeptos a la causa realista.¹⁴ Sin embargo los antecedentes recientemente encontrados sobre titulaciones previas (las de 1804), debilitan tales aseveraciones. Al parecer el proceso de enajenación territorial iniciado tempranamente por la Corona, obedecería a un cambio en el modelo económico que el gobierno español llevaba en sus colonias.

Las ventas realizadas por la Corona española a los indígenas isleños viene en constituir el primer antecedente jurídico por el cual el derecho español (y occidental) les reconoce la calidad de propietarios. Además, este dominio se otorgó tanto en forma particular como colectiva o comunitaria (Urrutia, op. cit.).

3.1. El tratado de Tantauco

Luego de los sucesos bélicos de Pudeto y Bellavista, el 22 de Enero de 1826 se firmó entre los emisarios del General Ramón Freire y los del General Antonio de Quintanilla las capitulaciones por las cuales "la provincia y archipiélago de Chiloé con el territorio que abraza, i se haya en poder del ejército real, será incorporado a la república de Chile como parte integrante de ella, i sus habitantes gozarán de la igualdad de derechos, como ciudadanos chilenos." (¹⁵)

Más adelante, en sus artículos 6º y 7º el documento señala

"Artículo 6º: Los equipajes, propiedades y demás bienes, así muebles como raices, de todos los individuos del ejército real serán inviolablemente respetados.

Artículo 7º: Lo serán igualmente los bienes y propiedades de todos los habitantes que se hallan actualmente en esta provincia."

Este último artículo viene en proteger a todos los habitantes de Chiloé, tanto a los de nacionalidad española, a los chilotes y también a los indígenas que se hallaran en la provincia. Se colige, por tanto, que el Estado chileno se comprometió a respetar las propiedades williche otorgada por la Corona española (Urrutia, op. cit).

Todos los estudios jurídicos coinciden en sostener que el Tratado de Tantauco es un acuerdo de dos

¹⁴. Es importante precisar que los indígenas, por expresas disposiciones legales no estaba sujeto a la carga de armas.

¹⁵. Artículo primero del Tratado de Tantauco.

estados, la Corona española y la República de Chile, por lo que su naturaleza es la de un tratado internacional. Al respecto, Donoso y Velasco señalan:

"Este Tratado que fue aprobado por el General Freire, en su calidad de Comandante en Jefe de la expedición, tiene un carácter público al cual se halla vinculado la buena fe de la República. Aún cuando sobre él no recayó la sanción legislativa, es lógico reconocerle toda su autoridad legal." (Donoso y Velasco, 1928; pp 222).

Si tenemos en consideración lo consignado en el artículo 7° de dicho Tratado, no debería existir conflicto legal alguno sobre las tierras williche, ya que por aplicación de lo capitulado en este Tratado los bienes de todos los habitantes de Chiloé incluyendo los del Pueblo Williche serían "inviolablemente respetados" (Muñoz, op.cit.). Sin embargo, pese a la Capitulación de Tantauco, las leyes aplicadas sobre las tierras williche hasta la actualidad, nunca han considerado ni la existencia de los Títulos Coloniales ni el resguardo de los derechos sobre la tierra que emanan desde el Tratado de Tantauco. Sí, en cambio, desde los inicios de la República en Chiloé (1826), se aplicaron leyes dictadas en Chile que desconocen el contexto histórico de Chiloé, como fue la primera disposición sobre tierras dictada con posterioridad a la independencia de Chile (10 de junio de 1823), la que sólo se aplicó en Chiloé (Donoso y Velasco, op. cit.). La aplicación de esta ley de 1823, permitió que la burguesía administrativa y comercial de Chiloé se apropiara del terreno de pequeños productores, aduciendo que eran terrenos fiscales (Marino, op.cit.). Posteriormente, y siguiendo la misma Ley, en 1829, el Intendente de la provincia nombró al agrimensor don Silvestre Martínez para que iniciara la obra de medir y tasar los terrenos fiscales que debían venderse a los particulares. En las operaciones de medición y distribución practicadas en territorios indígenas no se consideró la entrega de tierras a las comunidades como tales, aunque sí se entregaron títulos individuales a algunos habitantes indígenas en el Partido de los Payos (Torrealba, 1917).

3.2. La ley chilena sobre propiedad indígena

1. Senado consulto de Julio de 1813

Antes de la anexión de Chiloé, específicamente en el año 1813, se dictó la primera normativa republicana sobre propiedad indígena. Urrutia (op. cit) sostiene que su contenido interesa principalmente para el análisis de las ideas que inspiraron al legislador a dictarla, puesto que nunca se aplicaron sus normas en Chiloé.

El 1 de Julio de 1813, bajo el mando de José Miguel Carrera, se dictó este Senado Consulto cuyo principal objetivo fue la radicación de los indígenas en "villas formales", debiendo dejar sus tierras. Estas villas se crearían con el producto de los remates de las tierras y pueblos de indios. La norma establecía que a cada familia se le entregaría un rancho en la villa y un campo en sus cercanías, junto a una yunta de bueyes con su arado, instrumentos para la labranza, semillas para la siembra del primer año y un telar. Señalaba también el Senado Consulto que se dictaría un decreto interno (político y económico) análogo al carácter y costumbres de los aborígenes. (López, 1990, en Urrutia, op. cit.)

Esta normativa está influida por el pensamiento positivista del ilustrismo francés. Los patriotas desearon plasmar los principios de "igualdad y fraternidad universal" con todos los habitantes de la Nación, incluyendo, desde luego, a los indígenas. Se deseaba poner término a las injusticias a que fueron sometidos los aborígenes por la Corona española (Urrutia op. cit.). Sobre este punto el Senado Consulto dice:

"entre la clase ruda, abandonada y miserable de los indios y los hacendados poderosos que los rodean, siempre las usurpaciones y las transgresiones de los deslindes deben haber dominado y verificado con provecho de personas pudientes."

En otra de sus partes, este Senado Consulto hace referencia a "la extrema miseria, inercia, incivildad, falta de moralidad y educación en que viven abandonados en los campos los indígenas".

Esta normativa tenía una clara finalidad de transformar a los indígenas en propietarios individuales, constituyendo un minifundio de pequeños campesinos. De esta forma se daba cumplimiento a uno de los principios inspiradores de la emancipación americana: "propiedad", y se impone sin tomar en cuenta el sentir de los indígenas. (Cayún, 1986. En Urrutia, op. cit.)

Las autoridades chilenas, al hacer esta descripción de la situación de los indígenas chilenos y al buscar una solución a sus problemas, optaron por la asimilación cultural total.

Esta primera norma republicana que regula la situación indígena lleva en sí el germen de lo que va a ser la política oficial y extraoficial del Estado y de la sociedad chilena: "Privar a los indígenas de sus tierras, mediante la reducción y venta de sus pueblos" (Ormeño y Osses, 1972. En Urrutia, op. cit.)

2. El bando supremo de 1819

Ya lograda la independencia de Chile, el Director Supremo de la nación, don Bernardo O'Higgins, dictó un Bando Supremo, el que significó una verdadera declaración de principios respecto a la cuestión indígena. Su texto señala:

"El Director Supremo del Estado de Chile de acuerdo con el excelentísimo Senado declara: El gobierno español, siguiendo las máximas de su inhumana política, conservó a los antiguos habitantes de América bajo la denominación degradante de naturales. Era esta una raza abyecta, que pagando un tributo anual, estaba privada de toda representación política y de todo recurso para salir de su condición servil. En una palabra, nacían esclavos, vivían sin participación de los beneficios de la sociedad i morían cubiertos de oprobio y miseria. Para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos i 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 elegir las artes a que tenga inclinación, y a ejercer la carrera de las letras o de las armas, para obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud."

Se puede apreciar que las autoridades chilenas reconocen un hecho objetivo: la pobreza y la explotación del indígena, pero nuevamente se plantea como solución una asimilación integral a la cultura dominante, desconociéndose totalmente su propia cultura.

Sobre esta misma norma los autores Ormeño y Osses (en Urrutia, op. cit.) señalan:

"Este ordenamiento jurídico, de notable inspiración liberal, pretendió lograr la igualdad de integración de dos culturas en conflicto mediante una disposición legal haciendo caso omiso de una realidad diametralmente opuesta. La historia ha demostrado que ninguno de los propósitos igualitarios del mencionado Bando Supremo, llegó a convertirse en realidad."

Para los territorios del sur, esto es, del río Bio Bio hacia el sur, esta norma no tuvo aplicación alguna, puesto que dichas tierras eran habitadas por la nación mapuche. El archipiélago de Chiloé estaba aún bajo dominio español, por lo que tampoco se le aplicó. Al dictarse este Bando Supremo, el indígena quedó en una igualdad jurídica con el criollo.

3.3. Efectos de la Legislación Chilena desde la Anexión de Chiloé hasta la Primera Ley de Radicación y Colonización (1826-1852)

1. El Decreto de 10 de Junio de 1823

La primera normativa republicana sobre tierras indígenas que se aplicó en la provincia de Chiloé fue dictada en el año 1823, esto es, tres años antes de la anexión de Chiloé a la República.

Corresponde al Decreto del 10 de junio de 1823, dictado por Ramón Freire, Director Supremo. Esta ley constituye la primera disposición legislativa sobre tierras promulgada después de la independencia. Su texto es el siguiente:

"El director supremo del estado

Por cuanto de acuerdo con el Senado Conservador ha decretado:

- 1ª Que cada uno de los Intendentes de las Provincias, nombre un vecino, con el respectivo Agrimensor, se instruya de los pueblos de indígenas que existan, o hayan existido en la Provincia.
 - 2ª Que midan y tasan las tierras pertenecientes al Estado.
 - 3ª Que lo actual poseído según la ley por los indígenas, se les declare en perpetua y segura propiedad.
 - 4ª Que las tierras sobrantes se sacarán a pública subasta, haciéndose los pregones de ley en las ciudades o villas cabeceras, y remitan sus respectivos expedientes a las capitales de las Provincias, para que dando el último pregón, y verificado su remate, se venda de cuenta del Estado.
 - 5ª Que los remates se harán por porciones, desde hasta diez cuadras, para dividir así la propiedad, y proporcionar a muchos el que puedan ser propietarios.
- Por tanto, ordeno que se publique por ley insertándose en el boletín. Dado en el Palacio Directorial de Santiago a 10 de Junio de 1823. FREIRE. Mariano de Egaña."

Se declara definitivamente a los indígenas como "propietarios individuales" de las tierras actualmente poseídas según la ley, el restante de tierras se sacará a remate "para dividir así la propiedad, y proporcionar a muchos el que puedan ser propietarios", iniciándose así el despojo de tierras a las comunidades indígenas.

El motor de esta mensura estaba en las Intendencias provinciales, las que tenían que nombrar al agrimensor y al vecino que debía de acompañarlo entre los pueblos de indios existentes. En Chiloé, fue nombrado don Silvestre Martínez, quien debía medir y tasar los terrenos fiscales que debían venderse a los particulares.

Donoso y Velasco señalan que "en la única provincia en que se llevó a efecto esta ley fue en Chiloé"¹⁶. Esta afirmación no es exacta, pues en los documentos sobre "Mensura y Tasación de Llopeo, Peumo y Lo Galardo"¹⁷, de los Archivos de la Capitanía General se pueden constatar que en la zona central del país

¹⁶. Donoso y Velasco, *"La Propiedad Austra"*, ICIRA 1970, pp. 223

¹⁷. "Sobre mensura y tasación de Peumo." *Archivos Cap. Gral. Vol. 492 N° 6321*, año 1832.

"Sobre mensura y tasación de Llopeo" *Archivo Cap. Gral. Vol. 492 N° 6320*, año 1832.

"Sobre mensura y tasación de Lo Galardo" *Archivo Cap. Gral. Vol. 492, s/n. año 1832*, citados por Fernando Silva Vargas, *"Tierras y Pueblos de Indios en el Reino de Chile. Esquema Histórico Jurídico."* 1962 *Estudios de Historia del Derecho N° 7*. Universidad Católica de

también se ejecutaron las mediciones y tasaciones de los pueblos de indios que ordenaba dicha ley (Urrutia, op. cit.).

2. La ley de 2 de julio de 1852

Esta ley creó la Provincia de Arauco e incorpora legal y expresamente el territorio mapuche a la República. Además, responde a la inquietud del Estado de qué hacer con los mapuches y cómo incorporar a la República los terrenos que estos ocupaban. A este respecto, y sobre el problema étnico generado por la ocupación de la Araucanía, se postula la más pronta civilización de los mapuches, a través de la destrucción de la cultura mapuche y la asimilación total de estos.

Revisando su historia fidedigna, se puede observar que el móvil económico es una de las preocupaciones fundamentales de esta incorporación territorial de la Araucanía. Esto se refleja en las facultades concedidas al Presidente de la República respecto de las tierras y comercio de los mapuches y facultades respecto a las colonias que se establezcan. (Cayún, op.cit. En Urrutia, op. cit.).

Los efectos de esta ley en cuanto al territorio quedan claros: Se aplicarán sus normas en la Provincia recién creada, es decir. Arauco.

El artículo tercero autoriza al Presidente de la República para dictar las órdenes que estime convenientes para "el gobierno de las fronteras, para la más eficaz protección de los indígenas, para promover su más pronta civilización y para arreglar los contratos y relaciones de comercio con ellos".

En virtud de esta facultad, se dictaron los D.F.L. de 4 de diciembre de 1855 y 9 de julio de 1856 que hacen extensivas las normas prohibitivas impuestas por la ley de 1852 y D.F.L. de 1853 a las provincias de Valdivia y Llanquihue, respectivamente.

Esta ley, sólo se aplicó sobre determinadas provincias, entre las que no se encuentra Chiloé. Sin embargo es importante para el estudio en tanto nos introduce en el espíritu del legislador y su posición ante el indígena, de esta ley se desprende la definición de los conceptos de territorio indígena y el de indígena.

3. Ley de 4 de diciembre de 1866

Esta ley es considerada como la más importante de las normas que regularon la situación del indígena en el siglo pasado hasta 1930, puesto que estableció el sistema de radicación del pueblo mapuche. (Cayún, op.cit.; López, op.cit. en Urrutia, op, cit.)

Esta ley se dictó una vez autorizada el adelanto de la frontera del río Bio Bio al río Malleco, según ordenaba la Ley de 30 de octubre de 1861. Esto provocó que numerosos particulares ocuparan dichas tierras recién conquistadas y solicitaran el reconocimiento de ellas a la autoridad, produciéndose un clima de incertidumbre.

Inicialmente, la ley de 1866 se pensó dictar sólo para la zona comprendida entre los ríos Malleco y Bio Bio, pero en definitiva, el legislador no especificó su efecto en cuanto al territorio o espacio geográfico en que se aplicaría. Esto se debió a que algunos parlamentarios señalaron que era imposible determinar en forma precisa los lugares en donde se fundarían las poblaciones, se establecerían las colonias o se subastarían las

tierras fiscales. ⁽¹⁸⁾ Pero pese a esta no explicitación respecto al territorio, siempre en las discusiones parlamentarias se hablaba del territorio de la Araucanía, por lo que no es válido en esta etapa darle una mayor extensión a dicha ley.

Las principales disposiciones de la ley establecen:

En su artículo primero se ordena al Estado adquirir los **terrenos de propiedad particular** en el territorio indígena que estime conveniente, y que en ellos funde poblaciones o establezca colonias extranjeras o chilenas.

Al contrario que en la ley de 1852, el Estado asume en esta normativa legal un rol activo, pues se le encomienda realizar la fundación de poblaciones y la colonización del territorio mapuche, y no sólo servir de ministro de fe para las transacciones de tierras que se realicen en dichos territorios.

Cayún (op. cit), realiza un análisis de lo que debe de entenderse por "terrenos de propiedad particular", señalando que debe tomarse "en un sentido amplio, esto es, como aquella propiedad no estatal, por lo que comprende tanto la propiedad indígena como la de los particulares chilenos".¹⁹ Esta interpretación es correcta, pues corresponde a la voluntad del legislador expresada en las actas del Congreso Nacional. Al decir la ley que el Estado debe de adquirir dichas propiedades, está "reconociéndose implícitamente a los indígenas como propietarios de sus milenarias posesiones, ya que sólo se puede adquirir lo que es ajeno"²⁰.

En los artículos segundo y tercero, el Estado establece estímulos a los particulares que se radiquen en los terrenos conquistados de la Araucanía. Señala además los destinos que debe de darle el Estado a dichas tierras: a) fundar poblaciones. b) establecimiento de colonias de nacionales o extranjeros. c) Venta en pública subasta "en lotes que no excedan de quinientas hectáreas".

Los artículos cuarto, quinto y sexto tienen por finalidad ordenar la propiedad indígena en la Araucanía. Para esto, se establece un requisito de validez para la celebración de contratos traslativos de terrenos en territorio indígena consistente en que el que enajena **tenga título inscrito y registrado competentemente**, y si es indígena debe de hacerse con las formalidades establecidas en el Decreto de 14 de Marzo de 1853, dejándose exento de esta obligación al Estado. Sobre esta materia, Cayún (en Urrutia op. cit.) sostiene:

"De esta forma, mientras no se le extendiera al indígena el título correspondiente, operaba respecto de las tierras de éste, una verdadera prohibición de adquirir para los particulares" Luego, prosigue el autor, se deja en la práctica, a criterio del ejecutivo decidir si el Estado se reserva la facultad exclusiva de adquirir tierras de indígenas por la vía de retardarla entrega de los títulos respectivos hasta que éste consolidara la ocupación de la Araucanía, o bien, permitir que los particulares puedan adquirir también, acelerando la entrega de los títulos mencionados. He aquí el gran vicio de esta ley en estudio, el cual permitió que la misma fuera aplicada de una forma ajena a su intención original"

La **Comisión Radicadora de Indígenas** es creada en el artículo quinto, siendo ésta la que

¹⁸. Opinión de los diputados Santa María y Amunátegui. "Sesiones del Congreso Nacional" Ordinaria 1 de Septiembre de 1864 y 6 de Julio de 1865. (En Urrutia, op.cit)

¹⁹. Cayún, (En: Urrutia op.cit).

²⁰. Idem.

"procederá a deslindar los terrenos pertenecientes a indígenas", y una vez "fijados los deslindes de un modo claro y preciso, los ingenieros extenderán acta de todo lo obrado en un libro que se llevará al efecto por un ministro de fe pública que servirá de secretario, y espedirán a favor del indígena o indígenas poseedores un **título de merced** a nombre de la República incertando copia de dicha acta y anotando el título en otro libro que servirá de registro conservador."²¹

El artículo sexto ordena levantar planos en las extensiones de los territorios indígenas, en el que marcarán las posesiones asignadas a los indígenas o reducciones y también se señalará cuales son terrenos baldíos por no haberseles asignado a indígena alguno.

A través de este artículo el legislador quiere establecer claramente cuales son los terrenos de propiedad del Estado y que podrá destinar a la fundación de poblaciones, a establecer colonias o dar en remate (Urrutia, op. cit).

Las normas a que deberá sujetarse la Comisión Radicadora para la ejecución de su cometido están expresadas en el artículo séptimo de la ley. Se pueden señalar:

- La medición se practicará con citación de colindantes y Protector de Indígenas.
- Se deberá probar una posesión efectiva y continua de un año a lo menos.
- En caso que varios indígenas posean un terreno y ninguno pueda probar posesión exclusiva se deberá: a) Considerarlos como comuneros, y se les dividirá por partes iguales. b) si son reducción dependiente de un cacique, se tendrá a todos como comuneros, y se deslindará el terreno como propiedad común. Si una octava parte de indígenas cabeza de familias de la reducción piden la división, los ingenieros la realizarán y asignarán los títulos en forma individual.

El cargo de Protector de Indígenas es creado en el artículo octavo, fijándose en los artículos noveno y décimo los sueldos y prohibiciones a que se encuentran afectos los funcionarios creados por la ley.

El artículo décimo primero establece una obligación para propietarios no indígenas situados en territorios fronterizos, la que consiste en deslindar sus propiedades en forma visible y permanente, en un plazo que fije el Presidente de la República. Este plazo se estableció en el Decreto de 13 de Junio de 1868. Se establece como sanción al incumplimiento el que el Fisco ejecute el deslindamiento a costa del infractor.

Esta ley, otorgó al Estado un rol activo en el control y constitución de la propiedad territorial en la Araucanía. Esta ocupación o conquista se pretende a través de formación de propiedad particular en dichos territorios, transformando a los indígenas en propietarios particulares dentro del concepto occidental del derecho de propiedad, siendo uno de los pasos necesarios en el proceso "civilizador" de los indígenas. También queda en claro que el "problema indígena" queda reducido, al igual que en la legislación anterior, sólo a la tenencia de la tierra.

Esta legislación, al momento de su dictación, no tuvo aplicación en Chiloé, pues por las actas parlamentarias de su constitución se establece que sólo fue dictada para el territorio de la Araucanía. Con el paso de los años, la Comisión Radicadora fue extendiendo su trabajo a las provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue. En Chiloé no se otorgaron títulos de Merced (Urrutia, op. cit).

4. Ley de 4 de Agosto de 1874

²¹. Texto del artículo 5 de la ley de 4 de diciembre de 1866.

Esta ley tuvo por objeto "corregir enérgicamente los vicios de que adolecía la constitución de la propiedad territorial en la zona indicada, e impedir que dicha situación se repitiera en el futuro en la región ultra Malleco, aún no conquistada."²²

Las principales disposiciones establecen:

En su artículo primero se establece una norma de expropiación sobre los terrenos ubicados en el área geográfica comprendida "entre los ríos Renaico por el norte, Malleco por el sur, el Vergara por el oeste, y la cordillera de los Andes por el este".

Los particulares que pretendieran algún derecho sobre ellas deberán concurrir a las subastas públicas que realice el Estado de conformidad al artículo tercero de la ley de 4 de diciembre de 1866.

En el artículo segundo se dicta una norma que pretende dar celeridad al proceso, y así dar una "regularización a la propiedad territorial, con la mayor eficacia y celeridad posible, evitando las demoras del juicio"²³. Esta celeridad consiste en que los particulares "que por resolución judicial justifiquen derechos de propiedad sobre los terrenos enajenados, se les entregará el valor que se hubiere obtenido por éstos en la subasta" (art. 2 ley 4 septiembre de 1874)

Los artículos tercero y cuarto establecen facilidades y estímulos para rematar tierras sobre las que se pretenden derechos.

En el artículo octavo se establece que en caso de que un indígena no pueda probar la posesión a que se refieren los artículos sexto y séptimo de la ley del 4 de diciembre de 1866 "se les considerará como colonos para el efecto de adjudicarles hijuelas sin que por ello queden sujetos a las condiciones impuestas a los demás colonos". Con esta norma se quiso llenar el vacío producido por la ley de 1866 en los casos que los indígenas no probaran un año de posesión sobre las tierras que solicitaban. De esta forma se evitaba aumentar el problema de pobreza de los indígenas (Urrutia, op. cit.).

El artículo quinto de esta ley viene en ampliar y aclarar la prohibición señalada en el artículo cuarto de la ley de 4 de diciembre de 1866, en sentido que la prohibición de enajenar comprende a "las hipotecas, anticresis, arriendos o cualquiera otro contrato sobre terrenos situados en territorio indígena." (art.5 ley 4 de Agosto de 1874)

El artículo sexto prohíbe "a los particulares la adquisición por cualquier medio de terrenos de indígenas", dentro de un área geográfica señalada en la propia norma. Por el norte limita con el río Malleco. Señala como límite sur el límite que separa la Provincia Imperial de la Provincia de Valdivia. Por el este, el límite es la cordillera de los Andes y por el oeste, el mar.

3.4. Antecedentes de aspectos histórico-jurídicos específicos referidos a comunidades williche

Los antecedentes que registra la bibliografía sobre estudios referidos a comunidades williche provienen de tres fuentes documentales: Notaría y Conservador de Bienes Raíces de Castro, Departamento de Asuntos Indígenas de la Unión, Archivo del Consejo General de Caciques y de las Comunidades. Los documentos más recientes que poseen las comunidades, son los estudios de títulos sobre las tierras realizados por la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) en 1992, que incorporan a las comunidades de Compu, Guaipulli, Gúequetrumao y Yaldad-Incopulli, y los documentos de "autodiagnóstico" que realizaron las comunidades dentro de la Comisión de Estudio y Regularización de la Propiedad Huilliche de Chiloé, creada

²². Cayún (en Urrutia op. cit).

²³. En Urrutia (op.cit.) .

a instancias del Ministerio de Bienes Nacionales y la CEPI, en el mes de enero de 1993.

Las fuentes documentales señaladas, si bien han sido fuentes para estudios específicos, hasta ahora las mimas no están agotadas. Por una parte, algunos documentos que son referidos como fuentes originales no han sido encontrados hasta ahora, aún cuando se ha seguido la referencia desde la bibliografía. Por otra parte, la nueva revisión de los registros han puesto en evidencia nuevos antecedentes no considerados hasta ahora, como es el caso del título del Potrero Incopulli de Yaldad, con inscripción vigente a enero de 2003, y el título sobre el Fundo Inio, actualmente en manos de la empresa norteamericana Forestal Hawerden S.A., de 1804.

1. La Comunidad Williche de Kompu

El territorio de esta comunidad corresponde al fundo Koiwin de Kompu. La superficie del fundo ha variado a través de la historia, de acuerdo a las mediciones que se le han ido aplicando, fluctuando actualmente entre las 12.000 y 13.000 has., como se desprende tanto de las mediciones realizadas por el DASIN como de las demandas de tierra que hace esta comunidad al Estado.

La comunidad williche de Kompu, alega derechos sobre el fundo Koiwin, a partir del Título de propiedad que les fuera otorgado por la Corona en 1823. En el año 1897 este título fue protocolizado en la notaría de Castro (Registro de Protocolo de la Notaría de Castro de 1897). Este "justo título", consiste en una copia del Acta de Posesión realizada por la Corona Española, otorgada al Cacique Inaicheo y sus vasallos. Este cacique es el último que existió en el lugar hasta antes de la reorganización huilliche, en 1937²⁴.

Hacia 1940, se le denegó a la comunidad la revalidación de su título original. En aquella época, prácticamente la mitad del fundo Coigüin (comunidad de Compu), pertenecía a la Sociedad Explotadora de Chiloé. En el sector indígena, asimismo, se habían introducido también huincas de Chiloé y un ejemplo de esta usurpación lo constituye Timoleón Barría Triviño, quien ocupó, en esa época, ilegalmente, 600 has. (De la calle, op.cit).

En las primeras décadas de este siglo, la comunidad de Compu, así como otras comunidades, comenzó a sufrir constantes abusos de autoridad por parte de Carabineros, quienes argumentando cobros de impuestos territoriales se hacían presente en las comunidades requisando los animales de las personas que allí vivían. Un documento manuscrito de la comunidad de Compu titulado "La Historia del Pueblo Mapuche-Huilliche de Chiloé", que se encuentra en los archivos del cacique de Compu, y que le fuera dictado por Don José Santos Lincomán a su secretario, quien es actualmente cacique de Kompu, recuerda los abusos de la siguiente manera:

"...Empieza la gravación de tierras indígenas por la división de los fundos en leyes transitorias. Nuestra raza comienza a sufrir grandemente porque cada seis meses tenía que pagar dichos impuestos y primicias a la Iglesia e impuestos de gravamen por la tierra. Pasaron años, mucho sufrimiento por la justicia, grandes pobreza, encarcelamientos y multas, cuando no se daba cumplimiento a estos violados derechos..."

²⁴ El espacio de tiempo que existe entre el último cacique de las comunidades y la elección de uno nuevo en 1937, año de la reorganización huilliche, ha llevado a interpretar la ausencia de autoridades reconocidas dentro de la organización huilliche, como un período de "desmembramiento y pérdida de identidad de las comunidades y de un deterioro de la organización en dicho período (Urrutia, op. cit.: 26-27). Sin embargo, pensamos que tal situación podría tener una interpretación alternativa si relacionamos la ausencia de autoridades públicamente conocidas con un estado de tranquilidad al interior de la comunidad de Compu, así como de confianza y conciencia de su posesión sobre las tierras. Lo sostenido podría encontrar correspondencia en el hecho de que en 1897 el Título Realengo de Compu de 1823, fue protocolizado en la Notaría de Castro, por iniciativa de los descendientes de las autoridades de la Comunidad, uno de los cuales sería posteriormente el Cacique -Don José Santos Lincomán. (Muñoz, op. cit.).

En 1937 Don Guillermo Cheuquemán fue nombrado "Fiscal de Tramitación"²⁵, posteriormente se eligió como cacique a José Santos Lincomán Inaicheo, bisnieto del cacique Inaicheo, el que se mantuvo como cacique hasta la fecha de su muerte en 1984. Posteriormente fue elegido don Carlos Lincomán, sobrino del cacique fallecido, quien en la actualidad es el Cacique Mayor del Consejo General de Caciques de la Buta Huapi Chilhue. El número de socios de la comunidad ha variado a través del tiempo, en 1985 contaba con una cifra cercana a los 115 (De la Calle, op. cit), en 1991 eran aproximadamente 58 socios activos, en tanto muchos socios se habían alejado de la organización como producto de las subdivisiones de tierras practicadas por el Estado, en 1993 se registraban más de ochenta socios activos.

La Comunidad Huilliche de Compu, tiene siempre presente el año 1956, ya que en ese año el fundo Coigüin pasó al Fisco al ganar éste un juicio en contra de la Sociedad Explotadora de Chiloé. Para este juicio existen dos explicaciones: la de los williche y la del Estado. Por una parte, los williche explican este juicio diciendo que el Fisco se hace cargo de defender el derecho de los williche, para lo que las comunidades le otorgan un mandato al Fisco, quien, luego de concluido el juicio se apropia de las tierras. Para el Estado, este fue un juicio reivindicatorio del fundo Coigüin, para lo que se hicieron valer derechos provenientes de la inscripción del fundo que el Fisco hiciera en el año 1928, a partir de la Inscripción Fiscal de 1900 (Muñoz, 1991).

En 1981 se inicia el proceso de transferencia del Fundo Coigüin desde el Fisco al Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), con antelación se realizó la mensura de los predios de los comuneros por parte del Departamento de Asuntos Indígenas (DASIN), de INDAP, para identificar la cantidad de hectáreas a traspasar.

El proceso de saneamiento quedó suspendido en 1986, por oposición del Consejo de la comunidad de Compu. En la actualidad la comunidad demanda del Estado la regularización de su propiedad a partir de la medición de la cabida de tierras de acuerdo al título de 1823 y el otorgamiento de una reserva forestal en el fundo fiscal colindante (fundo Tepuhueico), que subsidie en parte las tierras que han sido usurpadas por medios legales, ya por el Estado como por particulares.

3. Comunidad Huilliche Guaipulli de Chadmo

La comunidad nació con el nombre de Potrero de los Millalonco, a quienes se les reconoció y otorgó títulos de propiedad a fines de la Colonia, en 1825.

En 1888, la Sucesión Millalonco protocolizó el documento que acreditaba su dominio sobre el potrero reconocido en tiempos coloniales (Registro de Protocolo de la notaría de Castro del año 1888). Posteriormente, en 1897, Juan Antonio Pairo protocoliza el Título de Manuel Millalonco (Registro de Protocolo de la Notaría de Castro de año 1897), en los que hace mención de los deslindes del potrero, los que se mantenían hasta ese entonces sin variación.

En el documento de la CEPI (1992), se señala que en 1900, cuando se hace la inscripción fiscal de los dominios sin título, el Fisco incorpora para sí una parte considerable del potrero Guaipulli, señalando que la otra parte corresponde al potrero de los Millalonco, lo que reduce los límites originales del potrero a unas 600 has. Ante esta usurpación la Sucesión Millalonco realizó las gestiones de oposición recién en 1940, cuando junto a la Sociedad Explotadora Chiloé y Juan Barrientos, se disputan el reconocimiento del fundo a su favor.

En 1944, el fundo fue medido en una cabida de 2.753,8 has. Hacia 1954, por Decreto Supremo, se deniega la revalidación de títulos a los solicitantes, negando con ello la validez del título colonial de la

²⁵ Persona encargada de recopilar los antecedentes referidos a la propiedad de la tierra y de iniciar los trámites de defensa de la tierra en representación de la comunidad.

comunidad, así como también se desconoce expresamente la posesión material del mismo. Todo esto en virtud de la Ley de Propiedad Austral de 1931. A este decreto no hubo oposición dentro de los seis meses que estipulaba la Ley, con lo que la comunidad, a la luz de la Ley chilena nuevamente perdía sus derechos. De este modo y en virtud de la falta de oposiciones, en 1955 el Fisco comienza el trámite de inscripción para sí del Fundo Guaipulli, inscripción que se concreta en 1972.

Después de largas disputas con particulares y con el Fisco, tras haberle sido negados sus derechos y denegada la posibilidad de revalidar su "justo Título", la comunidad solicita que se les devuelvan sus tierras en forma global. El Estado realiza la gestión a través del D.L. 2.568, liquidando la comunidad y asignando tierras individualmente. Para este efecto el Fisco transfiere a INDAP-DASIN el fundo en 1985, y en 1986 se entregan los títulos individuales de dominio. La superficie transferida fue de 2.553 has. lo que, según consta en el documento de la CEPI, corresponde a la cabida original del fundo.

Hasta 1993 (según Informe de la CEPI), la comunidad demanda del Estado apoyo técnico para la explotación de los predios divididos, así como el tratamiento de sus tierras como tierras indígenas, las que deben estar exentas de pago de impuesto territorial a perpetuidad y no sólo por 20 años como lo consagra el D.L. 2.568 de 1979. En su documento de "autodiagnóstico" la comunidad le hace presente al gobierno que el proceso de división de las tierras fue un atentado en contra de la organización comunitaria que la debilitó, por lo que mantener sus tierras con la calidad de tierras indígenas permite resguardar la conservación de la comunidad, aún cuando no sea con un título de dominio comunitario.

3. Comunidad Huilliche de Wequetrumao

Esta comunidad fue reconocida como potrero de los Raín en 1823, al igual que la comunidad de Kompu. Quienes heredaron el potrero fueron los descendientes de los Raín, éstos en 1886 vendieron sus acciones y derechos sobre el potrero a Jacinto Raín, quedando inscrita en el Conservador de Bienes Raíces de Castro en 1886 (Registro de Propiedad de 1886).

En el Documento de la CEPI, se señala que más tarde el Fisco impugnará las inscripciones de 1886, señalando que no corresponden a inscripciones globales y de cuerpo cierto, sino sólo de acciones y derechos, restándole validez a la propiedad indígena.

La medición fiscal de 1900 incluyó el fundo Weketrumao, la oposición oportuna de sus legítimos dueños no prosperó de acuerdo al trámite que se exigía a cualquier particular que se viera afectado por la medición de 1900. Por esta razón, Juan Pedro y Víctor Raín entablaron juicio de oposición en el Juzgado de letras de Castro. El documento de la CEPI registra que este juicio llevó al Ingeniero a cargo de la mensura a señalar que en vista de la oposición de Juan Pedro y Juan Víctor Raín se excluyan los terrenos de éstos de la inscripción de terrenos solicitada por él.

Con posterioridad a que la oposición fuera acogida, los hermanos Raín transfirieron sus derechos a Arturo Junge, quien inscribió estos derechos sobre el fundo Weketrumao como fundo Chadmo, con una extensión de 3.000 has. La parte restante quedó en manos de la Sucesión Raín, a quienes se les reconocieron derechos aún dentro de la inscripción fiscal de 1900.

Al interior de la comunidad de Weketrumao se sucedieron una serie de transferencias de derechos. Hacia 1931, un huinca llamado Juan Barrientos que adquirió derechos, junto a la comunidad exigía la entrega de tierras, participando en el proceso de validación de títulos contemplados en la Ley de propiedad Austral.

Hacia 1935, cuando el pueblo Williche que vive en Weketrumao reconstituye su organización comunitaria, comienza a exigir el reconocimiento de sus derechos sobre las tierras en forma colectiva y desde el Consejo General de Caciques. En 1946, los caciques de Kompu y Weketrumao se dirigen al Presidente de la

República de Chile, solicitando que se expropien las tierras de los grandes latifundistas y se les reconozcan los títulos originarios de dominio. Gabriel González Videla, Presidente de Chile en esa época, nunca respondió la carta de los caciques. Posteriormente, los caciques solicitaron la intervención del Juez de Indios de Pitrufrquén, lo que corrió la misma suerte que la carta enviada al Presidente González Videla (Muñoz, 1996).

Hacia 1948, muchas familias williche elevaron solicitudes de títulos gratuitos de dominio al Ministerio de Tierras y Colonización, pero estas solicitudes no fueron cursadas.

En 1954, luego de treinta años de iniciadas las gestiones para el reconocimiento de los derechos indígenas, el Estado denegaba toda posibilidad de reconocimiento, al mismo tiempo que iniciaba las mediciones del fundo Weketrumao. Tras concluirse la medición en 1957, el Fisco inicia las gestiones para inscribir la tierra indígena a su nombre, esta inscripción se concretará en 1971 sobre una superficie de 2.000 has. (Registro de Propiedades de 1971 del CBR de Castro).

Aún cuando la comunidad fue reprimida en numerosas ocasiones, negada en su existencia, no se detuvo en la demanda de sus derechos. Estas exigencias llevarán al Estado a responder con el D.L. 2.568 transfiriendo el fundo Weketrumao de 2.000 has. a INDAP en 1982. En 1985 se realizaron las mensuras, pero se interrumpió el proceso de regularización. El documento de la CEPI, registra que este proceso se interrumpió debido a que la cabida que ocupaban los asignatarios doblaba la cantidad de has. transferidas. El testimonio de la comunidad da cuenta que ellos se opusieron porque no querían que se subdividieran las tierras comunitarias y porque la cabida de su fundo alcanza no sólo a las poco más de 5.000 has. que midió DASIN, sino que la cantidad supera a las 35.000 has.

En la actualidad, los comuneros williche de Weketrumao exigen la restitución de sus derechos y, por lo tanto la devolución de sus tierras en forma global, en una superficie de 37.500 has. aproximadamente, a la vez que sostiene en su documento de "autodiagnóstico" que el fundo Weketrumao incluye el fundo Chadmo.

5. Comunidad Williche de Koi-Koi o Kreopulli

Esta comunidad se reorganizó por segunda vez en 1992, aunque su primera reunión fue en 1973 a partir de la separación de la Comunidad de Weketrumao (Muñoz, 1996).

Los comuneros alegan derechos sobre el fundo Kreopulli (o Querempulli), del que si bien existen evidencias de ser un antiguo asentamiento williche, no se ha encontrado hasta ahora título colonial.

En la actualidad existen antecedentes jurídicos sobre el fundo que datan de 1861²⁶, consistentes en contratos de compraventa privados, protocolizados en la Notaría de Castro. La primera inscripción de título en el Conservador de Bienes Raíces de Castro es de 1923, que le otorga los derechos a un particular llamado Fernando Núñez Colvo, desconociéndose hasta ahora como llegó a reclamar la sucesión de esos derechos. En el año 1956, la sucesión Núñez vendió a Lorenzo Serra y Mariscal. Hacia 1975, un heredero de Núñez Colvo volvió a comprar el fundo Querempulli al Sr. Serra.

Si bien existen títulos inscritos en la comunidad, no existe hombre o mujer williche al que se le hayan reconocido sus derechos ancestrales. Es más, desde 1923 hasta ahora, pese a las transacciones hechas, nunca los dueños legales han realizado actos materiales de posesión (Muñoz, op. cit.).

²⁶ Los antecedentes corresponden al "Informe Jurídico de la Comunidad Williche de Coi-Coi", realizado por Ana María Olivera asesora jurídica del Consejo General de Caciques de la Buta Huapi Chillue. Este informe se encuentra en el Archivo del Consejo General.

6. Comunidad Williche Inkopulli de Yaldad.

La comunidad alega derechos sobre 20.549 has., extensión correspondiente a los límites del fundo, de acuerdo al Título otorgado por la corona española en 1823. Los primeros titulares fueron Gonzaga y Bautista Colivoru. Ellos lograron que a comienzos de la República se les reconociera la validez del Título colonial, inscribiendo el fundo a fines del siglo XIX, en el Conservador de Bienes Raíces de Castro. No obstante la inscripción que hicieran los williche, las sociedades latifundistas que llegaron a explotar los recursos forestales a Chiloé, inscribieron el fundo a su nombre.

En el documento elaborado por la CEPI, se señala que la última inscripción que se hizo a partir de la revalidación de títulos normada por Ley de Propiedad Austral, el Fisco en 1938 reconoce en los usurpadores, "La Sociedad Explotadora de Chiloé", a los dueños de gran parte del fundo Inkopulli, quedando el resto del fundo como propiedad fiscal.

Desde 1938, por lo tanto, la comunidad quedó incluida dentro de una propiedad particular, lo que ha marcado su historia como un proceso de constante atropello, por la violencia de los usurpadores y por la negación de sus derechos por parte del Estado chileno.

La comunidad, a partir de 1935, se reorganizó para la defensa del fundo, sin embargo con los años la organización fue debilitándose hasta casi desaparecer. Su resurgimiento ocurrió gatillado por los intentos de los dueños legales de expulsarlos de sus tierras en 1981. Desde ese momento, apoyados por el Consejo General de Caciques, la Comunidad se ha mantenido luchando por sus tierras. En primera instancia los comuneros no fueron expulsados y se les concedieron títulos gratuitos sobre pequeñas parcelas de tierra mediante la aplicación del D.L. 2.695 del año 1979 por parte del Ministerio de Bienes Nacionales. Actualmente los comuneros demandan al Estado la restitución del fundo Yaldad cuya cabida es cercana a las 25.000 has. de tierra.

7. Las comunidades de Tuweo y Piedra Blanca

Las comunidades de Tuweo y Piedra Blanca, se desprendieron de la comunidad de Inkopulli de Yaldad. Hasta 1991, estas comunidades se encontraban dependiendo del cacique de Yaldad-Inkopulli, pero por razones geográficas y por la particularidad de sus demandas, el Consejo General de Caciques autorizó la separación de las comunidades de la de Inkopulli de Yaldad, atendiendo a que en ese sector existían comunidades que descendían del cacique Mariano Llancahuen (Muñoz, op. cit b).

Las comunidades alegan derechos sobre el fundo Coldita. Estos derechos provienen del título otorgado a Mariano Llancahuen en 1823 por la Corona Española. Este título fue inscrito en el Conservador de Bienes Raíces de Castro en junio de 1898 (a fs.70 vts. de Registro de Propiedad de 1898).

En 1890 existían en el potrero Coldita a lo menos tres propietarios williche. Estaban las porciones de Justo Llancahuen, las de Hermeregildo Llancahuen y de José María Chiguay. En el Documento de la CEPI se sostiene que el antecedente de los propietarios es de suma importancia para conocer lo que sucedió posteriormente con las tierras y cómo ellas terminaron fraudulentamente en manos de particulares que compraron parte de las acciones y derechos para terminar apropiándose de todas las tierras de Coldita.

De las transferencias de derechos, las más dañinas para las comunidades son las que se hacen a compañías forestales. En 1901 Trinidad Llancahuen viuda de Chiguay cede por \$ 40 su potrero "Coldita" a la Compañía Explotadora de Maderas, procedimiento que más tarde se entenderá como la compra de todo el fundo (Grenier, op. cit.).

A comienzos del presente siglo, el fundo Coldita queda en manos de la Sociedad Austral de Maderas, igual suerte corren los fundos de Yaldad y Coinco, conformándose el latifundio forestal en Chiloé (Marino, op. cit.). Hacia 1914, ante la incierta situación de la propiedad y tenencia de los fundos usurpados, la empresa forestal recurrió a gestiones judiciales para asegurarse de las inscripciones. De este modo, adelantándose a los litigios que veían venir, inscribieron en forma separada el fundo Coldita en su parte continental (el espacio territorial que está dentro de la Isla Grande de Chiloé), de la isla Coldita. Posteriormente los usurpadores demandaron que se hicieran inscripciones generales y se cancelaran las parcialidades de nueve fundos williche y que se prohibieran nuevas inscripciones de personas extrañas a su actual poseedor dentro de los límites de ellos (Muñoz, op. cit).

En el documento de "autodiagnóstico" de las comunidades, los comuneros consignan su demanda exigiendo del Estado la devolución del fundo Coldita según la cabida de los límites originales de título inscrito que poseen y que incluyen la isla Coldita.

4. Sobre los archivos y registros institucionales: deslindes y estado actual, base para la elaboración cartográfica de los fundos: Koiwin de Kompu, Waipulli, Weketrumao y Koldita

Los archivos consultados se presentan de la siguiente manera:

4.1 Fundo Koiwin de Kompu

10 de noviembre de 1823	Entrega del título realengo al Cacique Miguel Inaicheo y sus Vasallos Severino Cheuqueman e Ignacio Loncuante.
23 de mayo de 1897	Protocolización del título realengo en la Notaría de Castro por Benedicto Cheuqueman, Purísimo Loncuante, José Santos Lincoman, Francisco Guenteo, Horacio Nauto y José Nauto.
Conservador de Bienes Raíces	El Título no fue inscrito en el CBR

Otros antecedentes	Protocolo nº209 de 1897. Sentencia judicial de 6 de octubre de 1781 en favor del Cacique Miguel Inaicheo. Presenta deslindes originales del Potrero indígena.
Deslindes según Título Realengo	<ul style="list-style-type: none"> - Norte: Río de Lepue - Sur: Río Ciguelebu - Este: La marina con un río - Oeste: Al centro la montaña (laguna Natre y Raligueno).
Cartografía Existente	<ul style="list-style-type: none"> - Concesión de Colonización, 1890 (a Juan Tornero) paralelo 42 al 47º s. - Inscripción fiscal de 1900. plano general. - Adjudicación por Juez Compromisario 1907. - 1945 Plano de remensura hecho por Roberto Monasterio en una superficie de 13.000 has. - INDAP-DASIN Planos de subdivisión resultante de encuestas para liquidación del Fundo. Tres partes 1982-1985 sobre una superficie de 10.339, 52 has. - Plano de investigación, 1986. De la Calle. Aproximación a los deslindes emanado de testimonios de dirigentes y comuneros. - CEPI mapa general sobre tierras williche. 1993
Observaciones	No existe cartografía basada en deslindes de 1823.

4.2. Fundo Waipulli

11 de noviembre de 1825	Entrega título realengo a Manuel Millalonco
2 de mayo de 1888	Protocolización del título realengo por Domingo Millalonco
18 de mayo de 1897	Se requieren inscripciones del título realengo en el CBR de Castro por Juan Antonio Pairo (artículo 58 del Reglamento)
D.S. 915 del 28 de mayo de 1954	Se niega validez al título realengo inscrito invocado por los herederos de Manuel Millalonco
23 de agosto de 1955	Se anota al margen la negación de validez del título realengo.
Deslindes según Título Realengo	<ul style="list-style-type: none"> - Norte: Río Coiguelebu - Sur: Río Chadmo y propiedad de los Rain. - Este: la marina - Oeste: Montañas fiscales
Cartografía existente	<ul style="list-style-type: none"> - Concesión de Colonización, 1890 (a Juan Tornero) paralelo 42 al 47º s. - Inscripción fiscal de 1900. plano general. - 1955 Inscripción y plano de costumbre por parte de la oficina de tierras de Castro. - INDAP-DASIN Planos de transferencia del Ministerio de Bienes Nacionales en 1985. sobre una superficie de 2.553,9 has. - Plano de investigación, 1986. De la Calle. Aproximación a los deslindes emanado de testimonios de dirigentes y comuneros.
Observaciones	<p>CEPI mapa general sobre tierras williche. 1993</p> <p>Se sostiene que la superficie del fundo no ha variado a través de las sucesivos litigios sobre el dominio desde 1823 (CEPI, 1993). No existen antecedentes sobre algún tipo de levantamiento en 1823.</p>

4.3.Fundo Weketrumao

6 de octubre de 1886	Escritura de Compraventa entre Juan Andres Rain y otro a Jacinto Rain.
Deslindes	<ul style="list-style-type: none"> - Norte: Potrero Martín Millalonco - Sur: Potrero de los Llancahuen - Este: La marina. - Oeste: terrenos fiscales montañosos
Cartografía existente	<ul style="list-style-type: none"> - Concesión de Colonización, 1890 (a Juan Tornero) paralelo 42 al 47º s. - Inscripción fiscal de 1900. plano general. - 1957 Plano de remensura hecho por la Oficina de Tierras de Castro sobre una superficie de 4.642,3 has. - INDAP-DASIN Planos resultante de encuestas de ocupantes sobre una superficie de 5.126,86 has. - Plano de investigación, 1986. De la Calle. Aproximación a los deslindes emanado de testimonios de dirigentes y comuneros. - CEPI mapa general sobre tierras williche. 1993
Observaciones	<p>No existe cartografía referida a deslindes originales de 1823. Título Realengo mencionado en fuentes bibliográficas, aún no se encuentra el texto original.</p>

4.4.Fundo Koldita

18 de noviembre de 1823	Se entregó título realengo a Mariano Llancahuen sobre el Potrero de Koldita
5 de mayo de 1898	Se protocoliza el título realengo en la Notaría de Castro pro Justo Llancahuen.
22 de junio de 1898	Se inscribe en el CBR de Castro como dominio sin título por Justo Llancahuen (fs. 69 v. N°113 de 1898).
29 de noviembre de 1886	Justo Llancahuen vende a Melchor Gómez acciones y derechos que tiene por sus padres en el potrero Coldita.
16 de agosto de 1890	Melchor Gómez inscribe la compraventa de en I CBR a fs. 66 vta. N°89 de 1890.
Deslindes según título realengo	<ul style="list-style-type: none"> - Norte: Rio Cocauque - Sur Colesmó - Este: por el mar encerrando la Isla Coldita. - Oeste: Tepuales de propiedad o terrenos del Fisco.
Cartografía existente	<ul style="list-style-type: none"> - Concesión de Colonización, 1890 (a Juan Tornero) paralelo 42 al 47° s. - Inscripción fiscal de 1900. plano general. - Adjudicación por Juez Compromisario 1907. - 1946 Plano que debe acompañar inscripción a nombre del fisco. - 1968 – 1982. Diversas subdivisiones sobre el fundo como producto de actos jurídicos privados, los que arrojan diferentes planos.
	CEPI mapa general sobre tierras williche. 1993

II

Análisis jurídico de los territorios en estudio

En este capítulo se desarrolla un análisis jurídico sobre la situación de los territorios williche en estudio, se incorporan los antecedentes documentales más recientes, los que viene a reforzar la afirmación de la existencia de inalienable de los derechos del pueblo williche de Chiloé sobre sus territorios.

El análisis incorpora una lectura analítica de los Títulos Realengos, el Tratado Internacional de Tantauco, el proceso de usurpación estatal de los territorios williche, los efectos de la llegada de las empresas a Chiloé, la actual situación de los derechos territoriales y, finalmente, la situación de la organización del pueblo williche de Chiloé.

El informe está referido a las transformaciones jurídicas que han afectado seis territorios indígenas williche de Chiloé, los territorios en estudio corresponden a los fundos de Weketruamo, Compu, Coldita, Coinco, Guaipulli y el potrero de Incopulli de Yaldad. Para los seis territorios en estudio existen documentos de origen colonial que fueron entregados por la corona española entre los años 1823 y 1826 a los caciques y familias de la época, en todos ellos se mantiene hasta el día de hoy ocupación indígena y, en la mayoría de los casos, se mantiene en la conciencia colectiva el espacio territorial ancestral como un componente propio de la cultura, que además orienta la lucha reivindicativa de las comunidades y de su organización .

Si bien en este informe se da cuenta de seis territorios ubicados en la comuna de Quellón en la Isla Grande de Chiloé, XI región de los Lagos, Chile, el desarrollo de la investigación ha puesto en evidencia que permiten sostener que la totalidad de la comuna habría sido titulada en tiempos coloniales a favor de las comunidades williche que hasta hoy viven en esos espacios. Dentro de los títulos más recientemente ubicados se cuenta con aquellos de los territorios de Inio y Quilanlar, que están en manos del empresario norteamericano Jeremías Henderson y en torno a quien se da hoy el más significativos de los conflictos territoriales indígena en Chiloé.

1. La colonia: los Títulos Realengos. El tratado de Tantauco

Durante los años 1823 y 1826, por orden del Decreto Real de Hacienda Nacional de fecha 9 de septiembre de 1823, el Gobernador de la Provincia dispuso “el reconocimiento y justificación de los potreros realengos que poseían los naturales de la Costa de Payos, previa medición, tasación y pago en la Real Caja de San Carlos de Ancud”.²⁷

El resultado de este mandato fue la entrega a caciques y familias williche de “Títulos Realengos”, documentos que las diversas comunidades hasta el día de hoy detentan e invocan como justos antecedentes de su dominio comunitario. Los Títulos Realengos constituyen documentos probatorios de la posesión territorial williche del mayor valor histórico y jurídico de estas comunidades, y parte de la demanda territorial de nuestro pueblo consiste justamente en el reconocimiento y validación por parte del estado chileno de dichos documentos.

Si bien los Títulos Realengos fueron el resultado jurídico de una venta de tierras de parte de los españoles a los indígenas,²⁸ no es menos cierto que ellos descansan en *el reconocimiento de la posesión*

²⁷ Torrealba, 1917: 160

²⁸ recordemos que las tierras descubiertas fueron donadas por Bula Papal a los reyes de Castilla, formaban pues parte de sus dominios.

*comunitaria de tierras*²⁹, y que, en esta dimensión son parte de un proceso único en la historia territorial williche que no encuentra símil en ningún otro posterior en la república.

Sin perjuicio de lo anterior, lo que se entiende desde la lógica jurídica imperante en tanto los españoles se entendían propietarios de las tierras descubiertas, no existe duda alguna que los documentos reconocieron y validaron la posesión indígena sobre sus potreros. Además las entregas territoriales de los españoles fueron hechas “a los caciques y sus vasallos”, “sus habitantes”, “sus familias”, “al pueblo”, etc. en fin, en los diversos documentos se usaron conceptos de clara *connotación comunitaria*, en contraste con la *títularidad individual* que, habiéndose practicado también durante la colonia, irrumpirá como única forma de dominio de la mano del estado republicano en Chiloé.

En cuanto al espacio territorial reconocido, en todos los títulos se trató de vastas extensiones territoriales, espacios ecológicos completos, con incorporación de ríos, lagunas, montes, etc. y sin indicación alguna de cabida o superficie. “Los deslindes de estos potreros eran imprecisos, en especial en las montañas... Los huilliches vivían al borde del mar y no ocupaban de modo estable esas enormes serranías.”³⁰

Hay aquí una diferencia sustancial con otras formas de traspaso territorial realizados durante la misma época, como lo fueron las mercedes de tierras que beneficiaron a los españoles o las ventas que se llevaron a cabo a fines del siglo XVIII para regularizar propiedad de ocupantes irregulares. En ambas figuras, los traspasos de tierra comprometían espacios delimitados y cuantificados (en estos casos medidos en cuadras).

En los Títulos Realengos entregados a los williche la situación es distinta, en estos documentos está presente más bien la noción de *territorio*, entendido no como “suelo” sino más bien como *tierra en el sentido indígena- la mapu- la mapu ñuke-* lugar en el que se desarrolla la vida del pueblo williche y se reproduce libremente su cultura. Esta noción holística se opone claramente a la de *tierra- suelo-* expresión parcial y sesgada que será la que vendrá de la mano de las políticas y leyes indigenistas que se dicten posteriormente por el estado chileno y que se mantendrá incluso en el texto de la ley 19.253, Ley Indígena que se promulgará durante el gobierno de Patricio Aylwin Azócar.

Conforme lo que se expone, el proceso de entrega de tierras de españoles a williche, se presenta más acorde a la cosmovisión y la tradición indígena williche, ya por el carácter comunitario de la entrega, por el reconocimiento que en los títulos se hace de las autoridades tradicionales, así como por el espacio territorial entregado.

Todo lo anterior puede explicar el porqué para el pueblo williche la entrega de los fundos por parte de los españoles no sea un suceso histórico cuestionado (en tanto fueron actos de disposición que el conquistador hizo sobre territorio indígena) y el porqué ha existido de parte de las comunidades williche, una abierta y consciente incorporación de los documentos realengos en la constante demanda de restitución territorial al estado chileno.

Los Espacios Territoriales Entregados durante la Colonia a los williche

Volviendo sobre la última idea expuesta, queremos detenernos en la descripción de los territorios que fueron entregados a las comunidades indígenas entre los años 1823 y 1826, ello porque, como ya hemos señalado, los espacios territoriales allí mencionados se han mantenido en la conciencia williche como *el territorio propiamente indígena* y su reivindicación constituye la principal demanda política del pueblo williche

²⁹ El título realengo entregado a Mariano Llancahuen expresamente se señala que el cacique adquirió la tierra por compra hecha al gobierno español, otro tanto en el título de Manuel Millalonco sobre el potrero Guaipulle

³⁰ “Historia de un Conflicto” José Bengoa, Editorial Planeta, Segunda Edición, 2002: 74

al estado chileno.

Las demandas de mayor autonomía, de mayor desarrollo social y económico, de acceso a la justicia, etc. están todas supeditadas a la recuperación de los territorios que fueron entregados por los españoles. Reafirma lo expuesto en el párrafo anterior el texto de un documento que fuera dirigido por José Santos Lincoman, Hugo Antipani Cheuqueman y Carlos Lincoman al general Augusto Pinochet Ugarte de fecha 18 de febrero de 1983 y que dice:

“...por lo tanto, pedimos de vuestra excelencia el estudio de nuestro futuro para la obtención de un documento general para cada comunidad con sus respectivos límites ... haciendo prevalecer los antiguos documentos de la paz jurada hasta mundo sea...además pedimos que se nos considere como pueblo mapuche huilliche ante las reparticiones crediticias como Corfo, Indap y Banco del Estado, una atención específica como pescadores artesanales, construcciones riveras, pequeñas industrias madereras..”³¹

En el mismo sentido se orienta el texto de una carta de los Lonko al Gobernador Provincial de Chiloé Juan Salvador Yanca Orellana de fecha 27 de octubre de 1981 y que después de demandar la entrega comunitaria de las tierras dice:

“solicito además fuera del título comunitario de dominio que nuestras reservas forestales sean de la transferencia autorizada y el gose sea en comunidad tanto en lo forestal como playa y mar en sus respectivos límites y libres de todo impuesto fiscal...”³²

Incluso la mayor crítica que el pueblo williche hace del texto de la actual ley indígena chilena (Ley 19.253) es la omisión que existe en el artículo 12 y que se expresa en la exclusión de la categoría de “tierra indígena” a las tierras adquiridas y tituladas en períodos pre republicanos.³³

- **El Fundo Coiguin de Compu** que según señala el documento, “*posee el cacique don Miguel Inaicheo y sus vasallos Seberino Cheuqueman, Ignacio Mañao, Ignacio Loncuante...*” fue entregado en toda la extensión que a continuación se menciona el espacio ecológico comprendido “*...por el norte nombrado puempun, y al este la marina y un río, los límites al sur con río nombrado Coigulebo, por el centro la montaña linda con la laguna Natren, al norte con el río de Iepue.*”³⁴

El título señala que el territorio fue tasado en 15 pesos y que ello se debe “...a los gastos y perjuicio que han sufrido en hallarse el terreno y haber gastado como cien pesos en distintos pleitos que sufrieron en defender sus derechos...” en cuanto al carácter comunitario de la entrega de tierras, el título señala “**...se les da la posesión del potrero en el nombre del rei para que lo gocen con sus habitantes...**”³⁵

Los caciques de Compu mantienen en el presente la demanda de restitución de todo el espacio ecológico mencionado en el título, incluyendo todos y cada uno de los accidentes geográficos que en él se mencionan.

En carta escrita por el Lonko José Santos Segundo Lincoman al Director del Instituto de Desarrollo Indígena de fecha 25 de julio de 1978, el cacique expuso: “*Que somos dueños legítimos del fundo Coihuin de*

³¹ Archivo de don Carlos Lincoman, Compu.

³² Archivo de don Carlos Lincoman, Compu

³³ **Es contradictorio que el Estado Chileno no reconozca la titularidad colonial, cuando la misma si es reconocida como fundamento del derecho en el espacio internacional y, por otro lado la misma Ley Indígena chilena reconoce el origen precolonial de nuestros pueblos.**

³⁴ Título realengo, protocolizado a fojas 167 vuelta, número 132, año 1897 en la Notaría de Castro

³⁵ idem

Compu, solicitamos autorización de transferencia hasta Océano Pacífico por el Juez de Indios de Pitrufquen”³⁶(subrayado nuestro)

- **El fundo Coldita** fue entregado al cacique Mariano Llancahuen y comprendía todo el espacio que va desde el río Cocauque por el norte hasta Colesmó por el sur; por el este con el mar y por el oeste con tepuales que lo separan de terrenos fiscales³⁷.
- **El Fundo Guaipulli** fue entregado al Lonko Manuel Millalonco, el potrero ubicado en la subdelegación de Queilen deslindaba según el título realengo al sur con el río de Chadmo y propiedad de los Raines, al este la marina, al norte el río Coihuelebo y al oeste montaña o terrenos fiscales³⁸.
- **El Fundo Incopulli** fue entregado a Gonzaga y Bautista Coliboru y en el documento se hace referencia simplemente referencia a los espacios de Chaiguata, Llenecura e Incopulle,³⁹, será posteriormente durante el proceso de revalidación de títulos a que dará lugar la ley de propiedad austral, que la sucesión de los Colivoro invocará los Títulos Realengos, mencionándose en esa ocasión los siguientes puntos como deslindes del espacio ecológico:
Norte, el paraje de Incopulli,
Este, el lugar llamado Yenecura;
Sur, el mar
Oeste, el lugar denominado Chaiguata

Igualmente, dentro del mismo proceso de revalidación de títulos, la sucesión Colivoro intentará estimar la superficie del territorio en 5.000 has. Los esfuerzos por cuantificar por parte de los herederos williche responderá a una exigencia legal impuesta por el estado chileno y al requisito de que las reclamadas tierras constituyan “cuerpos ciertos”, lo que supone, entre otros requisitos, su determinación numérica y la presencia de deslindes “claros”.

- **El fundo Weketrumao** por su parte tendrá por deslindes al este un río, al sur una cruz puesta en un palo roble ...⁴⁰ Este territorio fue entregado a Domingo Rain, Miguel, Marciano, Cristino, Juan, Mariano, Lázaro, Leandro y Basilio Rain.

Este fundo durante la república será sucesivamente mensurado y dividido. En la conciencia indígena se irá construyendo la idea de que la cabida original del potrero eran 32.500 hectáreas, pero el número, al igual que lo ocurrido con los restantes espacios ha surgido de la necesidad de disputar el dominio con empresas forestales o winkas usurpadores. La “cifra” o “cantidad” resulta totalmente ajena a la cosmovisión williche, pero ella se ha ido incorporando con tal fuerza en los discursos de lonkos y dirigentes que ha llegado a transformarse en “verdadera”, es decir, para la comunidad de Weketrumao (tal vez más que para otras comunidades williche) el fundo entregado originalmente por los españoles y cuya reivindicación se reclama actualmente del estado chileno medía y mide aún las mismas 32.500 hectáreas.

³⁶ Archivo Carlos Lincoman, Compu.

³⁷ título realengo, inscripción dominio sin título fojas 69 vta, número 113 Registro de Propiedad año 1898 C.B.R. Castro

³⁸ título realengo, inscripción fojas 55 número 78 Registro Propiedad año 1897 C.B.R. Castro

³⁹ título realengo agregado al final del Registro de Protocolo de Instrumentos Públicos, Notaría de Castro año 1882 bajo el número 4.

⁴⁰ En informe nro. 759 del Consejo de Defensa Fiscal. El título original se encontraba depositado en el archivo del Juzgado de Letras de Castro, el que estaba en gran parte ilegible por estar quemado el papel. Citado en “Territorios Huilliches de Chiloe” Molina y Correa, CONADI, 1996

La apropiación de los Títulos Realengos como recurso jurídico de las comunidades williche

Sabemos que los sistemas jurídicos indígenas existentes antes de la llegada de los españoles al continente eran sistemas jurídicos consuetudinarios. Durante la colonia la costumbre indígena tuvo en el llamado derecho indiano una doble aplicación: como ley del Foro, que operó en caso de ausencia de norma en el derecho especial para Indias o Castilla (fuente formal) y como informador del derecho especial para Indias (fuente material) ⁴¹

El reconocimiento a las formas tradicionales de uso comunitario del territorio figuran, como hemos dicho, en los Títulos Realengos, ya señalamos que en ellos se respeta la forma familiar y comunitaria de posesión territorial, así como los espacios de vida y desarrollo cultural. Pero, lo que resulta sumamente importante para este estudio es la manera en que la costumbre williche (el sistema jurídico indígena) abrió espacios para dar cabida a un recurso jurídico occidental: *los documentos escritos*, en este caso, los Títulos Realengos de dominio. Se trata de un fenómeno de apropiación cultural que confirma que las culturas no son estáticas y que ellas pueden tomar decisiones sobre los recursos que le ofrece la cultura dominante.

El documento escrito es, en el derecho occidental, un icono de la racionalidad y la justicia y contrasta con la oralidad que se presenta como un signo de retraso e ignorancia. Recordemos que durante el siglo XIX el sistema jurídico de origen románico, canónico y germánico impondrá su reinado sobre los sistemas originarios y los procesos de codificación que se darán en toda América relegarán definitivamente a la costumbre dándole un rol puramente supletorio.

En el período indiano aún existe una coexistencia de sistemas jurídicos y se puede advertir una cierta diversidad jurídica. En la república, en cambio, “la diversidad jurídica indiana devino en la “uniformidad jurídica” ...: un sistema jurídico (el occidental) aplicado sólo por un estado soberano, en la totalidad de un territorio y respecto de todos sus habitantes (indios y no indios)”⁴² Será durante el período indiano que se producirá esta apropiación del recurso jurídico occidental y los caciques williche sostendrán los papeles entregados por la corona española, los guardarán y resguardarán y sus descendientes los seguirán invocando como justos títulos de dominio hasta el día de hoy, incluso, en algunos casos harán prevalecer los documentos a la propia existencia ancestral, la que quedará relegada a un plano secundaria ante la preeminencia del papel español.

Durante la república, con la entrada en vigencia del sistema registral de la tierra y abriendo sus puertas las notarías y los conservadores de bienes raíces, se producen en Chiloé los primeros actos de resguardo territorial ligados al uso del documento hispano. Los lonko viajan grandes distancias para llegar a la central administrativa y presentan sus papeles. La mayoría los protocoliza, esto es, los “guarda” en un registro notarial. El acto de “protocolización” es distinto al de “inscripción” que, según el derecho occidental constituye una forma de transferir el dominio de los inmuebles. Sin tener un claro conocimiento de la diferencia, en la mayoría de los casos los caciques simplemente guardaron sus papeles y, al no haber tradición ni inscripción conservatoria, no pudieron consolidar el dominio recibido en los tiempos coloniales.

- a) **El título del fundo Incopulli de Yaldad** y acta de pago fueron **protocolizadas** en el año 1882⁴³. Posteriormente en el año 1898 Anastacio Catepillán **requirió la inscripción del fundo**, lo hizo mediante una solicitud escrita, ya que aparentemente no habría tenido en su poder el título realengo, sin embargo, los deslindes indicados por el heredero serían los mismos que se mencionan en el documento original hispano. Anastacio Catepillán concurrió a las oficinas del Conservador de Bienes

⁴¹ Olivera Fuentes Ana María, “Las comunidades indígenas de Chanquín y Huentemó y sus derechos históricos sobre el Fundo Anay: Una Reflexión en torno a la costumbre williche” Tesis de Licenciatura, Universidad Católica de Valparaíso, 1994: 6

⁴² Olivera Fuentes Ana María, 1994: 6

⁴³ bajo los números 3 y 4 del Protocolo de Instrumentos Públicos año 1882

Raíces y según reza el texto conservatorio, lo hizo en su calidad de nieto de Bonifacia Colovoro, quien a su vez lo habría adquirido, según indica el texto, “...por donación que le hizo su padre Juan Bautista Colovoro de un potrerrillo denominado “Yaldad”...”

“dice el interesado que la estención se ignora por no haber sido medido, como también dice que tiene posesión y dominio en dicha propiedad por más de 30 años. Careciendo el solicitante de título se esta propiedad, se dieron al público los avisos prescritos en el artículo cincuenta y ocho del reglamento de la oficina, conforme a la minuta que se me presentó y agrego al final de este registro”⁴⁴

Según se expone, el fundo Incopulli de Yaldad no sólo fue válidamente adquirido por los williche en la época colonial, **sino que además fue re- adquirido, por los herederos de Bautista Colivoro durante la república**, conforme las normas legales vigentes y de acuerdo a las disposiciones reglamentarias del Conservador de Bienes Raíces. Esta inscripción transformó indiscutiblemente a Anastacio Catepillán en dueño de todo el territorio comprendido entre los puntos indicados en el título realengo.

Es necesario señalar que esta inscripción de dominio **se encuentra Actualmente Vigente** ya que, aún después de que por Ley de Propiedad Austral la empresa Sociedad Explotadora de Chiloé gano el dominio legal del fundo, la inscripción no ha sido cancelada probablemente por no haber sido conocida por el estado, lo que permite sostener la tesis de que el fundo Incopulli de Yaldad tiene, actualmente doble inscripción vigente y una de ella favorece los intereses de la comunidad williche, la primera está además amparada por la posesión ancestral de sus ocupantes.

- b) **El fundo Guaipulli:** Su título primero se protocolizó en la Notaría de Castro el 2 de mayo de 1888 y posteriormente, un año antes de la solicitud de Anastacio Catepillán en Yaldad, en el año 1897 - también durante la república- fue requerida la inscripción del documento por Juan Antonio Pairo y los comuneros williche. En la solicitud de protocolización y dirigiéndose al Juez de primera instancia se expuso:

“... y a fin de que no se pueda extravaiar este documentos suplico se sirva ordenar se protocolize o archive en la notaría pública dicho documentos y ordenar se me de copia es justicia.”⁴⁵.

A diferencia de lo ocurrido con la inscripción del fundo de Yaldad, la inscripción conservatoria sobre el fundo Guaipulli⁴⁶ que favorecía a los williche fue cancelada en virtud del decreto supremo ministerial de tierras y colonización número 915 del 28 de mayo de 1954, inscribiéndose las tierras a nombre de la Sociedad Explotadora de Chiloé.

- c) **El documento del fundo Coiguin de Compu** también fue presentado en Notaría y *protocolizado* a fines del siglo XIX, en Castro el 23 de mayo de 1897⁴⁷. Quienes realizaron la gestión fueron los indígenas Benedicto Cheuqueman, Purísimo Loncuante, José Santos Lincoman, Francisco Guenao, Horacio Nauto y José Nauto. Respecto de este título no existe antecedente de inscripción conservatoria por los williche. Sin embargo existe dentro de la comunidad de Compu claro conocimiento tanto del documento realengo, como de su protocolización notarial.

⁴⁴ Inscripción Dominio din Título Anastacio Catepillán a Fs. 93 vta. Nro. 148 Registro de Propiedad del año 1898 Conservador de Bienes Raíces de Castro.

⁴⁵ solicitud de protocolización título realengo fojas 55 número 78 año 1897

⁴⁶ Inscripción de Fojas 55 nro.78 del Registro de Propiedad de 1897, Conservador Bienes Raíces de Castro.

⁴⁷ Protocolización nro. 132 1897 Notaría de Castro

- d) **El fundo Coldita:** El documento realengo entregado a Mariano Llancahuen y fue presentado para su inscripción por su descendiente, Justo Llancahuen, en el año 1898.⁴⁸

La inscripción conservatoria amparaba el territorio que va desde Cocauque hasta Colesmó, desde el mar hasta los tepuales fiscales, tal como figura mencionado en el título realengo. Según el texto notarial reseña, la propiedad del fundo habría sido dada a Mariano Llancahuen además, con el mérito de una sentencia judicial dictada en el año 1822 y por la cual se habría dejado sin efecto una Carta de Pago que, sobre la misma tierra, se habría entregado a Narciso Carimoney.

Nuevamente, a fines del siglo XIX, un territorio williche quedaba amparado por la normativa legal republicana, evidenciándose el temprano uso de las instituciones legales a favor de los comuneros williche. En este caso, la inscripción del fundo a nombre de Justo Llancahuen tampoco presenta actualmente anotaciones marginales que evidencien su cancelación., aún cuando igualmente se trata de territorios que durante la vigencia de la ley de Propiedad Austral fueron reconocidos por el estado chileno como de dominio a la empresa Sociedad Explotadora de Chiloé.

e) **Fundo Weketrumao:**

Existen antecedentes registrales sobre ventas celebradas entre indígenas sobre el territorio del potrero de Weketrumao. Existe en el año 1886 una venta entre Juan Andrés y Cristobal Rain, quienes vendieron sus derechos hereditarios sobre el potrero a su pariente, Jacinto Rain, el que habría pagado por tales derechos la suma de 70 pesos.

Esa compraventa fue presentada un año después ante el Conservador de Bienes Raíces de Castro, practicándose *otra inscripción de territorio williche bajo el amparo de las normas republicanas*⁴⁹. Sin embargo, el destino de esta inscripción fue el sabido: fue cancelada por decreto ministerial de tierras y colonización número 886 del año 1954, tras la aplicación de la ley de Propiedad Austral.

Durante los primeros años del siglo XX seguirán aumentando los actos sobre las tierras indígenas realizadas en las oficinas públicas, con mayor o menor precisión jurídica, el papel se ha ido incluyendo en las prácticas williche y existe conciencia que estas diligencias sirven para proteger las tierras. La institucionalidad occidental será, sin embargo, engañosa para los indígenas. La confusión notaría-conservador de bienes raíces se mantendrá hasta la actualidad y será no sólo una confusión de los indígenas sino que se hará extensiva a la población mestiza de Chiloé la que, en su gran mayoría utiliza la escrituración para concretar sus negocios jurídicos, pero mantienen sus tierras al margen del sistema registral.

La lucha por el territorio llevará a los caciques a incorporarse en complejos procesos administrativos como los impulsados durante la república por la Ley de Propiedad Austral, en este período, que coincide con un proceso interno de reorganización del pueblo williche, nuevamente los papeles españoles serán presentados al Presidente de la República para su revalidación sin ningún resultado positivo. En la lógica del papel, la historia del pueblo williche está dramáticamente marcada por el esfuerzo de respaldar sus derechos ancestrales con documentos y por obtener el debido reconocimiento y respeto sin éxito de ninguna especie.

En carta dirigida al Director Ejecutivo del Instituto de Desarrollo Indígena de Temuco con fecha 25 de julio de 1978, escrita por Jose Santos Segundo Lincoman se dice lo siguiente:

“José Santos Segundo Lincoman y Carlos Orlando Lincoman domiciliado en el fundo

⁴⁸ *Dominio sin Título Llancahuen Justo, Fojas 69 vta. Nro. 113 Registro de Propiedad del año 1898 Conservador de Bienes Raíces de Castro.*

⁴⁹ *Inscripción de dominio Fojas 23 número 40 Registro de Propiedad del año 1887 Conservador de Bienes Raíces de Castro.*

Coihuin del lugar Compu, Provincia de Chiloé, Departamento de Castro y comuna de Queilen y en representación de 90 jefes de hogares al Señor Director Ejecutivo con todo respeto exponen y solicitan:

“1° Que la comunidad mapuche del Fundo Coihuin data desde tiempos coloniales, siendo reconocido nuestros derechos por los antepasados y por los representantes del Rey de España en Chile, el 10 de noviembre de 1823 y protocolizados nuestras escrituras en la Notaría de Castro el 23 de mayo de 1897..”⁵⁰.

En un documento escrito por el mismo Lonko y que lleva el nombre de “Declaración” de fecha 21 de septiembre de 1979 se lee:

“...digo esto, porque el 10 de noviembre de 1823 el comandante militar don Santiago Gómez, siendo alcalde constitucional de Chonchi y Queilen y en cumplimiento de la orden del señor Gobernador de la Provincia y del Señor Ministro de Hacienda Nacional, pasó al mismo terreno donde reconoció el predio Coihuin de Compu (o fundo Coihuin)...”

“... lo que deseamos es un título comunitario de herencia de Caciques de unidad de trabajo en conjunto de nuestra raza... no es un título de merced donde rige la propiedad individual o sectaria, para eso no estamos defendiendo más de setenta y tantos años...”⁵¹

Los dos textos transcritos demuestran el claro conocimiento que los Lonko tienen de la historia de sus territorios y la total validez que dan al proceso de entrega y reconocimiento de los potreros en tiempos coloniales, así como la certeza de que se trató de documentos que reconocieron el dominio comunitario.

Es posible que el respeto que los propios williche sienten por los Títulos Realengos tenga su origen en la palabra empeñada por las autoridades españolas de que las tierras que se estaban entregando lo serían “*para su perpetua y segura propiedad*”, así al menos se expresa en varios títulos y a esta promesa aluden habitualmente los caciques. Los papeles coloniales serían entonces, más que papeles- en tanto materialidad o formas externa -el depósito de una promesa de paz y seguridad jurídica que comprometió la palabra y el honor incluso del rey de España.

El valor de los Títulos Realengos descansaría entonces en la justeza de su contenido (promesa del español) pero además existiría otra promesa unida a ellos: la promesa de los chilenos de respetar la propiedad indígena, promesa que fue hecha en el año 1826 cuando Chiloé se incorporó al estado chileno mediante la firma del Tratado de Tantauco.

El tratado de Tantauco

Se debe tener presente que las comunidades indígenas williche, con mayor o menor grado de organización, conocimiento o entendimiento de las leyes chilenas, intentaron que el estado respetara sus documentos coloniales, sus papeles ancestrales, su condición de herederos de los originales caciques, o - al menos - su posesión ancestral, pero ninguna de estas calidades pudo evitar el despojo organizado de sus territorios que fueron traspasados como trofeo a los empresarios forestales.

Los mínimos espacios que no se inscribieron a nombre de la empresa o del fisco chileno (zonas bordemarinas, espacios de casa y huerta familiar) se sometieron a procesos de entrega de títulos individuales de dominio, con lo que, además se favoreció la parcelación y la división de las comunidades williche.

⁵⁰ Archivo de don Carlos Lincoman, Compu.

⁵¹ Archivo de don Carlos Lincoman, Compu.

Durante estos años es que se producen en Chiloé los sucesos más violentos de la época republicana: cobro de impuestos territoriales, embargo de bienes, persecución a dirigentes, tortura, persecución de la población morosa, unido ello a la negación de los derechos culturales y religiosos de los comuneros: prohibición legal de hablar lengua williche, profusión de escuelas públicas en las comunidades y con ellas la llegada de profesores que, en muchos casos se transformaron en usurpadores de terrenos estableciendo relaciones patronales con los comuneros, etc.

En el sur de Quellón, extremo de la Isla de Chiloé, la empresa Sociedad Explotadora de Chiloé cede sus derechos a la “Compañía Forestal de Chiloé Limitada” representada por Timoleón de Taille, un empresario francés que emprendió contra las comunidades indígenas y que se presentaba como el gestor del progreso productivo en la Isla. Timoleón de la Taille, interesado más en la explotación forestal que en la especulación financiera, solicitó la detención de los dirigentes williche a los que acusó, en plena dictadura militar del general Augusto Pinochet, de comunistas.

La empresa Foreschil impulsó un gran proyecto Astillas, el proyecto era descrito por de la Taille como:

“una explotación intensiva y racional de nuestro bosque nativo... disponiendo de la tecnología adecuada para instalar en Puerto Carmen aserraderos, planta de aserreo, secadores para madera, planta moldurera y un muelle provisorio para recibir barcos de hasta 30.000 toneladas”

“en una etapa posterior, pero no lejana, se contempla instalar una fábrica de casas y muebles prefabricados y un túnel de impregnación al vacío para valorizar las maderas más baratas y cada vez aumentar el valor agregado al producto.” “Foreschil tiene previsto desde ya el aprovechamiento del mar... aprovechando las condiciones portuarias de Puerto Carmen y su cercanía con el Océano, la pesca en alta mar, la industrialización, la conservación a base de congelación del producto, la crianza de choritos en balsas, de ostras en colectores, de truchas salmonideas en lagos y los ríos y de salmones en el mar...”⁵²

2. Actual situación de los derechos territoriales del pueblo williche de Chiloé

Actualmente en Chiloé respecto a la situación de las comunidades williche y de sus derechos territoriales se pueden hacer tres grandes diferencias:

- a) los territorios que están bajo el dominio del Fisco chileno o de alguna entidad estatal (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Ministerio de Agricultura, Ministerio de Bienes Nacionales)
- b) los territorios que están bajo el dominio de empresarios, especialmente forestales y
- c) los territorios ya divididos y entregados a las comunidades con títulos individuales

a) Territorios indígenas bajo el dominio fiscal:

En esta situación están principalmente parte del Fundo Coiguin de Compu y parte del Fundo Weketrumao.

b) Territorios indígenas bajo el dominio de particulares:

En esta categoría están gran parte de los territorios de las comunidades que habitan dentro del fundo Coldita, Incopulli de Yaldad y Cónico que en su mayor extensión son propiedad actual de la

⁵² carta del T. De la Taille al Coronel de Carabineros Sergio Ravanal, Gobernador de Chiloé (año 1979)

empresa forestal Hawarden S.A. una empresa de capitales que representa los intereses del norteamericano Jeremías Henderson.

c) Territorios entregados a comuneros indígenas:

En esta categoría se encuentra parte del Fundo Coiguin de Compu, que fue dividido y entregado en títulos individuales de dominio a parte de los comuneros en un proceso de división y liquidación de comunidades bajo la vigencia del Decreto Ley 2.568 del año 1979, bajo el mandato del general Augusto Pinochet.

El mismo proceso de liquidación y división de tierra indígena afectó a la comunidad indígena de Guaipulli, en este caso la división y entrega de pequeñas porciones de tierra comprometió todo el espacio territorial. Las mediciones y entrega de tierras fueron realizadas por el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) a través del departamento de asuntos indígenas (DASIN). Se intentó incluir en este proceso de división y entrega con títulos individuales a los comuneros del Fundo Weketrumao, pero la oposición de los propios williche provocó el aborto del proceso.

3. La organización del pueblo williche de Chiloé: Konsejatu Chafun Williche Chilwe Wapi

La historia de la organización, reorganización y vigencia actual del “Consejo General de Caciques de Chiloé” (Konsejatu Chafun Williche Chilwe Wapi) es narrada de la siguiente forma por el Lonko Carlos Lincoman:

Breve Historia del Nacimiento de las Organizaciones en Chiloé en Tierras Indígenas.

“El año 1931 se realizó la primera asamblea en el sector de Trincao comuna de Quellón, comenzando por el latifundio en dividir las tierras de las propiedades indígenas en comunidades con el objeto de gravarlas y seguir pagando subidos impuestos en avalúos fiscales, en esta asamblea que encabeza como primer dirigente Cipriano Guenten, Abelardo Chiguay Lincoman, Donato Coliboro, Guillermo Cheuquemán Llancahuen, José Santos Lincoman Inaicheo, Juan Bautista Panichine Maripillán, Antonio Guenteo Rain, donde se propuso un viaje a Osorno a consultar al cacique Juan Fermín Lemuy, cual sería el procedimiento a seguir en defensa de las tierras indígenas de Chiloé. Al respecto comprometieron al cacique viajar a Chiloé e informar todo acontecimiento legal que facultaba a los originarios de Chiloé. En 1934 llegaba a Chiloé Juan Fermín Lemuy, en su primera reunión en Compu lo primero que dijo el cacique que los indígenas de todo Chile tenían una ley especial donde eran eximidos del avalúo fiscal de las tierras, en primer lugar prima la organización con los dirigentes, luego el trabajo de buscar en las oficinas de Registro Civil o Curatos los documentos de los fallecidos caciques de Chiloé y que una vez encontraran los documentos partirían a Santiago para su reconocimiento y una vez que el gobierno los reconociera había que nombrar nuevamente a nuevos caciques que representen sus respectivos fundos hereditarios.”

En el sector de Trincao, actual comuna de Quellón, se realizó la inolvidable reunión de los caciques williche con el cacique de Osorno Fermín Lemuy en la que los Lonko, en pleno ejercicio de sus facultades jurisdiccionales y actuando en su calidad de representantes del pueblo indígena, acordaron un plan para resguardar los derechos territoriales que les están siendo conculcados.

El relato del Lonko Carlos Lincoman deja muy en claro el rol preponderante de la organización tradicional y de los caciques como autoridades del pueblo indígena; se advierten además que la lucha indígena tiene una demanda específica y urgente: la abolición de los impuesto territoriales.

El texto deja en evidencia la gran importancia asignada a la búsqueda de los papeles que están en las oficinas públicas y el deber del estado de respetar los documentos.

Finalmente, don Carlos Lincoman anuncia “el viaje a Santiago” la peregrinación para hablar con el Presidente de la República. Se alude entonces a la gestión directa ante el poder central. “Ir a Santiago” es un imperativo para todo Lonko, siempre y hasta el presente, los caciques williche estiman que los asuntos de mayor relevancia deben ser tratados directamente con el jefe de estado lo que indica la clara noción de dos pueblos, de dos culturas en diálogo y negociación.

Muchas son las cartas que engrosan el archivo *del Konsejatu Chafun Williche Chilwe Wapi* del todo similares a la que hemos transcrito para este informe. En muchas de ellas el fin al cobro de impuestos territoriales es demanda urgente. Ello no es gratuito, la historia narrada de los mayores da cuenta de que las más fuertes represiones del estado contra las comunidades williche se realizaron con ocasión del cobro de los impuestos: los relatos de las maestras de paz y de los dirigentes dan cuenta del dolor y el miedo que provocaban las detenciones y torturas de funcionarios de carabineros, que además han quedado registrados en la memoria de los williche como responsables de robos, saqueos y confiscación de animales.

El Lonko Carlos Lincoman, en discurso leído en la ceremonia de entierro del Lonko José Santos Segundo Lincoman Inaicheo expuso:

“José Santos Lincoman Inaicheo asumió su cargo por un motivo principal que fue el exceso de pago de contribuciones y haberes de las tierras que fueron y son nuestras, llegando incluso hasta el archivo histórico nacional buscando antecedentes sobre el derecho de las tierras indígenas. Esta lucha no fue en vano, porque gracias a su tesón y sacrificio y razón de causa el Gobierno de esa época de Don Pedro Aguirre Cerda consideró algunos derechos del indio huilliche y más adelante reconoció la validez del documento histórico dejando esta gran consideración al Presidente Juan Antonio Ríos Morales antes de su repentina muerte⁵³.

La misma reunión de reorganización es narrada por el Lonko José Santos Segundo Lincoman Inaicheo quien expresa:

“El 21 de Julio de 1937 se formó el Consejo Local Mapuche de nuestra comunidad con la asistencia de cien mapuches, todos dueños herederos de estas tierras y todos documentados de tiempos coloniales de Reyes y caciques pertenecientes a la Futahuillimapu o Junta de Caciques de Valdivia al Sur.”

“El lema fue defender las tierras en comunidad, con amor y respeto a los que rigen no permitiendo la violación de derecho hasta nuestros días y generaciones sean...”⁵⁴

3.1. El reconocimiento del sistema tradicional de cacicados y sus ámbitos territoriales.

El Sistema tradicional de cacicados

La actual legislación indígena chilena (Ley 19.253), reconoce el Sistema Tradicional de Cacicados y sus ámbitos territoriales⁵⁵.

⁵³ discurso de despedida a José Santos Segundo Lincoman, julio 1984 encontrado en Archivo de don Carlos Lincoman, Compu

⁵⁴ Archivo don Carlos Lincoman, Compu

⁵⁵ TÍTULO VIII. DISPOSICIONES PARTICULARES. Párrafo 1º Disposiciones Particulares Complementarios para los Mapuches Huilliches. Artículo 60.- Son mapuches huilliches las comunidades indígenas ubicadas principalmente en la X Región y los indígenas provenientes de ella. Artículo 61.- Se reconoce en esta etnia el sistema tradicional de cacicados y su ámbito territorial. Las autoridades del Estado establecerán relaciones adecuadas con los caciques y sus representantes para todos aquellos asuntos

El reconocimiento que hace la ley indígena al “Sistema Tradicional de Cacicados”, es un reconocimiento expreso a la institución ancestral del pueblo williche, cuyo origen se remonta al año 1600 y se relaciona con los primeros levantamientos williche para rechazar la presencia de los españoles en el territorio indígena.

En cuanto a los “ámbitos territoriales”, ellos corresponden a los espacios dentro de los cuales los Lonko ejercen y han venido ejerciendo históricamente autoridad y dentro de los cuales tienen vigencia las instituciones indígenas ancestrales. Los ámbitos territoriales son, justamente, los espacios ecológicos dentro de los cuales se recrea la cultura williche e incluyen los territorios entregados en tiempos coloniales a los antiguos lonko con Títulos Realengos.-

Ahora bien, el texto de la ley indígena en una sola disposición reúne dos conceptos “sistema tradicional de Cacicados y ámbitos territoriales” y esta reunión de conceptos no es ni puede ser puramente casual ya que no es dable pensar en un cacique sin territorio así como no es imaginable un territorio indígena sin la autoridad de un Lonko.

De este modo, la Ley Indígena chilena, al consagrar la existencia de la autoridad tradicional y sus ámbitos territoriales ha traspasado a la norma positiva una verdad antropológica, cual es que organización y territorio son conceptos indisolubles y que no puede darse resguardo jurídico a uno negándose al otro.

Sin embargo, y tras una década de vigencia del texto positivo especial para los pueblos originarios, esta disposición no ha pasado de ser puramente programática y con una escasa o nula vinculatoriedad. La norma legal aludida, de tanta trascendencia, es hasta ahora sólo letra muerta y para transformarse en eficaz herramienta de protección de los derechos territoriales y culturales del pueblo williche requiere que el Estado cumpla con el deber que le cabe de dictar aquel conjunto de disposiciones reglamentarias que garanticen su obediencia y concreción de parte de todos los entes estatales que desarrollen su accionar en Chiloé.

Yendo más allá de la disposición legal en comento, se debe resaltar que la organización Consejo General de Caciques de Chiloé es una institución superior incluso a la aludida en la ley, ya que se trata de un conjunto de Caciques que posee su propio espacio territorial y que es mucho más que la sola reunión de caciques o la simple sumatoria de territorios.

El Consejo de Lonko, en tanto Consejo de Autoridades Tradicionales del Pueblo Williche representa el desarrollo dinámico del proceso de organización que la propia ley, por ser tal, no alcanza a registrar, pero que si alcanza a resguardar desde su espíritu y desde la necesaria interpretación de la que debe ser objeto en el transcurso de su existencia. Desde esta perspectiva, el Consejo General de Caciques de Chiloé, representa institucionalmente en Chile la expresión máxima de autoridad indígena en Chiloé y, por efectos de la misma ley, debe ser consultada por

Las instituciones del Estado ante cualquier acto que afecte los espacios sociales, culturales, políticos y geográficos en la que la organización tradicional williche ejerce jurisdicción. En este sentido le cabe una responsabilidad consultiva fundamental a la CONADI, la que además de someter sus actos administrativos a la consulta del Consejo general de caciques de Chiloé, debiese ser por su especificidad y objetivos, la institución estatal informadora oficial hacia las demás instancias administrativas del Estado.

Los ámbitos territoriales

Los antecedentes expuestos en esta investigación hasta ahora, ponen indudablemente en evidencia que los ámbitos territoriales de los Lonko o Caciques Williche en Chiloé, corresponden, al menos, a aquellos que fueron reconocidos, titulados durante la colonia y que están resguardados en el tratado de Tantauco. Estos títulos, como ningún otro documento escrito expresan claramente aquellos ámbitos territoriales que conforman hasta hoy los espacios territoriales williche, que fueron reconocidos por las autoridades coloniales y que además de reconocer el dominio, incorporan la visión que el propio pueblo williche tiene sobre sus posesiones ancestrales.

En los Títulos Realengos, quedan en evidencia los deslindes que los williche dan a sus espacios ecológicos, los que están circunscritos de acuerdo a la geografía territorial. Los accidentes geográficos o puntos notables que se observan en los Títulos Realengos, no son expresión de la ausencia de mecanismos para identificar claramente la topografía de cada espacio territorial, sino que es expresión de un conocimiento sobre los ecosistemas y de la responsabilidad que le cabe a cada comunidad en su resguardo, lo que se condice con la cosmovisión williche presente y verificable hasta la actualidad en las comunidades.

Asociado a lo anterior es menester señalar que las líneas rectas, como exponen los planos actuales del territorio, así como ríos, lagos, lagunas o esteros que por el ejercicio topográfico los dividen, no forman parte de la cosmovisión williche. En el pensamiento y en la práctica de vida williche, cada ecosistema es concebido, respetado y cuidado como totalidad, lo que refiere claramente, como ya se ha sostenido, el conocimiento y manejo de los espacios ecológicos por parte de las comunidades, lo que, además, forma parte de su universo de recursos culturales y del indiscutible control que han ejercido a través de los siglos.

El mandato de la ley vigente, no ha identificado reglamentariamente estos ámbitos territoriales por falta de información; sin embargo dicho argumento es insostenible, por cuanto, como también ya hemos señalado, los extensos estudios científicos realizados sobre el pueblo williche por diferentes investigadores, dan cuenta que los mismos pueden ser graficados tanto desde el punto de vista geográfico como sociocultural y que su documentación es una primera gran responsabilidad del Estado para que la legislación que se ha dado tenga aplicabilidad en pos de la justicia.

3.2. Los alcances de la ley

Los alcances de los artículos 60 y 61 de la Ley están en directa relación con las autoridades administrativas del Estado. En efecto, la Ley 19253 en su Título V., Párrafo 1º, Artículo 34. señala:

“Los servicios de la administración del Estado y las organizaciones de carácter territorial cuando traten materias que tengan injerencia o relación con cuestiones indígenas, deberán escuchar y considerar la opinión de las organizaciones indígenas que reconoce esta ley.”

El artículo anterior, en su tenor general, está referido a **escuchar la opinión** de las organizaciones indígenas en general, como son aquellas que adquieren personalidad jurídica partir de la misma Ley. Visto así, podría sostenerse que la Ley manda consultar, pero que la misma no es vinculante a la toma de decisiones por parte de las autoridades administrativas. Sin embargo, como ya hemos señalado, en el caso williche la Ley reconoce de manera indivisible la **Organización Tradicional del pueblo williche y sus ámbitos territoriales**, lo que en el espacio de la consulta trae aparejando el reconocimiento de la organización en un espacio territorial, lo que representa indiscutiblemente un reconocimiento de control que las autoridades tradicionales ejercen sobre dichos territorios.

Así, “**las cuestiones indígenas**” referidas por la Ley tienen un significado y alcance mayor en el contexto williche, tienen que ver con las decisiones que se tomen en esos espacios, lo que conlleva una reflexión ineludiblemente diferente y un actuar distinto, más cercano a la anuencia que a la consulta toda vez que exista algún tipo de decisión administrativa estatal que afecte a las comunidades williche.

El ámbito territorial, por tanto y de acuerdo a los argumentos existentes, se define como **un espacio ecológico específico y un radio de influencia, es decir, abarca la posesión reconocida en los Títulos Realengos y el entorno físico y sociocultural que afecte o le afecte y dicho efecto tiene que ver con el equilibrio ecológico, más que con cualquier otro aspecto que quiera superponerse.**

Vale señalar, que el ámbito territorial definido como el espacio ecológico específico y su radio de influencia, se condice adecuadamente con el espíritu de la Ley Indígena, en tanto la misma se ha nutrido de la cosmovisión indígena. Es desde la cosmovisión williche que, como reconoce actualmente la ciencia ecológica occidental, los espacios territoriales no están separados por cercos o deslindes administrativos, sino circunscritas biológicamente, lo que significa que un espacio ecológico está conectado y en interacción dinámica con el entorno. Entonces, es al entorno, a la bioconexión con el territorio ancestral y Titulado al que hace referencia la legislación indígena, es decir al equilibrio ecológico, que además también está contenido en el texto de la Ley 19253, art. 1º inciso 3º, cuando se señala:

Es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, **por su equilibrio ecológico** y propender a su ampliación

Es, por lógica consecuencia, entonces, que la aplicación administrativa que se haga de la norma debe estar inspirada en todo momento por el resguardo de los territorios indígenas, titulados, insistimos, considerando el ámbito territorial como aquel que permite la mantención de su equilibrio ecológico.

Se desprende de lo sostenido que todo acto administrativo que genere desequilibrio ecológico, entre los cuales pueden contarse actos jurídicos y hechos o ejercicios técnicos que vulneran claramente el equilibrio ecológico fuera de los deslindes comunitarios, son ilegales y, por ser tales conminan a su anulación o a la reparación, cuando no sea posible la inmediata restitución.

Entre dichos actos administrativos se cuentan las autorizaciones de concesiones marítimas, la intervención de ríos y diversos cursos de agua, planes de manejo en sectores aledaños, autorizaciones para la apertura de caminos, servidumbres de tránsito en tierras fiscales, entre otros, todos los cuales afectan directa o indirectamente la conservación del equilibrio del ecosistema con lesiones directas a la biodiversidad.

Hasta ahora, la reflexión de los organismos del Estado se han quedado en la observación de que se trata de una organización y que están conminados a consultar como mecanismos de articulación de la participación, sin embargo han dejado de lado lo referido al reconocimiento de los ámbitos territoriales y las consecuencias que dicho reconocimiento tiene para el ejercicio de sus deberes desde una definición, que por añadidura tiene un correlato interpretativo, por ejemplo en los ámbitos de los sitios arqueológicos.

A mayor abundamiento, ante el desconocimiento de los ámbitos territoriales que en reiteradas ocasiones han sostenidos las autoridades administrativas, de la lectura de la misma Ley en su Título Primero⁵⁶ se desprende el deber del Estado de conocer o definir dichos ámbitos territoriales, en tanto

⁵⁶ TITULO I De los Indígenas, sus Culturas y sus Comunidades. Párrafo 1. Principios Generales. Artículo 1º. El Estado reconoce que

literalmente la Ley conmina a respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, sus familias y comunidades. Y no es posible concurrir a los imperativos antes mencionados si no existe el conocimiento o definición de lo que se debe respetar, proteger y promover.

En otro nivel de la Ley, resulta casi redundante señalar que así como no se respeta el ámbito territorial que compete a los Lonko Willche en Chiloé, el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé, no ha sido convocado, ni está representado, hasta ahora en ninguna instancia de participación que si se reconoce a otros grupos llamado por la Ley “intermedios”. Al respecto la norma es muy clara en tanto señala que:

“Sin perjuicio de lo anterior, en aquellas regiones y comunas de alta densidad de población indígena, éstos a través de sus organizaciones y cuando así lo permita la legislación vigente, deberán estar representados en las instancias de participación que se reconozca a otros grupos intermedios”.

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

El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aimará Rapa Nui o Pascuences, la de las comunidades Atacameñas Quechuas y Collas del norte del país las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yamana o Yagan de los canales australes. El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores

Es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación

III

Propuesta política demanda de restitución territorial del pueblo williche

La demanda de reconocimiento de los derechos territoriales del pueblo williche de chiloé al Estado chileno a través de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato

El presente documento, corresponde a la presentación formal que nuestro pueblo realiza ante una instancia creada por el gobierno chileno presidido por don Ricardo Lagos Escobar, llamada Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, cuyo Presidente es el ex mandatario chileno don Patricio Aylwin Azócar. Este documento surge luego de conocer todos los antecedentes que se han recogido a través de la investigación desarrollada en torno a nuestros derechos a través de nuestra historia, la que en forma sistemática es compartida hoy por nuestro pueblo.

Para nuestro pueblo, el presente Documento representa una demanda formal de restitución de nuestros derechos que deberá seguir su curso en función de la verdad histórica. Un nuevo trato a partir de esta presentación y de los antecedentes que la acompañan, deberá surgir en Justicia, por la dignidad que el propio estado chileno debe recuperar no sólo ante nuestro pueblo, sino ante la comunidad internacional de naciones que oficialmente son reconocidas y donde Chile como estado-nación tiene un espacio que le conmina a respetar normas de convivencia, así como aquellas que proceden de las guerras que libraron con el estado colonialista español.

Nosotros, por el conocimiento que tenemos de nuestra existencia pretérita, como todos los pueblos indígenas sabemos leer la tierra con todos los vestigios que han ido quedando en el tiempo sobre la vida de nuestros antepasados y que a la fecha son materia de los estudiosos de la antropología y la arqueología. Conocemos de nuestra existencia precolonial y, por nuestra espiritualidad, el contacto con el pasado remoto es permanente, nuestra historia tiene una continuidad desde cuando vivíamos en plena libertad y nos gobernábamos por nuestras leyes, luego la colonización española y posteriormente y hasta la actualidad la dominación que ha ejercido con más o menos violencia el Estado chileno.

Son muchas las lesiones que podemos consignar a nuestro ser como pueblo. La persecución a nuestra forma de sentir y pensar, nuestra religiosidad, nuestras tecnologías, nuestro idioma. Todos estos niveles de la vida williche han sido trastocados y violados por el Estado, lo tenemos presente y no lo olvidamos. La violencia de la aculturación y de la transculturación es un fenómeno de estudio, del que se ha despersonalizado a quienes vivimos esta violencia a nuestros espíritus y a nuestras personas cotidianamente.

Por gracia de nuestro Chaw Ngüenechen, el desequilibrio no se ha podido imponer y no se ha podido aniquilar la memoria de nuestro pueblo. Vivimos en las partes no ocupadas por extranjeros en nuestro territorios y desde esos espacios hacemos oír nuestra voz a través de toda la historia chilena, porque desde 1826 estamos sitiados. En ese año terminó la guerra para los chilenos y para los españoles, pero nuestro pueblo no ha podido por más de un siglo dormir tranquilo, interrumpido por la constante usurpación y atropello. Nuestra vida, la de los Lonko, Maestras de Paz, Werken se ha mantenido alterada, hemos permanecido en estado de alerta hasta el momento actual, ya por los atropellos de los empresarios extranjeros, ya por las autoridades del gobierno.

Son muchos los aspectos que podríamos reivindicar ante el Estado chileno y la injusticia de sus leyes, que poco han aportado a la recuperación del equilibrio de la vida social y cultural de nuestro pueblo, nuestros sistemas de conocimientos proscritos implícita y explícitamente en los actuales cuerpos normativos, nuestra existencia como tal no reconocida por el Estado en su constitución; sin embargo en este documento de

demanda venimos en reivindicar nuestro derechos territoriales los que están consignados en títulos Justos a la luz de la reflexión jurídica occidental y amparados en el Tratado Internacional de Tantauco que resguarda nuestros derechos constituidos más allá de cualquier plazo de prescripción que pueda consagrar la ley ordinaria chilena.

Por nuestra historia, conocemos cómo opera la Ley chilena y sus tribunales de justicia. Nuestra demanda sostenida no ha encontrado respuesta en la observación jurídica de quienes se han hecho a la búsqueda de soluciones a nuestros requerimientos. Al día de hoy muchas reflexiones se detienen en el año 1900, año en el que el Estado Chileno inscribió a su nombre nuestros territorios y desconoció nuestros títulos reconocidos por el gobierno colonialista español. El Estado se ha manifestado impedido ante nuestro pueblo por aquella inscripción de dominio que realizó apartándose de su propio estado de derecho, el discurso de los juristas con libro en mano nos han dado cuenta de la importancia de los plazos, desde ahí han justificado la cancelación de nuestras inscripciones realizadas dentro del propio estado de derecho chileno y el continuo despojo y amedrentamiento hacia nuestras comunidades. Con todo, no hemos claudicado a nuestros derechos constituidos, no sólo por perseverancia y porque sabemos cuáles son nuestros derechos, sino porque aquellos títulos que invoca permanentemente el estado chileno para negar los nuestros, no nos empecen. Podemos probar nuestro inimpugnable dominio sobre nuestros territorios desde los hechos y desde el derecho.

Desde los hechos, no existe ciencia ni científico en el mundo, por inicial que sea su ejercicio, que pueda decir que nuestra existencia en los territorios que reivindicamos no tenga una historia que no alcanza a la memoria occidental. Aún para los más sofisticados sistemas de análisis de la presencia cultural, tenemos evidencia que nos liga con el período pleistocénico. Nuestra historia, se liga a la historia del territorio en un contexto planetario, geológico, la que en etapas más tardías y previas a la colonización puede ser probada, además, por elementos culturales facturados hasta el momento presente por nuestro pueblo, que están a la vista en diferentes depositaciones (sitios arqueológicos) a lo ancho y largo del territorio. Si eso no fuese suficiente, todo el espacio ecológico está nombrado en nuestro idioma, todas las plantas, los peces, los animales. Nosotros conocemos su significado y ante el más primigenio análisis de cualquier lingüista del mundo, ese nombramiento del espacio ecológico es prueba de que los pueblos nombran lo propio, lo que les pertenece, sobre lo que ejercen dominio y control. El testimonio, la prueba está en la toponimia, el ecosistema testifica a favor nuestro y soporta cualquier peritaje sobre esos ámbitos.

Además de la evidencia indiscutible e ineludible de que en estos territorios, que en nuestro concepto representa nuestra Mapu Ñuke, hemos vivido (o hemos ocupado) por miles de años sin violencia ni clandestinidad, se suma la más significativa de las pruebas para la cultura occidental, cual es la de la evidencia escrita. El derecho chileno y el internacional, si bien reduce nuestros derechos en toda la magnitud que tienen, presenta múltiples espacios normativos que amparan las evidencias que obran en nuestro poder.

Ante el derecho español, nosotros fuimos compradores de nuestros territorios, que por ellos fueron llamados Potreros Realengos. Estos derechos fueron escriturados al menos a partir de 1804. De ahí surgen los títulos, de los cuales unos están hasta el momento presente en nuestro poder directo y otros resguardados en los archivos del propio Estado español actual.

La existencia y vigencia de los títulos, al finalizar la Guerra entre chilenos y españoles, fueron amparados por el Tratado Internacional de Tantauco y desde esa Capitulación, plenamente vigente a la fecha, no admite en derecho la prescripción.

En esta presentación, previamente documentamos nuestra demanda para que sea conocida por la Comisión de Verdad y Nuevo Trato. Complementariamente también relatamos el duro proceso que como pueblo hemos debido enfrentar ante la sociedad dominante, de tal manera que dicho relato también esté presente como posibilidad de compartir en justicia pormenores de nuestra historia con la sociedad chilena y especialmente con la que vive en Chiloé.

Si existe aspiración de justicia hacia nuestro pueblo por parte del actual gobierno de Chile, que ha tomado la iniciativa de crear la Comisión, entenderá que somos un pueblo que ha sido desprovisto de la posibilidad de desarrollo económico y por ende de la acumulación de recursos financieros para llevar adelante muchas de nuestras iniciativas. Si efectivamente esa aspiración de justicia existe en el Gobierno chileno, el mismo se hará a la responsabilidad de facilitar que nuestra demanda se resuelva en justicia en instancias nacionales y/o internacionales.

Entre las medidas urgentes está el de demarcar la territorialidad indígena williche sobre la base de los antecedentes existentes, de manera que la misma sea conocida por el Estado a través de la historia, más allá de la situación actual y que a su vez sirva, al menos, para establecer mínimas moratorias en torno a las acciones perjudiciales que el propio Estado a través del Ministerio de Bienes Nacionales emprende hoy en contra de nuestro pueblo.

En dicha facilitación está empeñada la recuperación ante los atropellos que ha sufrido nuestro pueblo y la dignidad del Estado chileno, que desde 1826 se ha comportado como juez y parte en lo que a los derechos territoriales williche se refiere.

Tengan, los señores de la Comisión de Verdad y Nuevo Trato del Estado chileno, el presente documento, más allá de las atribuciones que les competan, como interpuesta denuncia de violación sostenida y permanente por parte del Estado chileno a los derechos territoriales williche desde el 23 de enero de 1826 y hasta el día 05 de septiembre del año 2003.

Bibliografía

- | | | |
|--|------|--|
| Barre, M. | 1983 | IDEOLOGIA INDIGENISTA Y MOVIMIENTOS INDIOS. Ed. Siglo Veintiuno, S.A., Buenos Aires, Argentina |
| Barth, F | 1976 | LOS GRUPOS ETNICOS Y SUS FRONTERAS. Fredrik Barth (Compilador). Ed. Fondo de Cultura Económica, México |
| Bengoa, J. y Valenzuela, E. | 1984 | ECONOMIA MAPUCHE. Ed. Pas, Santiago, Chile |
| Bengoa, J. | 1985 | HISTORIA DEL PUEBLO MAPUCHE. Ed. SUR Santiago, Chile. |
| Bonfil, G. | 1987 | "Los Pueblos Indios, sus Culturas y las Políticas Culturales". En POLITICAS CULTURALES EN AMERICA LATINA. Nestor García (editor). Ed. Grijalbo, S.A., México |
| | 1988 | "La Teoría del Control Cultural en el Estudio de los Procesos Etnicos". En ANUARIO ANTROPOLOGICO/86. Ed. Universidade de Brasilia, Tempo Brasileiro, Brasilia, Brasil. |
| Cárdenas, R. y Trujillo, C. | 1986 | CAGUACH ISLA DE LA DEVOCION. Ed. LAR. Santiago, Chile |
| Cardenas, R. et al. | 1991 | LOS CHONO Y LOS VELICHE DE CHILOE. Ed. Olimpho. Santiago, Chile. |
| Cavada, F. | 1914 | CHILOE Y LOS CHILOTES. Ed. Universitaria. Santiago. |
| Consejo General de Caciques de la Buta Huapi Chilhue | 1993 | ."Serie de Documentos de Autodiagnóstico de las Comunidades Huilliche de Chiloé". Chiloé. |
| Cooper, J | 1946 | "The Chonos". En: HANDBOOK OF SOUTH AMERICAN INDIANS. Bull. 143. Washington, USA. |
| Colombres, A | 1987 | LA COLONIZACION CULTURAL DE LA AMERICA INDIGENA. Ed. Del Sol S.A. Buenos Aires, Argentina. |
| Comisión Especial de Pueblos Indígenas(CEPI) y Consejo General de Caciques de Chiloé | 1992 | TENENCIA, PROPIEDAD Y DEMANDAS DE TIERRAS EN LAS COMUNIDADES HUILLICHE DE CHILOE. Informe preparado por Raul Molina O. y Martín Correa C., Santiago, Chile. |
| De Beranguer | 1775 | RELACION GEOGRÁFICA DE LA ISLA DE CHILOE. Manuscrito. Sala Medina, Biblioteca Nacional de Chile. |
| De la Calle, F. | 1986 | LOS HUILLICHES DE CHILOE. LA DEFENSA DE LA TIERRA DE UNOS INDIOS CHILENOS. Memoria de Licenciatura, Universidad Complutense, Fac. de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid, España |
| De Silva, A. | 1899 | HISTORIA DE CHILOE BAJO LA DOMINACION ESPAÑOLA. Fondos Varios. Archivo Nacional. Texto no publicado. |
| Díaz, C.y Garretón, M. | 1972 | "El poblamiento Prehispánico del Area Insular Septentrional Chilena. ACTAS DE VI CONGRESO DE ARQUEOLOGIA CHILENA. Santiago, Chile |
| Dillehay, T | 1984 | THE CULTURAL RELATIONSHIP OF MONTE VERDE: A LATE PLEISTOCENE SETTLEMENT SITE IN THE SUB ANTARTIC OF SOUTH-CENTRAL CHILE. Bryan Ed., University of Maine. Canadá. |

Donoso, R. y Velasco, F	1970	LA PROPIEDAD AUSTRAL. Ed. ICIRA. Santiago, Chile
Eyzaguirre J	1982	HISTORIA DEL DERECHO. Stgo. Ed. Universitaria.
GIA (Grupo de Investigaciones Agrarias)	1991	ANTECEDENTES PARA UN DIAGNÓSTICO CAMPESINO EN LA PROVINCIA DE CHILOÉ. Santiago, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
Grenier, P	1984	CHILOE ET LES CHILOTES. Ed. La Calade. Francia
Latcham, R.	1930	LA DALCA DE CHILOE Y LOS CANALES PATAGONICOS. Bol. Mus. Nac. de Chile, 13. Santiago, Chile.
Lincoman, C.; Guenteo, H y Muñoz, M..	1997	EL PUEBLO WILLICHE DE LA TIERRA QUIERE SEGUIR SIENDO DE LA TIERRA. Consejo General de Caciques de Chiloé – IEI Ufro. Chonchi- Chile.
Lipschutz, A	1956	LA COMUNIDAD INDÍGENA EN AMÉRICA Y EN CHILE. Santiago, Editorial Universitaria. Colección América Nuestra.
Marino, M.	1985	CHILOE: ECONOMIA, SOCIEDAD Y COLONIZACION. Ed Condor. Ancud, Chile
Marino, M. y Osorio, C	1984	PROCESO A LOS BRUJOS DE CHILOE. Ed. Condor. Ancud, Chile.
Mc Bride J.	1973	CHILE SU TIERRA Y SU GENTE. Icirá. Santiago.
Medina, T.	1952	LOS ABORIGENES DE CHILE. Ed. Universitaria Santiago.
Meza, N.	1971	ESTUDIOS SOBRE LA CONQUISTA DE AMÉRICA. Santiago, Editorial Universitaria.
Muñoz, M	1991	EL SISTEMA DE TENENCIA DE LA TIERRA EN LA COMUNIDAD HUILLICHE DE COMPU. Informe de Práctica para optar al Título Profesional de Antropólogo. Universidad Austral de Chile, Escuela de Antropología. Valdivia, Chile.
Naranjo, S	1993	APROXIMACION A LAS EXPRESIONES RELIGIOSAS CONTEMPORANEAS DE CHILOE: SINCRETISMO Y RELIGIOSIDAD. Informe de Práctica para optar al Título Profesional de Antropólogo. Universidad Austral de Chile, Escuela de Antropología. Valdivia, Chile
Obispado de Temuco	1980	INFORME SOBRE LA DIVISION DE LAS TIERRAS MAPUCHES SEGUN EL DECRETO LEY N°2.568. Ed. Obispado de Temuco. Temuco, Chile
Olguín, C.	1971	INSTITUCIONES POLITICAS Y ADMINISTRATIVAS DE CHILOE EN EL SIGLO XVIII. Ed. Jurídica de Chile. Santiago, Chile
	1978	"Condición del Indígena de Chiloé en el Derecho Indiano". En: REVISTA CHILENA DE HISTORIA DEL DERECHO. Ed. Jurídica de Chile. Santiago.
Olivera, A	1994	LAS COMUNIDADES DE CHANQUIN Y HUENTEMO Y SUS DERECHOS HISTORICOS SOBRE EL FUNDO ANAY: UNA REFLEXION DESDE LA COSTUMBRE HUILLICHE. Tesis de Licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales. UCV Chile.
Oyarzún, A.	1934	"Cultura Aborígen de Chiloé". REVISTA CHILENA DE HISTORIA Y GEOGRAFIA. Nº 83. Santiago, Chile.
Stuchlik, M	1973	RASGOS DE LA SOCIEDAD MAPUCHE

- CONTEMPORANEA. Ed. Nueva Universidad. Santiago, Chile.
- Torrealba, J. 1917 TIERRAS FISCALES E INDIGENAS SU LEGISLACION Y JURISPRUDENCIA. Ed. Imprenta Universitaria, Santiago, Chile.
- Urbina, R 1983 LA PERIFERIA MERIDIONAL INDIANA CHILOE EN EL SIGLO XVIII. Ed. Universidad Católica de Valparaiso. Valparaiso, Chile.
- Ureta J. 1927 LA CONSTITUCIÓN DE LA PROPIEDAD AUSTRAL. Memoria de Titulación Escuela de Derecho Universidad de Chile.
- Urrutia, F 1992 LA CONTINUIDAD DE LA. PROPIEDAD RAIZ EN UNA COMUNIDAD HUILICHE DE CHILOE: EL FUNDO COIHUIN. Proyecto para obtener el Grado de Licenciado en Ciencias Sociales y Jurídicas. Universidad de Chile, Fac. de Derecho, Santiago, Chile.
- Vázquez de Acuña, I. 1964 COSTUMBRES RELIGIOSAS DE CHILOE Y SU RAIGAMBRE HISPANICA. Ed. Universitaria. Santiago, Chile.
- Vergara, J 1991 "La Ocupación de Tierra Huilliche y la Violencia Sobre el Indígena (1880-1930) Una Investigación Preliminar". En Revista Nüttram, Año VII, N° 26.
- Ysern, J 1993 . Informe y Propuesta sobre Tierras de Chanquín y Huentemó de Monseños Juan Luis Yser. Obispo de Ancud. Chile.
- Zapater, H 1973 LOS ABORIGENES CHILENOS A TRAVES DE CRONISTAS Y VIAJEROS. Ed. Andres Bello. Santiago, Chile

ANEXOS

Archivos Institucionales. Estudio de títulos

I. Fundo Wuequetrumao

Escritura de compraventa

Rain Juan Andres y otro a Jacinto Rain

FS 165 vuelta Nº 178 1886

En castro a 6 de octubre de 1886, ante el notario infrascrito y testigos idóneos que a la conclusión se expresaran comparecieron Juan Andrés Rain i Cristóbal Rain ambos de este departamento i ,mayores de edad a quienes doy fe conozer i dicen : Que por la cantidad de 70 pesos dinero que han recibido de su comprador venden a Jacinto Rain , el primero las acciones y derechos y el segundo la mitad de las acciones y derechos que también le corresponden en el potrero nombrado “Güequetrumau” distrito de Chadmo, subdelegación de Queilen, en este departamento y cuyos deslindes son los siguientes: Al norte, potrero de Martín Millalonco; Al este , la marina ; Al sur, potrero de los Llancahuen ; y Al oeste terrenos fiscales montañosos. Transfieren en consecuencia , a su comprador el dominio posesión uso y goce de lo vendido con toda clase de acciones y derechos , libre de toda carga y gravamen y quedando obligado al saneamiento por evicción y vicios redhibitorios reclaman que su contratante se haya en posesión material del terreno y lo facultan para que requiera por si solo la inscripción de esta trasferencia en la oficina conservatoria respectiva. Presente en este acto el dicho Jacinto Rain , de este mismo departamento y mayor de edad, a quien también doy fe conozco, acepto esta escritura en los términos expresados, pagado el derecho en la tesorería fiscal de esta ciudad, hoy , como consta del siguiente certificado: que don Manuel Vargas a enterado en esta oficina la suma de dos pesos ochenta centavos poral 4 por ciento, sobre 70 pesos en que Jacinto Rain compra a Juan Andrés Rain y otro las acciones y derechos de un potrero ubicado en Chadmo. Notario don Alejandrino Cantin escritura—Fernin Vargas . Esta conforme . Lo otorgaron firmaron solo los vendedores, haciéndolo a ruego del comprador quien dijo no saber , uno de los testigo don Pedro María Gutiérrez y don Ramo Vidal . Doy fe – lo tarjado no vale—

Inscripcion FS 23 Nº 40 1887

Rain Juan Andrés Cristóbal a Jacinto Rain

Castro, abril veinticinco (25) de mil ochocientos ochenta y siete (1887), don Jacinto Rain , de este departamento me presento par su registro un titulo otorgado ante el infrascrito el seis (6) de octubre de mil ochocientos ochenta y seis (1886). Consta por él : Que en virtud de compra hecha a Juan Andrés y Cristóbal Rain en precio de setenta (70) pesos dinero, el pareciente dueño de las accione y derechos que al primero de los vendedores le corresponde en el potrero denominado “Gúquetrumau” , y de la mitad de las acciones y derechos que al segundo le corresponde en el mencionado potrero el que esta situado en el distrito de Chadmo , subdelegación de Queilen , en este departamento y deslinda Al norte , con potrero de Martín Millalonco; Al este , la marina ; Al sur con potrero de ,los Llancahuen y al oeste terrenos fiscales montañosos. Y, habiéndose cumplido con la prescripción del articulo 58 del reglamento de la oficina hago esta inscripción que no firma conmigo el requeriente facultado para ello por saber. Doy fe .firma Alejandrino Cantin.

Anotaciones marginales

El jefe de la oficina de tierras y colonización de Castro don Benjamin Barrientos Alvarado, me presento

para su anotación al margen de esta inscripción el siguiente decreto supremo, Santiago 17 de mayo de 1954 número 886 primero no ha lugar a la solicitud presentada por don Juan Barrientos Barrientos el que pide el reconocimiento de valides por parte del fisco , de los títulos de dominio sobre un predio de 2000 hectáreas denominado guquetumao ubicado en el lugar denominado Chadmo , comuna de Quilen departamento de Castro, provincia de Chile , y cuyos deslindes son : Norte; fundo guaipulli de los Millaloncos y río Chadmo; Este, fundo Chadmo de caja de colonización agrícola y ocupantes con título gratuito; Sur , fundo Querempulle de don Lorenzo Serra y Torres y Oeste; terrenos fiscales. Segundo no ha lugar por solicitudes presentadas por las siguientes personas: Francisco Huenacul ; Teresa Huenul, Asunción Huenul, Antonio Carcamo, Belizario Vargas, Lucinda Levien , Ermenegilda Rain , Santos Millatureo, Domingo Nauto, Francisco Rain, Transito Rain Neun., Antonio Neun Rain , Septinio Torres, Candelaria Rain Nain , Antonio Guenteo Rain, Jertrudes Millalonco Rain, Fedrico Guenteo Rain, Anastasio Nahuelpani Rain , Soila Rain, Onorio Nahuelpani Neun, Pedro Teca Rain, Antonio Pairo, Manuel Catepillan Rain, Rosa Mañao Rain, Marciano Rain, Dorotea Levien Rain, Zocorro Levien Rain, Manuela Rain viuda de Negue , Juan Pedro Millatureo, Pascuala Nahuelpani Neun, Amelia Nahuelpani Neun, Francisca Llancalahuen, Otilia Nahuelpani Llancalahuen, Rufina Millalonco Rain, Pascuala Rain , Carmen Nahuelpani Neun, Pedro Huenteo, Paulino Rain, J.Miguel Guenteo, Rudecindo Rain Picol, Nicolasa Quinan Llancalahuen viuda de Vicente Rain , Balbina Teca Rain y Mercedes Rain Pairo, herederos de domingo Rain en que piden el reconocimiento de la valides por parte del fisco sobre los terrenos que constituyen el fundo denominado Guequetumao, ubicado en el lugar denominado Chadmo , comuna de Queilen departamento de Castro provincia de CHILOE cuyos deslindes se individualizan en el número uno. Autorícese al jefe de la oficina de tierras para que en representación del fisco concurra a firmar la anotación del presente decreto al margen de las inscripciones de dominio que rolan a fojas 23 número 40 del 1867 y de foja 428 número 539 del año 1914 ambos del registro de la propiedad del conservador de Bienes Raíces de Castro. Tómese razón regístrese , comuníquese y publíquese en el diario oficial el presente decreto y archívense estos antecedentes en la carpeta número dos por el plazo legal establecido por la ley de propiedad austral . conforme. Castro 23 de agosto de 1955.

Certifico que por el segundo juzgado civil de mayor cuantía de Valdivia rol Nº 32444 se ordena cancelar la inscripción del centro, Castro 4 de noviembre de 1971.

Inscripción comparventa Rain Basilio a Millatureo José del Transito

Fojas 428 vuelta Nro. 539 de 1914

En Castro, a diez (10) de Diciembre de mil novecientos catorce (1914). Don José del Tránsito Millatureo vecino de la subdelegación de Queilen de este departamento, es dueño de las acciones y derechos que ... herencia de su finado padre don Mauricio Rain y por su hermano don Delfín Rain corresponderían a don Basilio Rain Oyarzún en el fundo Guequetumao ubicado en el distrito de Chadmo, subdelegación de Queilen de este departamento y que deslinda: Norte, potrero de los Millalonco, Este potrero de los Millalonco y el estero de Chadmo, Sur el fundo Chadmo, y Oeste secesión de Juan Christie. Adquirió estas acciones y derechos por compra que hizo al expresado don Basilio Rain Oyarzún vecino también de Queilen en el precio de doscientos (200 pesos) según consta de la escritura otorgada, ante mí el diez y siete (17) de julio del presente año, cuya copia autorizada me presentó para su inscripción don Juan José Millatureo, vecino así mismo de Queilen de este departamento. Se avisó esta venta por carteles y por el periódico "La Voz de Castro" . En esta virtud hago la presente inscripción que firma el requirente. Doy fe.

Firman: Juan José Millatureo D. Gómez García Notario y Conservador

Anotaciones marginales

El jefe de la Oficina de Tierras y Colonización de Castro, don Benjamín Barrientos Alvarado me

presentó para su anotación al margen de esta inscripción el siguiente Decreto Supremo: Santiago 17 de mayo de 1954 N° 886- No ha lugar la solicitud presentada por don Juan Barrientos Barrientos en que pide reconocimiento de validez por parte del Fisco, de los títulos de dominio sobre un predio de dos mil hectáreas denominado "Gueqetrumao" ubicado en el lugar denominado "Chadmo" comuna de Queilen, departamento de Castro, provincia de Chiloé y cuyos deslindes son: Norte Fundo Guaipulli de los Millalonco y Río Chadmo; Este fundo Chadmo de la caja de Colonización Agrícola y ocupantes con título gratuito; Sur Fundo Querempulli de Lorenzo Serra y Torres; Oeste terrenos fiscales 2° N° ha lugar a las solicitudes presentadas por las siguientes personas: Francisco ...Teresa ..., Asunción Huenul, Antonio Cárcamo, Belisario..., Lucinda Levien, Hermenecindo Levien Rain, Santos Millatureo, Domingo Nauto, Francisco Rain, Tránsito Rain Nauto, Antonio Neun Rain, Septimio Torres, Candelaria Neun Rain, Antonio Huenteo Rain, Gertrudis Millalonco Rain, Federico Huenteo Rain, Anastacio Nahuelpani Rain, Zoila Rain Honoría Nahuelpani Rain, Pedro Teca Rain, Antonio Pairo , Manuel Catepillán Rain, Rosa Mañao Rain, Marciano Rain, Dorotea Levican Rain, Socorro Levian Rain, Manuel Rain v. De Negue, Juan Pedro Millalonco, ... Neguelpani Neun,... Nahuelpani Neun, Francisco Llancahuen. Otilia Naguelpani Llancahuen, Rufina Millalonco Rain, Pascuala Rain, Carmen Nahuelpani Naeun, Pedro Huenteo, Paulino Rain, José Miguel Huenteo, Rudecindo Rain Piucol, Nicolasa Quinan Llancahuen v. De Vicente Rain, Balbina Teca Rain y Mercedes Rain Pairo, herederos de Domingo Rain en que piden el reconocimiento de la validez por parte del Fisco sobre los terrenos que constituyen el Fundo denominado "Gueqetrumao" ubicado en el lugar denominado "Chadmo" comuna de Queilen, departamento de Castro, provincia de Chiloé, cuyos deslindes se individualizan en el n° 1 Autorízase al Jefe de Oficina de Tierras de Castro para que, en representación del Fisco concorra a firmar la anotación del presente decreto al margen de las inscripciones de dominio que rolan a fs. 28 n° 40 del año 1887 y el de fs. 428 n° 539 del año 1914 ambas del Registro de la Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Castro.- Tómesese razón, regístrese, comuníquese, publíquese en el Diario Oficial el presente decreto y archívense estos antecedentes en la carpeta n°2 por el plazo legal establecido en el n° 9 de la ley de la Propiedad Austral. Conforme Castro, veintitrés de Agosto de mil novecientos cuarenta y cinco.

II. Fundo de Guaipulli

Protocolización de documento Fs. N° 1888

Pídese se protocolize documento que se acompaña y se copia del él Al otrosi: su contenido.

Señor juez de primera instancia Domingo Millalonco , de este departamento , a vuestra vs respetuosamente digo: que Manuel Millalonco (fiano) era dueño de un potrero ubicado en el lugar de Guaipulli , distrito de Chadmo, subdelegación de Queilen , en este departamento, como consta del documento que acompaño, que dando dicho potrero por la muerte de este a Martín Millalonco (ya fiano) del cual soy nieto del primero y sobrino del segundo.-

Y a fin de que no se pueda extraviar este documento suplico: se sirva ordenar se protocolize o se archive en la notaría pública dicho documento, y ordenar se me de copia es justicia.

Otrosi : que en este potrero somos varios herederos a vs que si ellos quieren se de las copias que este documento adjunto soliciten ante el señor secretario . igual justicia.

Castro mayo primero de 1888, protoliceze por el notario el documento que se acompaña y deseen las copias que se pidieren . firmado Díaz . proveído por el señor alcalde don Juan Díaz , que se haya a cargo del juzgado por ausencia del señor juez letrado. Firma Moreno. Secretario. En 1 de mayo notifique a Domingo Millalonco . Firmo

Título Realengo

En la Real caja de San Carlos de CHILOE a once (11) días del mes de octubre de mil ochocientos veinticinco (1825) habiendome presentado Manuel Millalonco sobre un potrerillo que posehia sin titulo de propiedaden el parage de Guaypulli , pueblo de Chadmo se hasm y fue admitido a composición el mencionado potrerillo , tasado en 15 pesos y en cuya virtud mandaron hoy SS don Antonio Gómez Moreno ministro ynterino de Real Hacienda y don francisco Sánchez segundo oficial ejerciendo las funciones de en ella se le otorgare a nombre de su majestad como le otorgo la presente carta de pago para su resguardo de sus herederos y subcesores, y demás husos que pueda hacer del expresado potrerillo y de haber consignado hoy 15 pesos de su importe de arcas de esta tesorería: así lo dixieron otorgaron y firmaron..... señores ante mi el presente de que doy fe.. Antonio Gómez Moreno Francisco Sánchez y ante mí Juan Ramon Gómez .

Protocolización

Manuel Millalonco Fs 55 N° 78 1897

Castro , mayo dieciocho (18) de mil ochocientos noventa y siete (1897). Don Juan Antonio Pairo vecino de Queilen me presento un titulo protocolizado el dos de mayo de 1888 extendido con fecha anterior al reglamento del conservador por el cual consta que : Manuel Millalonco es dueño de un proterillo denominado Guaipulle, ubicado en el distrito de Chadmo subdelaegación de queilen de este departamento y que lo tuvo por compra que de él hizo al fisco en el precio de quince pesos que recibió la real caja de San Carlos de Chonchi en once de noviembre de mil ochocientos veinticinco como consta del titulo que se me presento .

Esta propiedad esta deslinda ; Al sur , El río de Chadmo y propiedad de los Raines; Al este , la marina; Al norte ., el río coihuelebo ; Y al oeste montaña o terrenos fiscales; estos deslindes constan de una información rendida al Juzgado de letras de esta ciudad el año mil ochocientos ochenta y cuatro. Se dio avisos por carteles solos , por no haber en su fecha periódico alguno en esta localidad , cumpliendo así con lo prescrito en el articulo 58 del reglamento de la oficina . En esta virtud y conformidad a lo dispuesto en el articulo ciento uno inciso primero del mencionado reglamento , hago la presente inscripción que firma conmigo el requeriente . De que doy fe.

Notas marginales

El jefe de la oficina de tierras y colonización de Castro , don Benjamin Barrientos Alvarado me presento para su anotación al margen el siguiente decreto supremo: Santiago 28 de mayo de 1954 número 915- Vistos estos antecedentes niégase a lugar al reconocimiento de validez de titulo de dominio con respectos al fisco solicitado por don Juan Barrientos Barrientos, la sociedad explotadora de chiloe y la sucesión de don Juan Millalonco referentes un predio denominado Guapulle o de los Millalonco ubicado en la Comuna de Quellón departamento de Castro y provincia de chiloe con una cabida según lo informado por la dirección de tierras y bienes nacionales de 2,753 hectáreas de los siguientes deslindes según sus títulos Al sur . rio Chadmo y propiedad de los Raines; Al este , La marina ; Al norte , el rio coihuelobo; Y al oeste , montañas o terrenos fiscales, El jefe de la oficina de tierras de Castro en representación del fisco requiriera la anotación del presente decreto al margen de la inscripción de dominio de fojas 53 número 78 del registro de propiedad del conservador de bienes raíces de castro del año 1987 que separa los terrenos antes individualizado , tómesese razón , anótese , comuníquese publíquese y archivasen los antecedentes en la carpeta número dos. Por el plazo establecido en el articulo N° 9 de decreto 1600 de 1931 .conforme castro 23 de agosto de 1955.

2.- Certifico que por exhorto del segundo juzgado civil de mayor cuantía de Valdivia causa rol N° 32662, sobre cancelación de inscripciones e inscripción a nombre del fisco rol nº 40 de 9 de octubre de 1972 del juzgado de letras de castro se ordeno cancelar en todas sus parte la inscripción del centro. Castro 25 de octubre de

1972.

III. Fundo de Yaldad

Título Realengo

En el paraje de Yaldad términos y jurisdicción de payos cavesera de Queilen en quince (15) días de diciembre de mil ochocientos veintisiete años (1827): Felipe Gómez juez de primera instancia de la expresada jurisdicción . Habiéndose presentado ante mi Gonzaga Coluburo y su hermano Bautista haciendo manifestación de la carta de su entero pago del potrero llamado Yaldad y su compra a fin de que le de la posesión , y en su consecuencia se le dio , y la tomo con las formalidades que corresponden , delante de testigos , bajo los mismos se señalan , puestos por los jueces anteriores como es Chaiguata , Llenecura y Incopulle , para que los gocen ellos y sus descendientes , como legítimos dueños sin que persona alguna les perjudique en virtud de haber satisfecho en la tesorería los 15 pesos en que fue tasado por los peritos justipresiantes que al efecto fueron nombrados para los que se es da a los interesados este documento que les servia de suficiente resguardo en todo tiempo , y para mayor validación lo firmaron testigos junto conmigo por ausencia del doy fe en este papel coman por no haber del sellado. por mi ante mí Valentin Galindo y Felipe Gómez.

Acta de reconocimiento del potrero de Yaldad

En el pueblo de Guildad jurisdicción de Queilen en catorce días del mes de noviembre de mil ochocientos veintitrés años don Santiago Gómez capitán con grado de teniente coronel comandante militar y almirante constitucional de partido de Chonchi en cumplimiento de la comisión que se me a conferido por el señor gobernador de la provincia y del señor ministro de hacienda nacional según oficio de nueve de septiembre del presente año y en su virtud pase a la costa de payos a efecto de medir y tasar los potreros realengos , como se hordena en el citado oficio y viendo uno de ellos el que goza y disfruta don Gonzaga Coluboru y hermano Bautista nombrado el estero de Yaldad en el que fueron nombrados y posesionados los otros en nombre de su majestad...., , vajo los linderos puestos de anteriormente que es un barranco llamado Chaiguata , Incopulle hasta Llenecura según fue reconocido y tasado por los peritos tasadores. Don Juan Carcamo y el agrimensor y ceretario Valentin Galindo los que tasaron en 15 pesos obligados pagar al real eraario lo que cumplirán en el termino de tres meses cuya tasación quedaron hallanados a satisfacer.....en parte con igual derecho a su sobrino Marciano Coliboru, y en consecuencia se les da este documento para que en todo tiempo le sirva de resguardo , con el cual acudirán a la real caja a fin de sacar la carta de pago y ganar el titulo de propiedad y para validación y fuerza lo firmaron los, peritos junto conmigo en este papel común por haber del sellado de que doy fe. Firma Santiago Gómez, Juan Carcamo y Valentin Galindo ceretario .

Venta fiscal a Gonzaga y Bautista Coliboru

Acta de pago en la real caja.

En la real caja de San Carlos de Chiloe en quince días del mes de septiembre de mil ochocientos veinte y cinco años Gonzaga Coliboru y su hermano Bautista sobre un potrillo poseheia sin legitimo derecho en la costa de los payos sea compuesto con su majestad y fue admitido a composición el referido coliboru y si hermano Bautista por el expresado potrillo siendo sus linderos desde un barranco llamado Chaiguata Incopulle hasta Llenecura tasado en 15 pesos en cuya virtud mandaron hoy don Antonio Gómez Moreno ministro ynterino de real hacienda , don Francisco Sánchez segundo oficial le otorgan a nombre de su majestad como les otorgo la siguiente carta de pago par su resguardo y la de sus herederos y subseoresyque puedan hacer los referido del mencionado potrillo y de haber satisfecho y enterado en reales arcas lo 15 pesos de su importe : así lo dijeron , otorgaron y firmaron dichos señores ante mi el presente de que doy fe . ante mi Juan Ramón Gómez

Inscripcion dominio sin titulo anastacio catepillan. fs 93 vta N° 148 1898

En castro, septiembre diez 10 de mil ochocientos noventa ocho 1898. Don Anastacio Catepillan , vecino de Castro, me presentó , con fecha veintitrés 23 de julio de este año , una solicitud, por la que pide se inscriba en el registro del conservador respectivo la siguiente propiedad que dice que es dueño entre otros herederos por herencia de su finada abuela , Bonifacia Colovoro , que esta lo hubo por donación que le hizo su padre Juan Bautista Coloboro de un potrerrillo denominado "Yaldad" , ubicado en la subdelegación de Quellon , en este departamento , siendo sus linderos las siguientes : Al norte el río Locanqui, Al este; la marina ; Al sur el río Chaiguata i al oeste una laguna . En la misma solicitud dice el interesado que la estención se ignora por no haber sido medido , como también dice que tiene posesión y dominio en dicha propiedad por mas de treinta 30 años. Careciendo el solicitante de titulo de esta propiedad se dieron al público los avisos prescrito en los artículos cincuenta y ocho (58) Del reglamento de la oficina conforme a la minuta que se me presento y que agrego al final de este registro , bajo el número veintiuno 21 como lo dispone el inciso segundo 2º del articulo ciento uno 101 del citado reglamento . En esta virtud , y no habiéndose deducido oposición alguna , hago la presente inscripción que firma conmigo el requirente , de la cual le doi copia en papel de tercera 3º alce . Doi fe Enumerado = doi = vale - Anastacio Catepillan .- D. Gómez García.

IV. Fundo de Cónico

Protocolización

Señor alcalde:

Panteleon Raimapu de Chaiguago del deartamento de castro a US muy respetuosamente como más haya lugar en derecho digo : Que consta del documento e instrumento público que en legal forma acompaño que soy dieños por mis antecesores de los terrenos situados en las puerta de Chaiguago hasta el río Hueiulen haciendo mis terrenos con los de Bernardino Chiguay .

Como el expresado documento adjunto se encuentra casi inutilizado y fin de que sea conservado en buen estado para los fines que me convengan en cuya virtud ruego a Us que en virtud de lo ya expuesto se digne decretar se mande archivar el documento acompañado dándose testimonio de dicho documento es justicia

Declaracion de propiedad Raimapu Domingo y otro

Señor juez de primera instancia : Gabino raimapu vecino de Queilen jurisdicción de payos respetuosamente y..... haya luga a Us a u digo que por el mal estado de un documento que consta en mi poder el espacio de mas de cuarenta años y queriendo renovar para su mayor inteligencia se darme una copia autorizada por el juzgado y mandarse se transcriba el original por tanto a Us pido Gabino Raimapu—Castro a treinta y un día del mes de octubre de mil ochocientos sesenta y seis – como se pide actúo con testigos José María andrade en el mismo día notifique a gabino Raimapu y firmo – Gabino Ramapu—En el pueblo de Guaildad comprensión de la cabecera de Quielen en doce dias del mes de noviembre de mil ochocientos veintitrés don Santiago Gómez capitan con grado de teniente coronel , comandante militar y alcalde constitucional del partido de chonchi en cumplimiento de la confesión conferida por el señor gobernador de la provincia y del señor ministro nacional pasee a la expresada cabesera a efecto de revisar y tasar los potreros realengos que gozan sus habitantes y siendo uno de ellos que fueron delatados el que disfrutaban los Raimapus nombrado Guilda pase a reconocer dicho lugar en el que habitan y viven y entre sus posesiones se hayan un esterillo corto en el que se mantiene sus ganados mayores y menores , yeguas , ovejas, y cerdos, por cuya razón no se debió declarar de cuanta del rey y en su virtud quedaron

poesionados y amparados por el rey como perfectos leales vasayos atendiendo a sus años de su servicio y desmontes en que lo manifiesta sus labranzas que el expresado terreno mantiene don Domingo Raimapu Juan y Baleriano Ipolinanio del mismo apelatibo para que lo disfruten con igual derecho el citado esterillo sin que ninguna persona estraña les perjudique en lo subsecivo para lo que se les da este documento el que les serbira de suficiente resguardo entodo tiempo y par su balidación y fuerza lo firme con el secretario actuando en este papel común por no haber sellado del que doy fe – Santiago Gómez y Valentin Galindo secretario de cabildo = guilad marzo siete de mil ochocientos treinta y cinco = es reconocido este documento ppor los comisionados en la mensura general por el estado , quedando en el mismo gose toda la familia de Raimapu desde la punta de Chaiguau hasta el río Huenten (...) hasta nueva resolución del intendente = cuadros llauglas.

Es copia del orijan que queda en archibo del juzgado a que me refiero y es dado este testimonio en castro a treinta y un día del mes de octubre de mil ochocientos sesenta y seis (1866). Daniel Montiel , Juan Francisco Garay y José Andrade

Protocolizacion Cheuqueman Benedicto y otro Fs 167 vlta Nº 132

En la ciudad de castro a veinte tres (23) de mayo de mil ochocientos noventa y siete (1827) , ante mí y testigos que a la conclusión se expresaran comparecieron don Benedicto Cheuqueman , don Purisimo Loncuante , don José Santos Lincoman , Francisco Güenao don Horacio Nauto y José Nautovecino los tres primeros del distrito de compu subdelegación de Queilen en este departamento y de la subdelegación de terao de este mismo departamento los tres últimos , mayores de edad , a quienes conozco y dijeron: que venían a protocolizar el siguiente documento : De la capilla de compu a diez dias del mes de noviembre de mil ochocientos veintitrés don Santiago Gómez capitán con grado de teniente coronel, comandante militar, alcalde constitucional de Chonchi y Queilen y en cumplimiento de la orden del señor gobernador de la provincia , del señor ministro de la hacienda nacional según decreto del nueve de setiembre del presente año pase a la costa de payos , en compresión de Queilen y al efecto de reconocer y justipresiar los potreros realengos que gozan sus habitantes en consecuencia reconoció prolijamente el potrero que posee el cacique don Maguel Inacheo y sus vasallos Seberino Cheuqueman , Ignacio Mañao, Ignacio Loncuante , con citación de los dos peritos tasadores que lo fueron el subteniente de milicia don Juan Carcamo , el agrimensor don Valentin Galindo quienes tasaron dichos potreros nombrado Coihuin en 15 pesos atendiendo los gastos y perjuicio que han sufrido en hallarse el terreno y haber gastado como cien pesos en distintos pleitos que sufrieron en defender sus derechos siendo los comprendidos los siguientes de todos los pueblos los cuales se les da la posesión del potrero en el nombre del rei para que lo gocen con sus habitantes, al norte nombrado “puempun “?’ y al este la marina con y un río , los limites al sur con río nombrado coiguelebo , por el centro de la montaña linda con la laguna de natren, al norte con el río de lepue , quedando ordenado que para el mes de febrero satisfagan a la caja real los citados 15 pesos quedando libres la carta de pago para su seguridad y propiedad y sus linderos son el estero de compu al sur, una cruz puesta en un palo roble bajo cuyos limites se sujetaran dándoles estos documentos le servirán de suficiente resguardo y al efecto lo firmamos junto conmigo y el secretario del cabildo don Juan Carcamo y don Valenbtin Galindo . Concurrda con el documento que tengo a la vista y agrego al fin de este protocolo , bajo el numero diecisiete . en comprobante lo otorgaron y firmaron los que supieron y por los que dijeron no saber firmar, suscribieron a su ruego los testigos de este acto, don Ramón Vidal y don Luis Díaz . se da copia .doy fe . a ruego de José Nauto como testigos Martiniano Díaz . A ruego de Francisco Mañao y como Testigo Ramón Vidal Garcia . Benedicto Cheuqueman ., Purísimo Loncuante José Santos Lincoman Horacio Nauto. Y ante mi Gómez Garcia

Título Realengo del fundo Coihuin de Compu

De la capilla de compu a diez(10) días del mes de noviembre de mil ochocientos veintitrés (1823) don

Santiago Gómez capitán con grado de teniente coronel, comandante militar, alcalde constitucional de Chonchi y Queilen y en cumplimiento de la orden del señor gobernador de la provincia, del señor ministro de la hacienda nacional según decreto del nueve de setiembre del presente año pase a la costa de payos, en compración de queilen y al efecto de reconocer y justipresiar los potreros realengos que gozan sus habitantes en consecuencia reconoció prolijamente el potrero que posee el cacique don Maguel Inacheo y sus vasallos Seberino Cheuqueman, Ignacio Mañao, Ignacio Loncuante, con citación de los dos peritos tasadores que lo fueron el subteniente de milicia don Juan Carcamo, el agrimensor don Valentin Galindo quienes tasaron dichos potreros nombrado Coihuin en 15 pesos atendiendo los gastos y perjuicio que han sufrido en hallarse el terreno y haber gastado como cien pesos en distintos pleitos que sufrieron en defender sus derechos siendo los comprendidos los siguientes de todos los pueblos los cuales se les da la posesión del potrero en el nombre del rei para que lo gocen con sus habitantes, al norte nombrado "puempun" y al este la marina con y un río, los limites al sur con río nombrado coiguelebo, por el centro de la montaña linda con la laguna de natren, al norte con el río de lepue, quedando ordenado que para el mes de febrero satisfagan a la caja real los citados 15 pesos quedando libres la carta de pago para su seguridad y propiedad y sus linderos son el estero de compu al sur, una cruz puesta en un palo roble bajo cuyos limites se sujetaran dándoles estos documentos le servirán de suficiente resguardo y al efecto lo firmamos junto conmigo y el secretario del cabildo don Juan Carcamo y don Valentin Galindo

Compraventa justo Llancahuen a Melchor Gómez Fojas 210 nº 216

En Castro, a veintinueve de noviembre de mil ochocientos ochenta i seis, ante el notario infraescrito i testigos idóneos que a la conclusión se espresarán compareció Justo Llancahuen, ... departamento i mayor de edad, a quien doi fé conozco i dice: que por la cantidad de cincuenta pesos dinero que ha recibido de su comprador vende a don Melchor Gómez, las acciones i derechos que por herencia de sus padres Pedro Llancahuen y Rufina Puran, finaos, le corresponde en el potrero denominado coldita i las compras que el parecientes a hecho a sus coherederos Nicacio Puran i Dolores Canible el mismo potero, el que esta situado en el distrito y subdelegación de chayguao, en este departamento, y deslinda: Al norte el terreno de Hermenejilda Llancahuen, separadas por el río Yamerimo????, Al este la marina, AL sur terrenos de José María Chiguay, y al oeste el río Quemay y la marina. Transfirió en consecuencia a su comprador el dominio, posesión uso y goce de lo vendido, libre de toda carga o gravamen, y quedando obligado al saneamiento conforme a la ley,, a su contratante para tomar desde luego y en la forma legal la posesión material del terreno, cuanto para que requiera por si solo la inscripción de esta transferencia en la oficina conservatoria respectiva presente en este acto el dicho don Melchor Gómez, de este mismo departamento y mayor de edad a quien también doy fe conozco acepto esta escritura en los términos expresados habiendo pagado el derecho en la tesorería fiscal de esta ciudad hoy como costa del siguiente certificado: " El tesorero que suscribe certifica que don Manuel Vargas ha enterado en esta oficina la suma de \$ dos pesos por alcabala al cuatro por ciento sobre cincuenta pesos en que don Melchor Gómez comprar a Justo Llancahuen las acciones y derechos que le corresponden en un terreno ubicado en coldita. Notario don M extiende escritura. Ramon Vargas tesorero. Conforme lo otorgaron y firmaron con los testigos don Pedro y don Juan Manueldoy fe todo lo tarjado i entreparentesis no vale .

Compraventa inscripción Llancahuen justo a Melchor Gomez Fs 66 vltá Nº 89 1890

Castro, agosto diez y seis (16), de mil ochocientos noventa (1890). Don Melchor Gómez vecino de Yutuy es dueño de las acciones y derechos que correspondían a don justo Llancahuen, por herencia de sus finados padres Perdo Llancahuen y Rufina Puran, en el potrero denominado "Coldita", y las compras que dicho justo Llancahuen ha hecho a sus coherederos Nicacio Puran y Dolores Canible en el mismo potrero, el que esta ubicado en el distrito y subdelegación de Quellón en este departamento y deslindado: Al norte,

terrenos de hermenejilfa Llancahuen , separado por el río yamerimo (?). Al este la marina , AL sur terrenos de José María Chiguay, y al oeste el río Quemay y la marina . adquirió dichas acciones y derechos por compra que hizo a don justo Llancahuen ya expresado , en el precio de 50 pesos en dinero , según consta de escritura otorgada en esta ciudad ante el notario don Alejandrino Cantin , con fecha veintinueve de noviembre de mil ochocientos ochenta y seis , cuyo testimonio me ha presentado don Melchor Gomez . se dio aviso de la enajenación por carteles solamente por no existir en la actualidad ningún periódico cumpliendo así con lo prescrito en el artículo 58 del reglamento de la oficina en esta virtud hago la presente inscripción que firma conmigo el requeriente facultado al efecto por el mismo titulo . firma Melchor Gómez y Daniel Gómez

Dominio sin título Llancahuen justo fs 69vta Nº 113 1898

Castro, veintidós, (22) de mil ochocientos noventa y ocho (1898). Justo Llancahuen, de este departamento , me presento para su registro , un titulo por el cual consta que Mariano Llancahuen , de este departamento también es dueño de un potrero llamado "Coldita" que se extiende desde cocauque hasta Colesmo se hallan situado en el distrito de quellon de la subdelegación del mismo nombre en este departamento y sus deslindes perenciales son : al norte con el río Cocauque ; Al sur colesmo ; Al este con el mar i por el Oeste, con tepuales que lo separan de terrenos fiscales. El referido K Llancahuen Mariano , adquirió esta propiedad , por compra hecha al gobierno español , según consta del certificado espendido con fecha quince 15 del mes se septiembre de mil ochocientos veintitrés por el escribano de la real hacienda y gobierno de San Carlos de chiloe , por el precio de veintisiete pesos , según consta de dicho certificado, suma que aparece , cual propiedad le fue entregada por don Santiago Gómez , capitán con grado de teniente coronel, comandante militar alcalde constitucional del partido de Chonchi, con fecha diez i ocho (18) de noviembre de mil ochocientos veintitrés (1823) en vista de una sentencia recaída a favor del citado Mariano Llancahuen , con fecha trece (13) de septiembre de mil ochocientos veintitrés , espendida en San Carlos , en que se declara a favor de este dicho potrero dejando sin valor la carta de pago espendida a favor de Narciso Caremoney , con fecha trece 13 de diciembre del ochocientos veintidós (1822) , cuya sentencia fue espendida por el señor don Antonio Quintanilla , brigadier de los españoles Nacionales y gobierno político y militar de la provincia . El titulo presentado y sentencia archibados , son testimonio originales que, a petición del requeriente por la minuta b firmada el mismo interesado , agregado al final de este registro , con la misma minuta , bajo el número once 11 componiéndose en cuatro 4 fojas . En virtud y con arreglo a lo dispuesto en los artículos ciento uno 101 del reglamento de la oficina ,hago la presente inscripción que firma conmigo el requeriente , de que doy fe – Justo Llancahuen .

D. Gómez García N y C.

Dominio sin título María Rafaela Caucaman y otra FS 11VTA Nº 31 1884

En castro, a dieciseis 16 de mayo de mil ochocientos ochenta cuatro , doña Maria Rafaela Caucaman de Santana i Antonia Nahuelanca de Milapichun son dueñas y poseedoras , desde tiempo inmemorial por herencia de sus ascendientes del potrero de "tipohueico" situado en la subdelegación de Queilen en este departamento y deslindado al norte, con terrenos municipales y laguna de Tallahuin , al sur con el potrero de huilidad , al este con el potrero de compu y desagüe de la laguna Nache , al oeste con el río chaiguaco y de titulo en virtud de lo dispuesto en el inciso segundo del artículo ciento uno del reglamento de la oficina se dieron a público los avisos prescritos por el artículo cincuenta y ocho del reglamento citado, y no habiéndose deducido oposición alguna hago la presente inscripción , de la que doy copia a los interesados . doi fe

Anotaciones marginales.

Certifico: que por resolución del segundo juzgado civil de mayor cuantía de valdiva dictado en causa rol 32.569. se ordeno cancelar la inscripción del centro Castro 9 de noviembre de 1971 .

Castro, 13 de febrero de 1954 decreto supremo veinte mil cuarenta y siete Santiago, 19 de septiembre de 1953 .- No ha lugar al reconocimiento de validez de titulo de dominio que con respecto del fisco solicitan doña Maria Rafaela Caucaman de Santana y doña Antonia Nahuelanca de Milapichun , referente a un fundo denominado tipohuico ubicado en la comuna de chonchi queilen y quellon , departamento de castro y provincia de chiloé con una superficie de ochenta y cuatro mil doscientos veinte hectáreas cuyos deslindes según los recurrentes son : Norte, terrenos municipales y laguna de Tallahuin , Sur potrero de Yaldad, Este potrero de compu y desagüe laguna nache y oeste río chaigueco. El jefe de la oficina de tierras y colonización de castro procederá en representación del fisco a anotar al margen de la inscripción de dominio vigente a nombre de las recurrentes que rola a fojas 11 vuelta vago el número 31 del registro de propiedad del conservador de bienes raíces de castro correspondiente al año 1884.

Inscripción fundo Querempulli fs 51 nº 81 1898
Venta silva Julian y esposa a Juan Christie

CASTRO, mayo tres de mil ochocientos noventa y ocho , don Juan christie de este domicilio , es dueño de las acciones y derechos en un potrero denominado querempulle que mi tres mil cuabras 3,000 mas o menos de terreno , ubicado en el distrito de chadmo , subdelegacion de Queilen , en este departamento y cuyos deslindes son los siguientes ; al norte la marina y terrenos de indígenas ; al este el río Quelen y potrero de ciriaco teca , al sur tepuales y terrenos fiscales hasta huilidad y al oeste el potrero de lo raines . Adquirido esta propiedad por compra que hizo a don julia silva con la respectiva autorización judicial de su esposa doña francisca vargas en el precio de cien pesos 100 según consta del titulo otorgado ante el notario de este departamento don José Ignacio García con fecha 22 de junio de mil ochocientos noventa y dos. Se dio cumplimiento al articulo cincuenta y ocho del reglamento del conservador. Habiendo resultado oposición hago la presente inscripción por decreto judicial que enseguida copio . Señor juez letrado Juan Christie a Us respetuosamente digo. Que el siete de julio del año mil ochocientos noventa y dos se opusieron a la inscripción de un titulo de venta que me hizo don julia silva con la respectiva autorización judicial de su esposa doña Francisca Vargas del potrero denominado Querempulle los que hicieron la oposición fueron dos individuos llamados Justo llancalahuen y Modesto Puran cuyos domicilios ignoro hasta hoy día el juzgado accediendo a la petición mando suspender provisoriamente la inscripción del titulo aludido sin que hasta hoy día se haya decretado la suspensión definitiva , en virtud de que los oponente lo hicieron solamente por perjudicar a mis intereses por cuanto abandonaran el juicio y se conformaran solo con la suspensión provisoria en este estado se encontraba el juicio es decir con solo el escrito de oposición cuando llego el incendio del trece de julio de mil ochocientos noventa y cinco en cuyo incendio se quemo la secretaria del juzgado justamente con todo el archivo habiéndose destruido también la oposición a que me vengo refiriendo. En esta virtud y no existiendo ninguna demanda hoy día en contra el infrascrito ni menos contra mi vendedor si no la unica que existe es una suspensión provisoria en la notaria de esta ciudad y atendido el transcurso del tiempo a US suplico se sirva mandar cancelar la prohibición y ordenar al notario y conservador del departamento proceda a hacer la inscripción de mi titulo . Otrosi en virtud de no haber juicio en este particular ruego a us se sirva ordenar que esta solicitud se le ordene al notario para las delegaciones que tiene que practicar en sus registros , Jhon Christie . Castro, abril veintisiete de mil ochocientos noventa y ocho . Para proveer certifique el secretario si fue decretada en el carácter de provisoria la inscripción del titulo a que se refiere esta solicitud Lavados O .

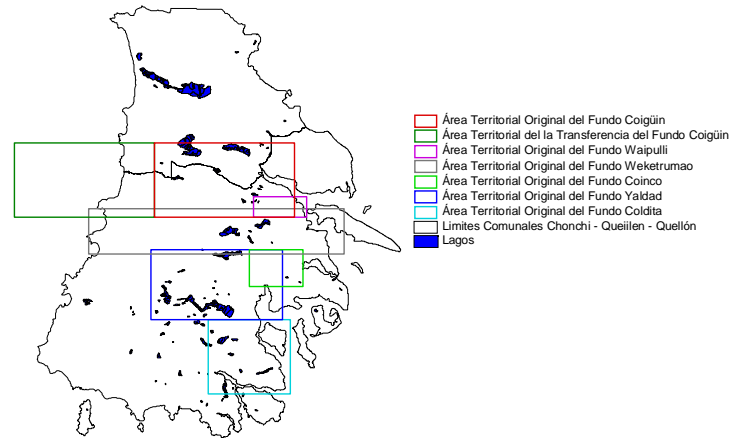
Proveído por el señor juez letrado don Manuel Lavados O . Carlos Warner. Secretario . En veintisiete de abril notifique a don Juan Christie y firmo . Juan Christie . Warner .En veintiocho de abril al notario conservador y firmo . D. Gómez García N i C . Warner R. El notario infrascrito en cumplimiento al decreto que presede de fecha de ayer certifica que en el registro de prohibiciones e interdicciones del año mil ochocientos noventa y dos que existe en el archivo de la oficina de mi cargo se registra la prohibición indica

en la solicitud que precede en carácter de provisoria. Castro, abril veintiocho de mil ochocientos noventa y ocho . D. Gomez garcía Ni C hay un sello . Castro abril veintiocho de mil ochocientos noventa y Ocho . con el mérito del certificado de arriba y para proveer en lo principal la solicitud que procede certifique el secretario si existe el expediente a que se refiere esta solicitud en secretaria . Lavados O . Warnrer . En veintiocho de abril notifique a don Juan Christie no firmo . Warner S. En cumplimiento del decreto que precede certifica que el juicio que alude la solicitud precedente no existe en la oficina a mi cargo y si hubo tal juicio de haberse quemado en el incendio en habido en esta ciudad en el año mil ochocientos noventa y cinco Castro abril treinta de mil ochocientos noventa y ocho. Carlos Warner secretario . Vistos teniendo presente que la prohibición de inscribir el titulo a que se refiere la solicitud de fojas uno fue decretada en el carácter de provisoria y habiendo transcurrido un lapso de tiempo de mas de cuatro años se declara que queda suspendida dicha suspención y que debe inscribirse el titulo que se solicita y proveyendo el otrosi de fojas Hágase como se solicita Lavado O. Warner , S . En dos de mayo notifique a don Juan Christie y firmo Jhon Chrstie . Warner ,R . En tres de mayo notifique al notario i conservador y firmo . D Gómez García . Warner, R Esta conforme con el documento que tengo a la vista y agrego al final de este registro con el número diez . Para constancia hago la presente inscripción que firma conmigo el requeriente . Doi fe . Jhon Chrstie ., D Gómez García

ATLAS CARTOGRÁFICO

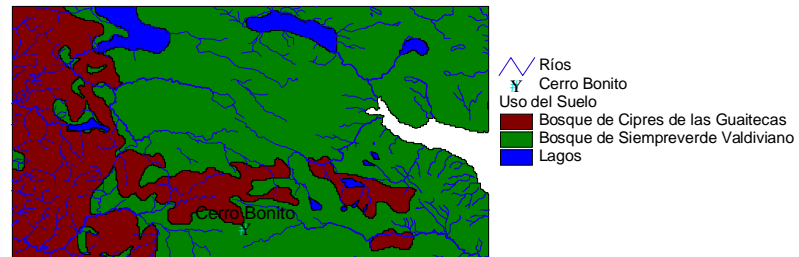
TERRITORIALIDAD WILICHE

Áreas Territoriales Originales



Clase de Uso Fundo Coigüin al 1500

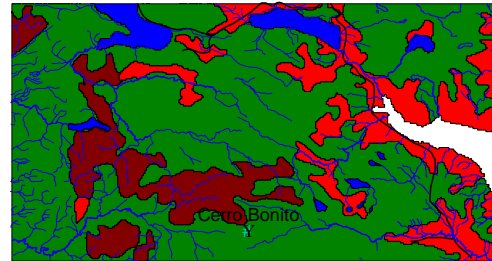
57.626 ha



Clase de Uso	Sup. Ha
Bosque de Siempreverde Valdiviano	40.796
Bosque de Cipres de las Guaitecas	16.834

Clase de Uso Actual Fundo Coigüin

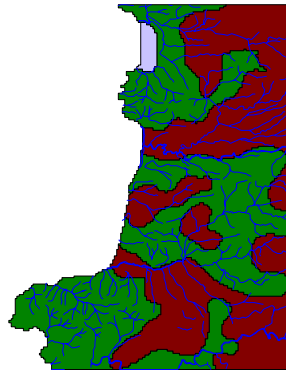
57.626 ha








- Ríos
- Caminos
- Cerro Bonito
- Uso del Suelo
- Bosque de Cipres de las Guaitecas
- Bosque Siempreverde Valdiviano
- Praderas y Matorrales de Origen Antropico
- Lagos

Clase de Uso	Sup. Ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	41.487
Bosque de Cipres de las Guaitecas	6.573
Praderas y Matorrales de Origen Antropico	9.566

Clase de Uso Transferencia Fondo Coigüin al 1500 16.609 ha

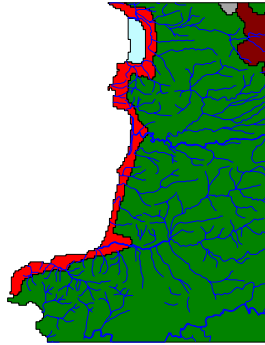








-  Ríos
-  Usodel Suelo
-  Bosque de Cipres de las Guaitecas
-  Bosque de Siempreverde Valdiviano
-  Vegetación Altoandina

Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	8.525
Bosque de Cipres de las Guaitecas	7.904
Vegetacion Altoandina	180



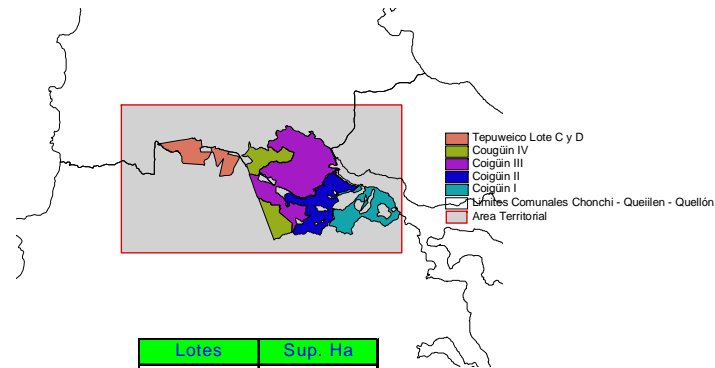
Clase de Uso Actual Transferencia Fundo Coigüin 16.609 ha



-  Ríos
 Uso del Suelo Actual
 Bosque de Cipres de las Guaitecas
 Bosque Siempreverde Valdiviano
 Mallines y Humedales
 Rocas y Vegetación Altoandina
 Praderas y Matorrales

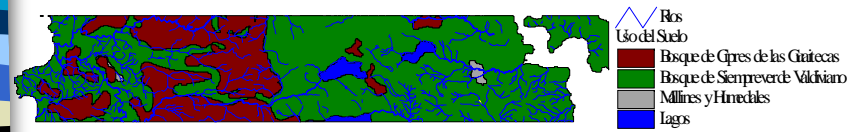
Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	14.688
Bosque de Cipres de las Guaitecas	473
Mallines y Humedales	48
Praderas y Matorrales	1.296
Rocas y Vegetación Altoandina	190

Tierras Regularizadas Fundo Coigün de Compu – 14.185 ha



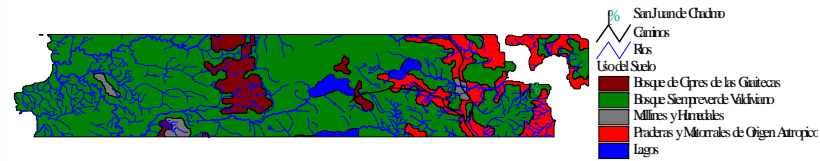
Lotes	Sup. Ha
Coigün I	1.859,21
Coigün II	2.604,31
Coigün III	5.876,00
Coigün IV	2.113,00
Lote C y D	1.732,00

Clase de Uso Fundo Weketrumao al 1500 59.558 ha

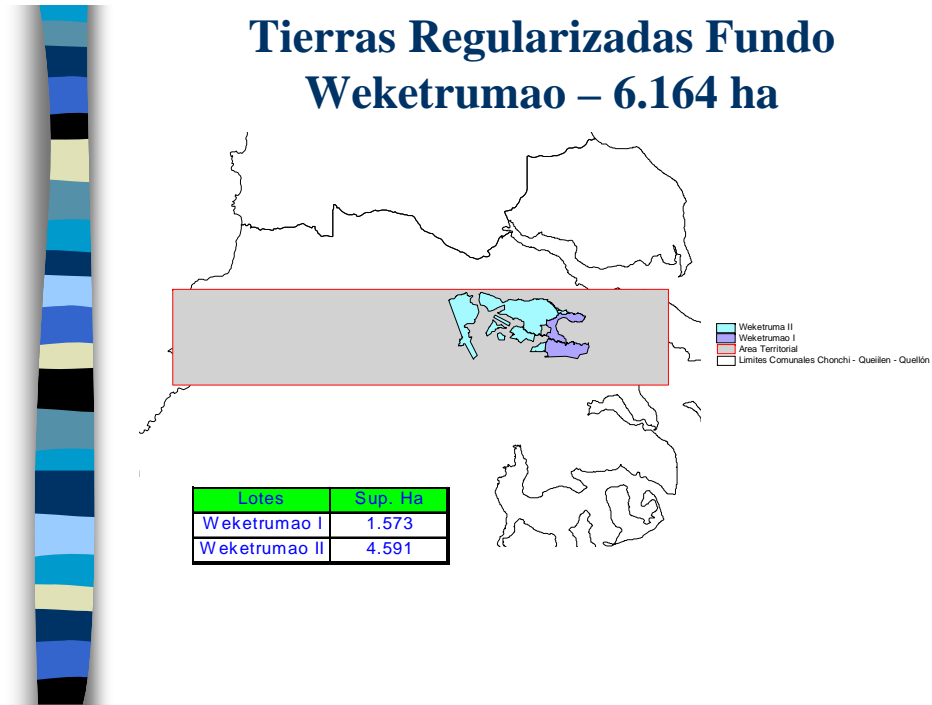


Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	43.503
Bosque de Cipres de las Guaitecas	15.699
Mallines y Humedales	356

Clase de Uso Actual Fundo Weketrumao 59.558



Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	47.059
Bosque de Cipres de las Guaitecas	3.839
Mallines y Humedales	944
Praderas y Matorrales de Origen Antropico	7.721



Clase de Uso Fundo Waipulli al 1500

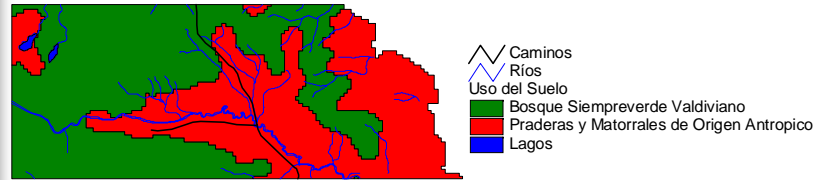
5.804 ha



Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	4.827
Bosque de Cipres de las Guaitecas	977

Clase de Uso Actual Fundo Waipulli

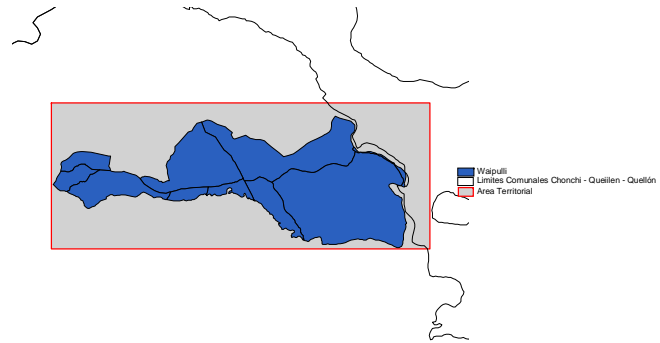
5.804 ha



Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	3.235
Praderas y Matorrales de Origen Antropico	2.569








Tierras Regularizadas Fundo Waipulli 2.554 ha





Clase de uso Fundo Coinco al 1500 11.663 ha

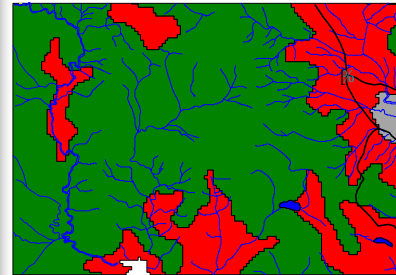


-  Ríos
-  Usodel Suelo
-  Bosque de Siempreverde Valdiviano
-  Mallines y Humedales
-  Lagos

Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	11.528
Mallines y Humedales	135

Clase de Uso Actual Fundo Coinco

11.663 ha

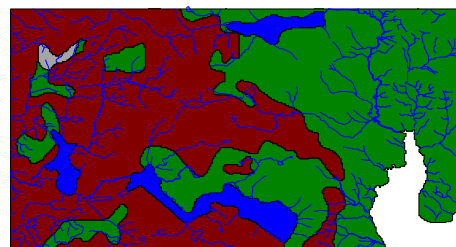


- ⬆ Coinco
- ⬆ Caminos
- ⬆ Rios
- Uso del Suelo
- Bosque Siempreverde Valdiviano
- Mallines y Humedales
- Praderas y Matorrales de Origen Antropico
- Lagos

Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	8.204
Mallines y Humedales	146
Praderas y Matorrales de Origen Antropico	3.313

Clase de Uso Fundo Incopulli de Yaldad al 1500

48.842 ha

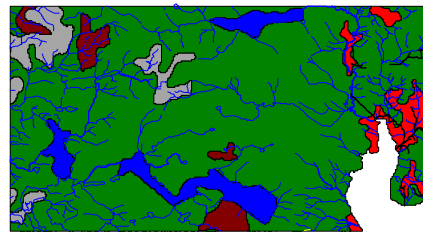


Uso del Suelo

- Ríos
- Bosque de Cipres de las Guaitecas
- Bosque de Siempreverde Valdiviano
- Mallines y Humedales
- Lagos

Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	24.279
Bosque de Cipres de las Guaitecas	24.297
Mallines y Humedales	266

Clase de Uso Actual Fundo Incopulli de Yaldad 48.842 ha

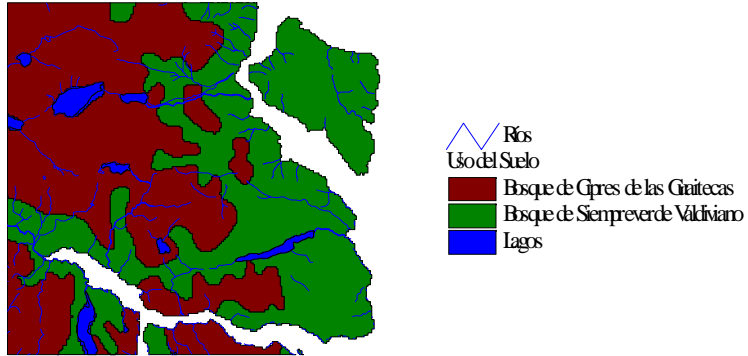


- Caminos
- Ríos
- Uso del Suelo
 - Bosque de Cipres de las Guaitecas
 - Bosque Siempreverde Valdiviano
 - Mallines y Humedales
 - Praderas y Matorrales de Origen Antropico
 - Lagos

Clase de Uso	Sup.ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	42.393
Bosque de Cipres de las Guaitecas	1.641
Praderas y Matorrales de Origen Antropico	2.235
Mallines y Humedales	2.573

Clase de Uso Fundo Coldita al 1500

28.702 ha

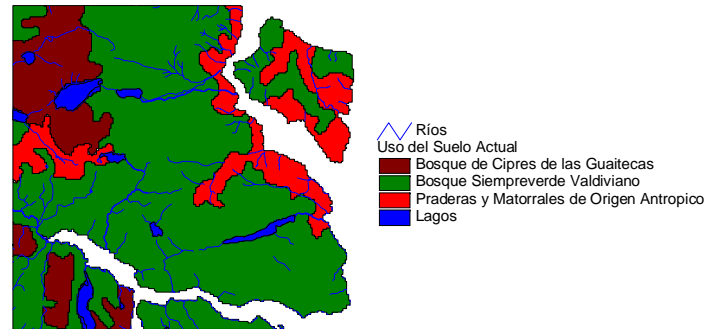


Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	14.281
Bosque de Cipres de las Guaitecas	14.421



Clase de Uso Actual Fundo Coldita

28.702 ha



Clase de Uso	Sup.ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	20.669
Bosque de Cipres de las Guaitecas	3.864
Praderas y Matorrales de Origen Antropico	4.169

PUEBLO MAPUCHE WIJICE

ÍNDICE

Presentación	1756
1. Términos de Referencia de la investigación.....	1757
1.1. Consideraciones metodológicas.....	1757
1.2. Instrumentos de la investigación.....	1758
Territorio y cosmovisión wijice	
1. El territorio de la investigación.....	1760
1.1. Datos sobre población wijice.....	1762
1.2. Organizaciones del territorio.....	1764
1.3. Reconstruyendo el territorio.....	1765
2. Conocimiento sobre el territorio.....	1767
2.1. Zonas y comunidades abordadas en la encuesta.....	1767
2.2. Trokin che y tipos de familia.....	1768
2.3. Migración.....	1768
2.4. Agentes culturales.....	1770
3. Relaciones en el ámbito económico – cultural.....	1773
3.1. Participación y preparación del <i>nguijatun</i>	1773
3.2. Ceremonias.....	1776
3.3. Lugares Sagrados.....	1779
Participación política y derecho	
1. Antecedentes relativos a la participación política.....	1781
1.1. Participación en organizaciones.....	1781
1.2. Agentes, roles y ámbitos de competencia para formular demandas y propuestas.....	1783
1.3. Creencias y prácticas.....	1784
1.4. Agentes culturales.....	1786
1.5. Consulta a las comunidades.....	1787
1.6. Formas de presión hacia el Estado	1787
2. Aspectos relativos al ámbito del derecho	1788
2.1. Propuesta de normas y leyes que rigen la vida de las comunidades.....	1789
2.2. Normatividad mapuche <i>wijice</i>	1789
2.3. Permanencia de autoridades tradicionales.....	1789
2.4. Permanencia del <i>az mapu</i>	1790
2.5. Derecho mapuche: agentes y fundamentos	1790
3. La rearticulación del <i>Consejo de Logko del Pikunwijimapu</i>	1791
3.1. Antecedentes preliminares.....	1792

ÍNDICE

3.2.	La organización tradicional – características principales	1796
	Economía	
1.	Economía wijice y economía liberal.....	1799
2.	Antecedentes sobre la economía en el territorio	1803
2.1.	Ocupación.....	1803
2.2.	Producción familiar.....	1804
2.3.	Relaciones de producción.....	1805
2.4.	Alimentación.....	1807
2.5.	Recursos naturales	1808
	Salud y Medio Ambiente	
1.	Salud y medio ambiente en el territorio wijice.....	1810
1.1.	Concepto de <i>küme mogen</i>	1810
1.2.	La salud desde los wijice.....	1811
2.	Relación medicina mapuche – medicina occidental.....	1812
2.1.	Agentes y factores propios para la salud mapuche	1812
2.2.	Factores protectores.....	1813
3.	Programa especial de salud y pueblos indígenas.....	1814
3.1.	El Programa en la Provincia de Valdivia.....	1815
3.2.	El Programa en Osorno.....	1815
3.3.	Delimitación y evaluación de los programas del Estado.....	1816
3.4.	Programa Orígenes	1817
4.	A modo de síntesis	1818
	Educación	
1.	La educación en el fütawijimapu.....	1819
2.	Educación mapuche según los entrevistados.....	1820
2.1.	Educación Intercultural Bilingüe.....	1820
2.2.	Importancia de la lengua.....	1821
3.	Concepción de la concepción estatal de la educación en contexto mapuche.....	1822
3.1.	Descripción general de la atención	1822
3.2.	Contexto de la educación intercultural bilingüe. Tiempo de oportunidad, política y pedagogía (EIB).....	1823
3.3.	Marco temático general.....	1824
3.4.	Elementos de reflexión y análisis	1825
4.	En relación a las oportunidades.....	1826

ÍNDICE

5.	Educación intercultural v/s pedagogía mapunche.....	1827
	Propuestas de acción para una política de nueva relación	1827
1.	Territorio.....	1828
2.	Participación política y derecho	1828
3.	Cultura y cosmovisión	1830
4.	Economía.....	1831
5.	Salud y medio ambiente.....	1833
6.	Educación.....	1834
7.	Reparación simbólica.....	1835
	Anexos	
1.	Índice de mapas.....	1838
2.	Índice de tablas y gráficos.....	1839
3.	Bibliografía.....	1840
4.	Instrumento de la encuesta.....	1849
5.	Perfil y listado de entrevistados	1863
6.	Mapa: reconstrucción preliminar del territorio	1866

Presentación

El presente trabajo es el resultado de la investigación desarrollada por el Consejo de Logko del Pikunwijimapu junto a la Corporación CODEPU de Valdivia, y cuyo fin fue elaborar un documento de trabajo que, a partir de indagaciones en la cultura mapuche, permitiera elaborar propuestas de acción y relación entre este pueblo, el estado y la sociedad nacional.

Los resultados son un avance en la sistematización de información de la historia de este pueblo. La lectura de los antecedentes permiten precisar ya nuevos caminos para profundizar materias y, además, diseñar iniciativas y actividades que permitan cambios a la relación que el pueblo mapuche ha tenido con el Estado de Chile. El trabajo es un rescate inicial de información que aporta a la reconstrucción de la historia actual. Ello implica para los mapuches reconstruir conocimientos y experiencias que viene de su cultura y cosmovisión, juntarla con las nuevas experiencias y entenderlas en el nuevo contexto en que se desarrolla el país.

El trabajo avanza en la búsqueda de un espacio propio desde donde dialogar y que para las futuras generaciones requiere contar con instrumentos políticos y técnicos que expresen una nueva relación, y no una nueva forma, mas moderna de exclusión e integración como las actuales prácticas y modelos (de gestión, económicos y sociales) desarrollados hacia este pueblo.

El trabajo revisa en particular los temas referidos en los términos acordados para esta investigación. Sobre **Participación Política** donde se hacen presentes antecedentes locales recogidos en relación con este ámbito y un estudio referido a la conformación del llamado Consejo Logko de Pikunwijimapu. Sobre **Derecho** donde se analizan la relación actual de las autoridades tradicionales en las decisiones al interior de las comunidades y en relación a la intervención externa. Sobre **Economía** donde se da cuenta de las transformaciones que evidencian los wijice y se identifican algunas de las causas relacionadas con el estado actual de la economía en algunas áreas del territorio. Sobre **Salud y Medio Ambiente** donde se describe la situación actual de la medicina mapuche y su vinculación con los cambios al medio ambiente. Se presenta y evalúa el trabajo de 'Salud Intercultural', y como el pueblo mapuche wijice vive este proceso. Sobre **Educación, donde se** informa de la situación educativa tomando en cuenta la perspectiva del estado y sus políticas, como también desde la visión mapunche considerando elementos del sistema educativo que aún subyace en la mayoría de las comunidades del territorio mapunche.

Además de estos temas el trabajo hace un avance en la **reconstrucción del territorio**, en especial sobre los espacios territoriales y la cosmovisión presente en las comunidades. Este aspecto es uno de los mas desarrollados en el trabajo directo realizado con el Consejo de Lonko y los colaboradores del pueblo wijice que participaron de esta investigación. En los mapas expuestos existe un conocimiento mucho mas amplio que es posible seguir profundizando.

Sobre estos temas y el trabajo de reconstrucción territorial se presentan finalmente un conjunto de propuestas elaboradas por miembros y dirigentes de este pueblo y que se refieren al propósito del trabajo. Por ello no se incluyen temas que se refieren a demandas ya elaboradas y mencionadas en otros trabajos de organismos públicos y privados. Se expresan principalmente aquellas iniciativas que mejoren la relación política entre los wijice y el estado y amplíen las posibilidades de esta relación. Se enfatizan propuestas que comprometan al estado con seguir apoyando el desarrollo cultural de los wijice, y que generen instancias de trabajo para definir, mejorar y cambiar propuestas en el campo del desarrollo social y económico.

Para el Consejo de Lonko, el trabajo desarrollado constituye en si un paso nuevo, desde el cual podremos valorar y medir el significado de un nuevo trato. Agradecemos la oportunidad que se ha dado para reforzar una línea de trabajo que permite estudiar y definir desde la propia historia y visiones, acciones y propuestas para una nueva relación. Este es un paso que rompe con la monotonía en el campo de la investigación y las ciencias sociales donde los mapuches aparecen como sujetos

investigados y de estudio para políticas sociales. Esperamos que los resultados finales del trabajo de la Comisión Autónoma Mapuche y la Comisión de Verdad y Nuevo Trato y su incidencia en la acción del gobierno para generar una política de nuevo trato, comiencen a superar las desconfianzas que se mantienen.

Agradecemos también al equipo de trabajo que coordinó la elaboración de este documento y a los peñis y lagmien que apoyaron el desarrollo de esta investigación en los territorios del Pikunwijimapu y el Cawrakawin. Este agradecimiento es extensivo muy gratamente al grupo de colaboradores y estudiantes en práctica que aportaron sus conocimientos, comentarios y amistad para este trabajo.

1. Términos de referencia de la investigación

El proyecto es una investigación sobre aspectos de la historia, derecho, educación, economía, salud y medio ambiente y participación política del pueblo mapuche - wijice del Cawrakawin y el Pikunwijimapu, en las actuales Provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue, al Sur de Chile.

Objetivo general:

- Indagar aspectos de la historia y cultura del pueblo wijice del Caurakawin al Pikunwijimapu, y su relación con el Estado chileno y la sociedad regional.

Objetivos específicos:

- Construir una propuesta política y territorial desde la visión mapuche wijice con las bases para una nueva relación con el Estado y la sociedad regional.
- Construir un archivo documental y bibliográfico de la historia y cultura de los wijice.
- Sistematizar antecedentes y demandas relacionados con el derecho, educación, economía, salud y medio ambiente y participación política en el territorio wijice.
- Sistematizar antecedentes sobre hechos históricos relevantes en el territorio. Catastro sobre derechos de este pueblo.

1.1. Consideraciones metodológicas

Consideraciones sobre la metodología usada:

- a) **Participativo:** El estudio adquirió esta modalidad al ser una propuesta que arranca de la necesidad del *Gvbam Logko Pikunwijimapu*, en tanto expresión del movimiento mapunche en la zona. El trabajo fue realizado por dirigentes pertenecientes al Consejo y representantes mapuches de ambos territorios de la investigación. Además el grupo de colaboradores vinculan su trabajo al desarrollo político y social de las organizaciones de la zona. Este carácter participativo le otorga pertinencia cultural a la investigación y la información recabada expresa fundamentalmente la opinión de las mapuches consultados como de los profesionales que apoyan la labor del Consejo de Lonkos.
- b) **Reflexiva:** La relación directa de investigadores mapuche y colaboradores de este pueblo, sumados a la presencia de Lonkos en las reuniones de trabajo permitió una indagación y reflexión continua entre teoría y práctica, entre el conocimiento ancestral y la realidad cotidiana. Ambos proceso se desarrollaron colectivamente para optimizar las deficiencias de abarcar un territorio extenso, las limitaciones de información adquiridas por las organizaciones, y la comprensión de fenómenos sociales y culturales complejos.
- c) **Flexibilidad:** Otra característica del estudio fue la capacidad para adaptarse a las necesidades emergentes de la puesta en marcha de la investigación, y de modificarse en la medida que avanzó el proyecto. De este modo se integran a la investigación productos no considerados en el Diseño

de la Propuesta, pero que resultaron trascendentales para dar un mejor y apropiado marco de descripción de la situación de los mapuche *wijice*. Esto se refleja en el resultado del trabajo de reconstrucción cultural e histórica realizada a través de los mapas, y el registro de información en el SIG.

Los diferentes antecedentes de las diversas áreas de trabajo presentes en esta investigación son el resultado de la recolección de datos etnográficos recopilados y sistematizados a través de un enfoque y metodología de trabajo en terreno. Gran parte de la información se registró en el desarrollo de actividades de intercambio de conocimientos a través de talleres con el Consejo de Logko del Pikunwijimapu, para lo cual se levantaron registros de talleres, conjuntamente a la aplicación de entrevistas. También se recurrió a datos estadísticos extraídos de la documentación obtenida a través del Censo 2002, así mismo se trabajó con mapas, e información en el SIG, en la que la gente identificó particularidades del territorio.

A lo largo de las investigaciones se realizó entrevistas formales e informales a personas que estuviesen vinculadas con las temáticas del estudio, tanto *wijice* como chilenos. Se coordinó la realización de encuestas en las provincias de Llanquihue, Osorno y Valdivia.

1.2. Instrumentos de la Investigación

a. La encuesta

Esta tuvo un carácter cualitativo ya que en base a la formulación de preguntas – respuestas se describen a través de las expresiones propias de los entrevistados, sus visiones acerca de las áreas abordadas por este trabajo, surgiendo de este modo información relevante acerca de la salud, la participación política, la educación, etc. Por otra parte, se cuenta también con información cuantitativa referida a los mismo ámbitos.

Se realizaron 30 entrevistas en el territorio, en 10 zonas escogidas de acuerdo a criterios como el reconocimiento de la actividad organizativa, la densidad de población mapuche y la presencia de personas con participación activa en organizaciones. La encuesta consultó a personas entendidas en materias relativas a la vida social y cultural mapuche *wijice*, que al mismo tiempo estuviesen interesadas en participar de la construcción de una propuesta política y territorial orientada a cimentar una nueva relación con el Estado y la sociedad regional.

Tras el análisis de dichos materiales y a partir de la complejidad de la investigación producto de la multiplicidad de variables temporales y espaciales múltiples, es posible destacar las potencialidades de la información recogida para fines descriptivos y reflexivos. La representatividad de las 30 entrevistas si bien no supera los requisitos para constituir una muestra definitiva, si constituye una adecuada fuente para la reconstrucción descriptiva particular de la realidad mapuche *wijice*. El surgimiento de aspectos de uniformidad total en las respuestas podría dar lugar a la construcción hipotética básica, a partir de la cual ya es posible enunciar perfiles generales de apreciación, percepción y proyección en cada área. De otro modo, la discontinuidad en las respuestas abre la posibilidad de corroborar hipótesis previas en torno a la heterogeneidad de la identidad étnica y cultural mapuche, y a la determinación de formas de contacto interétnico directrices de las condiciones actuales de vida.

La entrevista se aplicó por colaboradores de este trabajo en conjunto con miembros del Consejo de Lonkos.

b. Estudios de caso

Se profundizó en temas de la investigación para indagar información para describir la situación actual de temas desarrollados en el territorio como la educación y salud intercultural o, para profundizar en aspectos desarrollados el interior de la organizaciones como son la reconstrucción del Consejo de Lonkos y actividades económicas donde se vincula la cultura con los actuales procesos de desarrollo.

De acuerdo a los términos de referencia debía hacerse un trabajo de estudio por cada tema de la investigación, pero ello no fue posible por las debilidades en la entrega de información por parte de los organismo públicos. Los estudios, mas que profundizar en particularidades temáticas, describieron el desarrollo de los temas en la zonas de estudio y recogieron las impresiones y comentarios que sobre este desarrollo se dan desde la perspectiva de los dirigentes mapuche, y profesionales involucrados en ella.

c. Registro SIG

El desarrollo de un Sistema de Información Geográfico para el territorio y la digitalización de información en mapas, estaba pensado inicialmente como una herramienta de apoyo a los conceptos y temas de las propuestas. Pero sin duda esta herramienta permitió ampliar los horizontes de información mucho mas allá de lo esperado. Un cambio metodológico relevante fue centrar la reconstrucción del conocimiento e historia a partir de la visualización material del territorio en mapas. Trabajo que se hizo en talleres y que fue digitalizado. Este es un instrumento de trabajo que debería ser profundizado en la metodología de futuras investigaciones.

d. Registro bibliográfico

Se efectuó una revisión bibliográfica que tenía por fin dar cuenta en primer término del lugar físico de ubicación de la información referida a los wijice, y en segundo lugar ubicar aquella necesaria para el trabajo de esta investigación.

Se dedicó parte del trabajo a registrar los diferentes, textos, documentos, archivos, libros, tesis universitarias, material no formal existente sobre los Wijice en los principales centros bibliográficos del país, lo que permite contar con un producto no considerado al inicio de la investigación. Este consiste en una base de datos que señala la localización de tales textos en las bibliotecas y/o centro de documentación.

e. Justificación alfabética

En la actualidad no hay un consenso en cuanto al uso de un único alfabeto para escribir el mapunzungun, por esta situación, quien desee escribir en la lengua debe tomar decisiones arbitrarias en cuanto al alfabeto por el cual se opte¹. En este documento se ha utilizado de manera indistinta los alfabetos Raguileo y el que propone la carrera de Pedagogía en Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Católica de Temuco, respetando las opciones tomadas por quienes participaron en la elaboración de este informe, por recoger ambos las diferencias lingüísticas que pretende dejarse explícitas a través de las grafías que éstos alfabetos proponen.

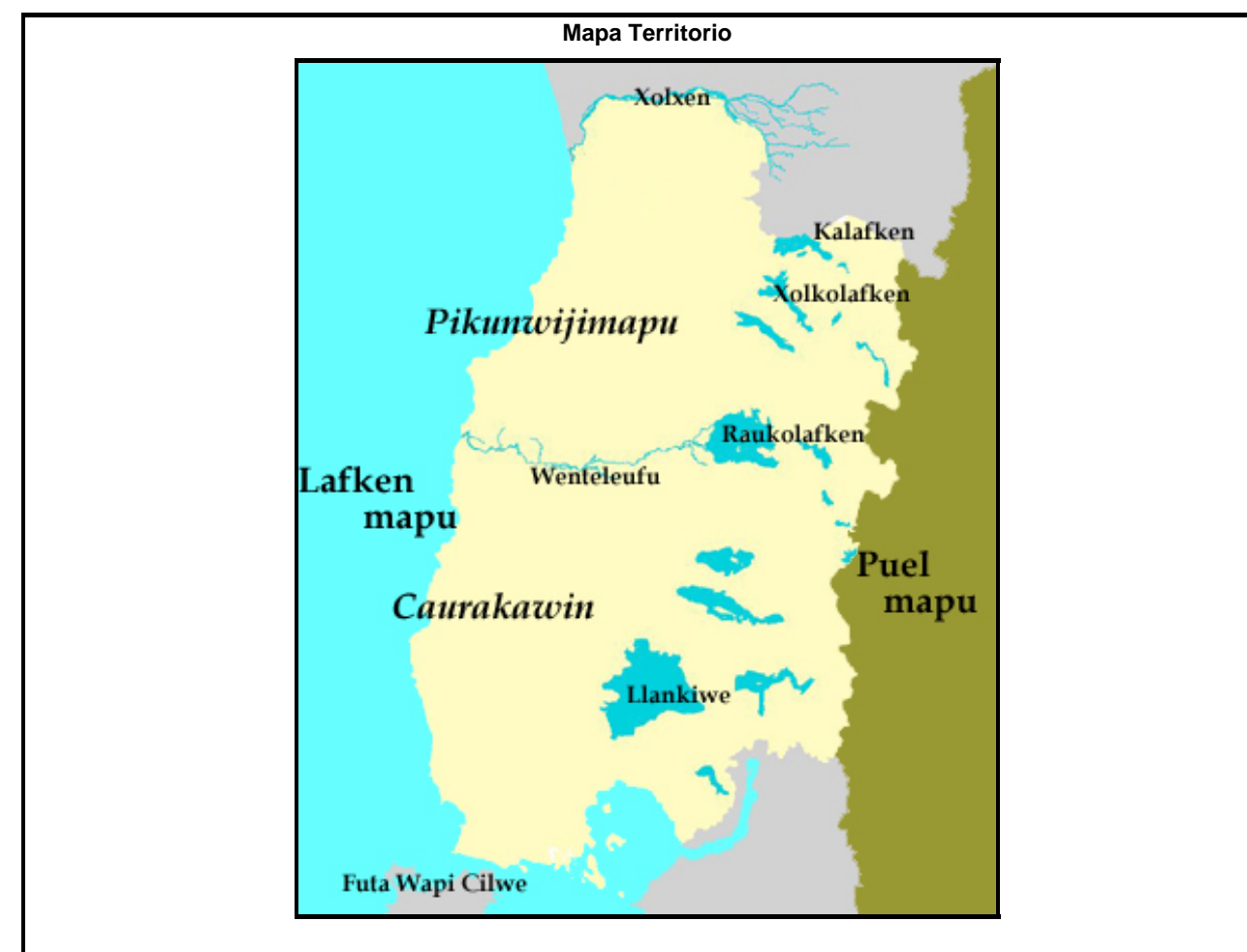
¹ En la actualidad existen al menos 4 alfabetos para la escritura del Mapunzungun, entre estos: el Alfabeto Mapuche Unificado, el Alfabeto Raguileo, el Alfabeto de la Carrera de Pedagogía Educación Intercultural UCT y el Alfabeto CONADI.

Territorio y cosmovisión wijice

1. El territorio de la investigación

El territorio wijice tiene fronteras reconocida en otros estudios de investigación y en la distribución espacial que hacen las propias identidades territoriales que actualmente buscan recomponerse. Este límite al norte tiene una frontera natural en el río Tolten y en el sur la Isla grande de Chiloé. Los territorios del Pikunwijimapu y el Caurakawin corresponden a la zona centro y norte de este espacio y están divididos por el río Rahue, siendo un límite natural al sur el golfo de Reloncaví.

No era un aspecto específico del trabajo concluir sobre los límites del espacio conocido como territorio wijice. Este debe ser precisado en futuras investigaciones que profundicen sobre aspectos históricos y culturales que fundamenten una delimitación y sus variaciones en el tiempo. Este trabajo solo hizo un avance en la reconstrucción de espacios territoriales al interior del Pikunwijimapu y Caurakawin, y cuyos resultados iniciales se pueden observar mas adelante.



Este territorio se compaginó con la actual división política administrativa del país. El territorio reconocido por los wíjice actualmente correspondería a toda la X región e incluiría en su frontera norte las comunas de Tolten, Loncoche, Pitrufquen y Gorbea de la IX región.

Para fines de este trabajo se redujo el territorio de la investigación a las actuales tres provincias de la zona norte de la X región de Los Lagos: Valdivia, Osorno y Llanquihue, a excepción de la comuna de Cochamó en la provincia de Llanquihue, ya que existe ahí un límite natural relevante y que corresponde al estero Reloncavi. Con este cambio en los límites geográficos adecuados a la actual división administrativa se busca optimizar la sistematización, lectura y análisis de la información, ya que la mayoría de esta información, principalmente la proveniente de servicios públicos, se ha hecho sobre la actual estructura administrativa del país. Esto seguramente será así también para la presentación, validación y puesta en práctica para la mayoría de las acciones futuras que se propongan y que requieran la intervención de organismos del estado.

Sobre esta realidad geográfica se especificaron datos generales relativos a la población, con el fin de determinar las zonas de mayor concentración mapuche. Esto sumado a los datos que se conocen sobre la incidencia y dinámica de las organizaciones wíjice en este espacio territorial fueron factores importantes para definir la aplicación de la encuesta, como principal instrumento de trabajo y fijar criterios para recopilar información.

Mapa Provincias y cuadro de distribución de población Urbano Rural



Tabla población urbana-rural, porcentajes por provincias

Provincias	%				total
	urbana	Urbana	rural	% Rural	
Valdivia	243.339	68,3 %	113.057	31,70%	356.396
Osorno	163.808	74%	57.701	26%	221.509
Llanquihue s/ Cochamo	232.962	73,50%	84.168	26,50%	317.130
Totales	640.109	71,51%	254.926	28,49%	895.035

(Fuente: INE, Censo de Población 2002)

1.1. Datos sobre población wijice

Sobre la población mapuche el Censo 2002 entrega cifras significativas. Según la última medición de población 692.192 personas equivalentes al 4,6 % de la población total se identifican con algún grupo indígena. "A diferencia del censo realizado en 1992, que consultaba a las personas de catorce años y más acerca de su eventual identificación con alguna de las culturas mapuche, aymará o rapanui, el censo de 2002 preguntó sobre la pertenencia a uno de los ocho grupos étnicos reconocidos en la legislación vigente." (CENSO 2002)

En la X región se concentra el 16,6% de la población indígena, siendo la tercera región más relevante luego la IX que concentra el 33 % y la región Metropolitana con el 30,3%.

Un factor importante es la condición de ruralidad, debido a que se ha venido haciendo mención a la migración de zonas rurales de la población, y el establecimiento cada vez más fuerte en zonas urbanizadas

No obstante los índices estadísticos, la población mapuche prevaeciente en el país vive un cambio global acompañado de procesos de re-etnificación acorde a los tiempos. Se apoya mayoritariamente en la ley promulgada el año 1993 para llevar a cabo estos procesos, bajo la convicción de que hoy día no basta reproducir patrones culturales tradicionales, sino que se requiere controlar de mejor modo las relaciones que establece con la sociedad nacional. En cada sector los equilibrios de estos polos de desarrollo se viven al interior de los sectores (comunidades) y aún en familias, allí radica la importancia de la investigación.

En el cuadro siguiente se pueden ver las comunas del territorio en estudio y la población wijice reconocida en el Censo 2002.

Mapa población mapuche por provincias y cuadros comunales



N°	Comunas Provincia de Valdivia	Población Mapuche	Población Total	%
1	San José de la Mariquina	4.183	17.955	23%
2	Lanco	2.821	14.666	19%
3	Panguipulli	10.222	32.912	31%
4	Máfil	454	7.147	6%
5	Valdivia	6.857	140.520	5%
6	Los Lagos	748	20.117	4%
7	Corral	610	5.321	11%
8	Futrono	2.648	14.899	18%
9	Paillaco	913	19.107	5%
10	La Unión	3.512	38.690	9%
11	Lago Ranco	3.221	10.034	32%
13	Río Bueno	3.865	32.903	12%
Totales provincia		40.054	354.271	11%
N°	Comunas Provincia De Osorno	Población Mapuche	Población Total	%
12	San Juan de la Costa	5.274	8.782	60%
14	San Pablo	2.121	10.137	21%
15	Osorno	12.503	145.302	9%
16	Puyehue	1.165	10.829	11%
17	Río Negro	2.070	14.732	14%
18	Puerto Octay	842	10.171	8%
19	Purranque	2.137	20.814	10%
Totales Provincia		26.112	220.767	12%
N°	Comunas Provincia de Llanquihue	Población Mapuche	Población Total	%
20	Puerto Varas	1.324	32.503	4%
21	Frutillar	987	15.135	7%
22	Fresia	779	12.620	6%
23	Llanquihue	843	16.504	5%
24	Los Muermos	372	16.772	2%
25	Puerto Montt	7.872	174.038	5%
26	Mauñin	925	15.621	6%
27	Calbuco	2.686	31.023	9%
Totales provincia		15.788	314.216	5%

Fuente: INE, Censo de Población 2002

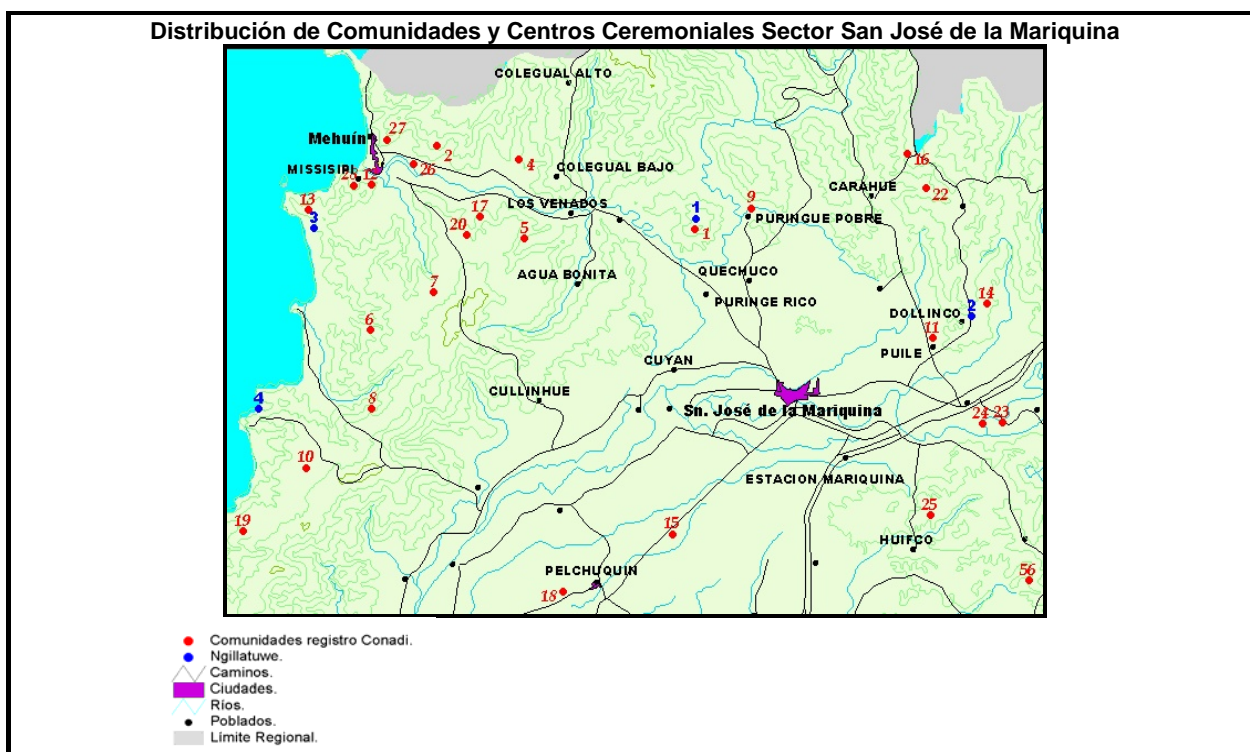
1.2. Organizaciones del territorio

Nos referimos aquí a las organizaciones formales reconocidas en la Ley indígena. Existen aun otras organizaciones que tienen su historia ligadas a procesos políticos locales como la Coordinadora Lafkence en la costa de San José de la Mariquina, nacida bajo la lucha social contra la dictadura militar, o la Coordinación de Comunidades en Conflicto de Panguipulli, que se forma a fines de la década del noventa para denunciar la usurpación de tierras. Ambas organizaciones tiene hoy sus propias coordinaciones y acciones en su territorio, procesos que se necesario revisar mas detenidamente en futuras investigaciones.

De acuerdo a los registros de la CONADI estas tres provincias cuentan con 370 comunidades y 150 asociaciones indígenas. La concentración de estas organizaciones serán un dato relevante para la delimitación del trabajo de esta investigación y en el mapa anexo final se pueden observar la ubicación de las comunidades.

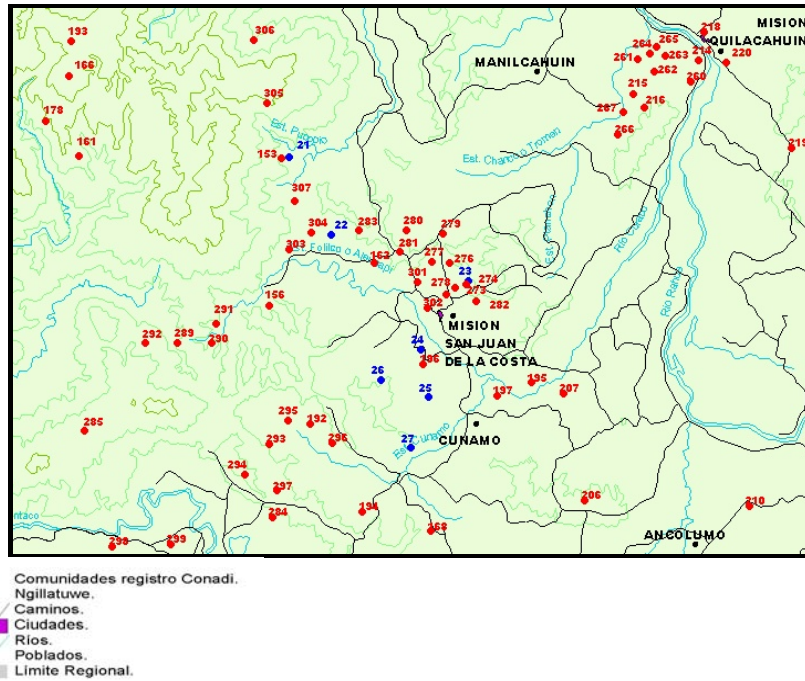
No existe una definición georeferenciada de los puntos marcados y su ubicación es sólo una ubicación relativa, la que fue trabajada con los entrevistados y dirigentes durante la investigación². Aun así permite visualizar las zonas de mayor concentración de población y su relación con la participación actual en comunidades y organizaciones reconocidas oficialmente.

Veremos aquí dos ejemplos de esta concentración de población wijice, su relación con la población comunal y las organizaciones presentes en le territorio comunal.



² Esta información puede ser apreciada, también en términos relativos y con información complementaria en los mapas que acompañan la versión en CD de este trabajo.

Distribución de Comunidades y Centros Ceremoniales Sector Misión San Juan de la Costa

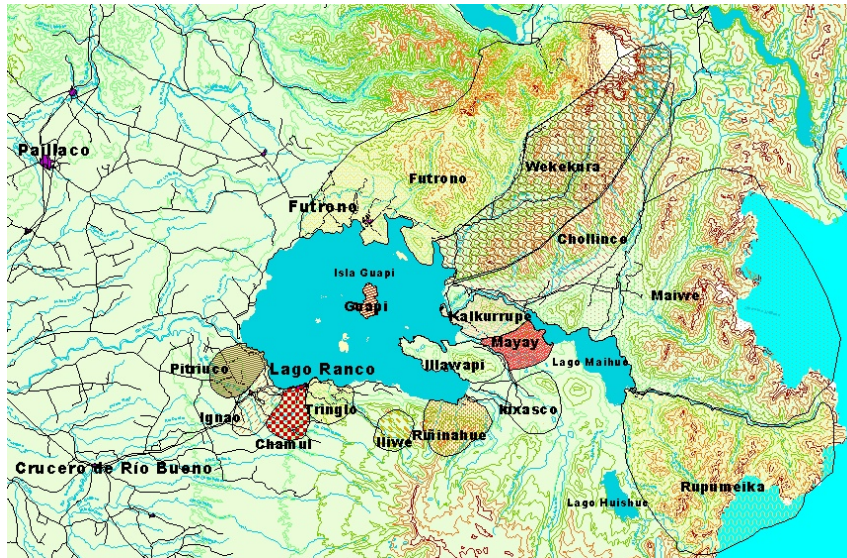


1.3. Reconstruyendo el territorio

En los talleres desarrollados en Valdivia y Osorno se inició un trabajo de reconstrucción de los espacios territoriales, identificando los lof o kavie (como se denominan en el territorio del Caurakawin), como también los lugares de importancia religiosa, política y cultural. Para ello se trabajó con mapas 1:500.000, en los cuales los asistentes al taller debieron delimitar los espacios correspondientes a los lof y kavie y marcar los lugares que recordaban o que habían sido identificados en las entrevistas y estudios de la zona. Fue una experiencia interesante que logró acaparar la atención y motivación, mas que la construcción de propuestas e iniciativas para una nueva relación, que era el otro objetivo del taller.

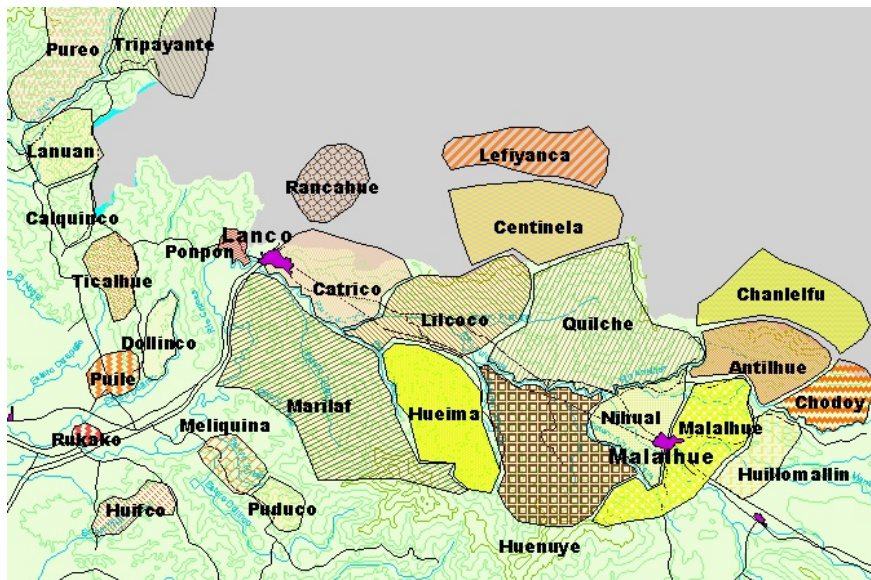
Los mapas que se presentan a continuación son el resultado de este ejercicio, pero que consideramos un avance de un proceso que hay que continuar.

Territorios Lof Sector Futrono Lago Ranco



-  Territorios Lof
-  Caminos
-  Ciudades
-  Rios

Territorios Lof Sector Lanco



-  Territorios Lof
-  Caminos
-  Rios
-  Límite Regional.

Territorios Lof Sector San Juan de la Costa



2. Conocimiento sobre el territorio

2.1. Zonas y comunidades abordadas en la encuesta

Tabla. Procedencia de entrevistados según zona, comunidad y lof

Nº	Zona	Comunidad	Lof
1	Panguipulli	Malchelhue	Malchehue - Quitrico
2	Panguipulli	Malchelhue	Quitrico
3	Panguipulli	Pidenko	Pidenko Cayumapu
4	Panguipulli	Coz Coz	Coz Coz
5	Loncoche	Felipe Nitrihuala	Rancahue
6	Fresia	/	Peñasmó
7	Lanco	Lumaco	Quilche
8	Lanco	Lumaco	Quilche
9	Lanco	Lumaco	Quilche
10	S J de la M	Kojalwemapu	Maikillawe
11	S J de la M	Mehuín alto	Maikillawe - Mewín alto
12	Calbuco	Huayún Bajo	/
13	Futroneo	Kusanko	Kalkurupe
14	Futroneo	Victoriano Pitripan	Wekekura
15	Futroneo	Jacinto Carrillo	Rupumeika
16	La Unión	Pilpilcahuín	/
17	La Unión	Cuncumucun	/
18	La Unión	Cuncumucun	/

19	S J de la C SUR	Liukura	/
20	S J de la C	Maicolpi	/
21	S J de la C	Loma de Piedra	/
22	S J de la C	Pichilafquenmapu	/
23	S J de la C	Panguimapu	/
24	S J de la C	Pualhue	/
25	San Pablo	Chiguaypulli	/
26	San Pablo	Quillipulli	/
27	San Pablo	Huacahuincul	/
28	Río Negro	Catrihuala	La Catrihuala
29	Río Negro	La Capilla	La Catrihuala
30	Río Negro	Rayen Coyam	/

Como se puede observar en la tabla anterior sólo dieciséis de los treinta entrevistados reconocieron su *lof* de procedencia. Los catorce restantes desconocían esta denominación y en algunos casos el propio concepto de *lof*. La unidad organizativo – territorial básica aparece así desintegrada en las zonas de La Unión, Fresia, San Juan de la Costa, Calbuco y San Pablo, mientras que en Panguipulli, Loncoche, Lanco, San José de la Mariquina, Futrono y Río Negro este concepto permanecería siendo una referencia viva.

2.2 *Trokin che* y tipos de familia

La siguiente tabla muestra a las familias presentes en cada una de las zonas identificadas. Los troncos familiares a partir de los cuales se visualiza la descendencia y la reproducción sanguínea son categorizados como *trokin che* dada su conexión con el territorio al que pertenecen. Un análisis histórico más exhaustivo podría indagar respecto al modo en que estos troncos se asentaron, y verificar si responden ya sea a la condición de *anümche* o *akunche*: familias que han estado allí desde tiempos inmemoriales o bien familias que han llegado a asentarse al territorio en un periodo posterior, respectivamente³.

³ Quidel y Caniullan, "Las identidades territoriales. Bases y Fundamentos desde una perspectiva del Conocimiento mapunche", 2002.

Tabla. Trokin che y Tipos de familia

Zona	Comunidad	trokin che	Tipo de familia
Panguipulli	Malchelhue	Weke	extensa
Panguipulli	Pidenko	Punoy	nuclear
Panguipulli	Coz Coz	Tripayante	nuclear
Loncoche	Felipe Nitrihuala	Carileo	extensa
Fresia	/	Yauka	extensa
Lanco	Lumaco	Compayante	nuclear
Lanco	Lumaco	Compayante	nuclear
Lanco	Lumaco	Compayante	nuclear
S J de la M	Kojalwemapu	Caniulaf	nuclear
S J de la M	Mehuin alto	Hualme	extensa
Calbuco	Huayun Bajo	Huirimilla	/
Futrono	Kusanko	Huimelahual	extensa
Futrono	Victoriano Pitripan	Curinao	nuclear
Futrono	Jacinto Carrillo	Panguilef	extensa
La Unión	Pilpilcahuin	Huenchucona	extensa
La Unión	Cuncumucun	Naipallantú	nuclear
La Unión	Cuncumucun	Naipallan	
S J de la C SUR	Liukura	Pinol	nuclear
S J de la C	Maicolpi	Paillamanque	extensa
S J de la C	Loma de Piedra	Jaramillo - Millahual	nuclear
S J de la C	Pichilafquenmapu	Piniao	nuclear
S J de la C	Panguimapu	Camiao	nuclear
S J de la C	Pualhue	Rumian	extensa
San Pablo	Chiguaypulli	Cheuquian	nuclear
San Pablo	Quillipulli	Aguas Deumacan	extensa
San Pablo	Huacahuincul	Alcafuz Canquil	nuclear
Rio Negro	Catrihuala	Cheuquian	nuclear
Rio Negro	La Capilla	Quintul	nuclear
Rio Negro	Rayen Coyam	Marileo	nuclear

La variable tipo de familia se aisló con el fin de poder relacionar la pertenencia al *lof* con la reproducción del estilo de vida mapuche. Dado que tanto la organización del parentesco como la distribución de los roles, constituyen pilares de la estructura social mapuche, se estima que el tipo de familia podría ser un indicador comprobable de la manera en que en la actualidad se estaría reproduciendo la red interna de relaciones sociales mapuche *wijice*.

Según la información de la tabla, 16 entrevistados vivirían física y socialmente en familia extensa, diecinueve en familia nuclear, y un entrevistado se manifiesta de manera exclusivamente individual. Ello significaría que sólo el 33% de los entrevistados estarían reproduciendo el estilo de vida familiar cohesionado que mantiene unidad filial entre más de dos generaciones anteponiendo vínculos sanguíneos tanto desde el punto de vista político como cultural. Por otro lado, los diecinueve entrevistados que constituyen el 63,3% se presentarían como pertenecientes y reproductores de un estilo familiar nucleado en torno a la estructura básica de padres e hijos. En este estilo se reconocen sólo dos generaciones viviendo en un mismo espacio desconociendo en algunos casos la relación con una generación mayor precedente y en otros con una generación menor asentada y vitalizada en contextos ajenos (fundamentalmente urbanos). La profundización de este aspecto podría orientar respecto a las proyecciones de la vida familiar mapuche *wijice*, considerando factores económicos, laborales y educativos que impulsan la migración y desarticulan la red familiar extensa.

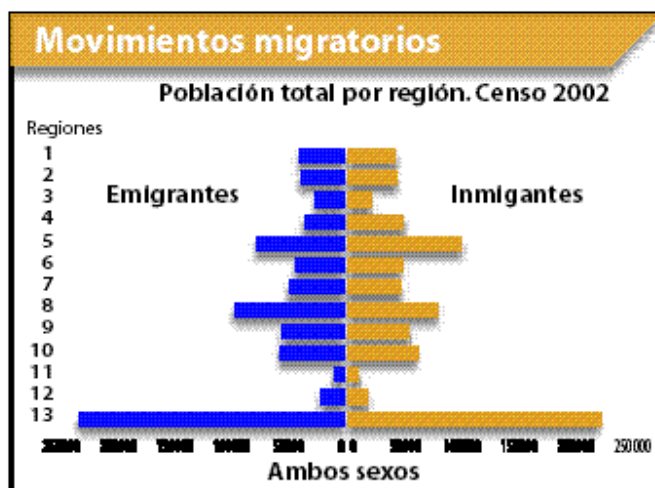
Otros datos demográficos aislables de las entrevistas son:

- **Los rangos de edad promedio de la población consultadas (y sus familias):**
67,1 años el promedio de edad mayor y 17,8 años el promedio de edad menor.

- **Los niveles de educación formal alcanzados:**

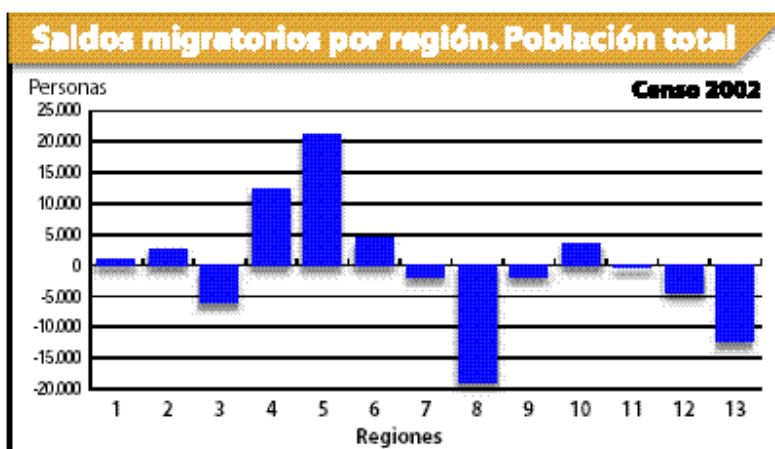
- en 27 familias alguno(s) de sus integrantes han cursado Educación Básica (en todas las zonas).
- en 23 familias alguno(s) de sus integrantes han cursado Educación Media (en todas las zonas)
- en 10 familias alguno(s) de sus integrantes han cursado Educación Superior (Panguipulli, San José de la Mariquina, San Juan de la Costa, San Pablo y Río Negro).
- Sólo en cuatro familias hay personas sin estudios (Panguipulli, Lanco y San Juan de la Costa (2)).
- Un entrevistado no contesta a la pregunta (Calbuco).

2.3. Migración



El Censo 2002 describe la condición de migración entre la población de 5 años o más que declaró pertenecer a algún grupo indígena, la mayor migración la presenta el grupo Rapa Nui con un 11,8%, collas 9,7% y alacalufes 8,3% siendo los que presenta la menor tasa de migración con los Aymara con 3.5%.

Los registros estadísticos que se manejaban en el período 1987 y 1992 planteó la existencia de regiones



La gráfica muestra cómo se manifiestan las fluctuaciones de migraciones por región al año 2002

Fuente: Censo 2002

que presentaban ‘saldo migratorios negativos’, es decir, que la población migraba sin retornos, mostrándose bajos registros poblacionales con éste hecho, sin embargo también existían aquellos lugares en los que la migración resultó ser positiva, es decir, se presentan como zonas de atracción para la llegada de población. La X región, entre el período 1987 y 1992, presentaba una migración negativa, es decir, se presentó un alto número de migrantes que se establecían en otras ciudades y que no volvían, pero en los períodos de 1997 a 2002, la tasa de migrantes que se ubicaban en dicha región aumentó.

En la base de datos recogida a través de la encuesta se enuncian los procesos migratorios que se viven o no al interior de cada grupo familiar; no se especifica qué individuo la experimenta dado que la aproximación analítica hacia el fenómeno sociocultural de la migración destaca a la experiencia individual como una referencia del proceso estructural mayor.

Sólo ocho familias constitutivas del 26,6% del total consultado no presentan la experiencia migratoria en ninguno de los tipos enunciados. Estos casos de familias sin migrantes se presentaron en: Panguipulli, Loncoche, Fresia, San José de la Mariquina, Futrono, San Juan de la Costa y Río Negro.

En las restantes veintidos familias, en tanto, la migración se manifiesta de modo múltiple, tal como se expresa en el siguiente cuadro:

Tabla. Tipos de migración

Tipo de migración	Cifras	Zonas
Temporal	8	Panguipulli, Futrono, La Unión, San Juan de la Costa, San Pablo
Estacional	10	Panguipulli, Lanco, Futrono, La Unión, San Juan de la Costa, San Pablo, Río Negro
Sin retorno	14	Lanco, Calbuco, Futrono, La Unión, San Juan de la Costa, San Pablo, Río Negro
Ocasional	10	Panguipulli, Lanco, Futrono, La Unión, San Juan de la Costa, San Pablo, Río Negro

Como se puede observar en la tabla anterior el panorama migratorio es de alta complejidad, siendo riesgoso avanzar análisis más profundos dada la reducida información recogida con ocasión de esta investigación. No obstante, es importante destacar ciertas generalidades tales como el que todos los tipos de migración están presentes en al menos cinco de las diez zonas consultadas. La migración sin retorno resulta ser la más frecuente, situación que se corresponde a su vez con la información antes descrita en torno a los tipos de familia y a la correlación que podría existir entre la migración definitiva o sin retorno y la descomposición de la estructura familiar mapuche tradicional. Efectivamente, este abandono de los espacios de convivencia familiar más amplios y la reproducción de las familias jóvenes en centros urbanos u otros sectores en que sea posible acceder a fuentes de trabajo y/o centros educativos, podría estar fomentando la desarticulación de la familia extensa en las comunidades. En este proceso, es la zona de Futrono la que reproduce todos los tipos de migración, situación que se corresponde con la anterior que la señala como una de las zonas con mayor frecuencia de estudios medios entre sus entrevistados.

2.4. Agentes culturales

La entrevista presenta un listado de diecinueve agentes culturales y consulta a los entrevistados si identifica el ejercicio de sus cargos en cuatro contextos de tipo espacial y temporal. Cabe señalar que la complejidad de este ítem permite suponer dificultades en su aplicación y cierto grado de confusión en los entrevistados dada su extensión. Los contextos enunciados no eran excluyentes entre sí, lo cual puede haber dificultado tanto la consulta como la respuesta.

Veintiséis entrevistados, el 86,6%, identifica a estos agentes culturales en ejercicio en uno o más de los cuatro contextos enunciados. Sólo el 24,4% de los entrevistados no les reconoce existencia; ellos proceden de las zonas de Lanco, San Juan de la Costa y Río Negro, siendo esta última la zona en que el desconocimiento es más generalizado.

En el contexto del lof, los agentes más reconocidos (por más de veinte entrevistados) son, según orden descendente:

Tabla. Agentes más identificados

Entrevistados que le reconocen	Agentes más identificados en lof	
26	ñimife ñimitufe	Artesano
26	rukafe	Que sabe construir ruka
25	logko	
25	werken	
24	gütamchefe	Componedor de huesos
23	gübamchefe	Da consejos
23	mayxufe	Trabaja con madera
22	lawentuchefe	Hacer medicina
22	ülkantufe	Músico
21	wewpife	Conocedor de la historia
21	kalfúmalen	Niña que acompaña la rogativa
20	pillankushe	

Medianamente identificados (por menos de veinte entrevistados) según orden descendente son:

Tabla. Agentes medianamente identificados

Entrevistados que le reconocen	Agentes medianamente identificado en lof	
19	ñizol logko	
19	gijatufe	Sabio en el mundo espiritual
17	puñeñelchefe	Partera
17	wizufe	Trabaja con greda
16	ngenpin o nguillatunkaman	Persona que hace la rogativa

Finalmente, los agentes culturales menos identificados o más desconocidos desde el interior del lof son:

Tabla. Agentes menos identificados

Entrevistados que le reconocen	Agentes menos identificados en lof	
11	machi	
11	Rüxatufe o Rüxafe	joyero

En el ámbito de la cultura mapuche todos son igualmente reconocidos, sin notarse diferencia significativa en ningún caso.

Respecto a la temporalidad de la acción de estos agentes si se presenta una diferencia notablemente correspondiente con la identificación en el lof. El *ñimife* y el *rukafe* siguen siendo los agentes más reconocidos, cuya acción habría trascendido en el tiempo y seguiría presente en la actualidad. Les seguirían el *wepife*, el *werken* y el *logko*. En el sentido opuesto, los agentes menos identificados en el presente serían el/la *machi*, el *rüxafe* y el *ngenpin* o *nguillatunkaman*, este último, antes medianamente identificado en el universo del lof.

Finalmente, pocos entrevistados que desconocieron la acción de algunos agentes tanto en el presente como en el pasado. Tres entrevistados desconocieron la acción en el pasado del *ngenpin* o *nguillatunkaman*, *pillankushe* y *kalfümalen*, respectivamente. Dos de estos agentes, el *ngenpin* y el *pillankushe* fueron finalmente desconocidos totalmente – manifestaron no saber nada de ellos – en cuatro y cinco casos respectivamente.

3. Relaciones en el ámbito económico – cultural

3.1. Participación y preparación del *nguillatun*

La información proporcionada por la entrevista respecto a este dominio socio religioso es la siguiente:

- el 63,3% de los entrevistados **participa en *nguillatun***. Las zonas en que más homogéneamente se responde de modo afirmativo son Panguipulli, La Unión y San Juan de la Costa, en las cuales todos los entrevistados habrían afirmado participar en esta ceremonia.
- el 36% de los entrevistados **no participa en *nguillatun***. Las zonas en que esta respuesta negativa es la más extendida son San Pablo y Río Negro.
- el 60% de los entrevistados **participa de la preparación del *nguillatun***. Las zonas en que más se participa de la preparación del *nguillatun* son igualmente Panguipulli, La Unión y San Juan de la Costa.
- el 40% de los entrevistados **no participa de la preparación del *nguillatun***. Del mismo modo que en el caso anterior, las zonas en que no hay participación son San Pablo y Río Negro.

La preparación del *nguillatun* es una etapa importante para las familias *wijice*, tanto desde el punto de vista socioeconómico como desde el punto de vista cultural. Fueron repetidamente señaladas dos etapas en la preparación del *nguillatun*: una material y otra espiritual. Del mismo modo se hizo la distinción entre participar organizando y participar como visita, en ambos casos habría preparación material y espiritual previa. Además de describirse esta etapa anterior al ceremonial como aquella en la cual desempeñan tareas propias de la preparación de un evento socialmente importante –que implica encuentros, comensalidad y conocimiento– las personas entrevistadas destacaron el sentimiento que les inunda en esta etapa: entusiasmo, amistad y alegría, son algunos de los calificativos utilizados. Uno, dos y hasta cuatro meses antes de la ceremonia se comienza a sentir su llegada, los preparativos comienzan a ocupar gratamente el tiempo de los comuneros. La preparación de los instrumentos, la disposición de los caballos y la selección de los animales que serán sacrificados se produce con el tiempo y la participación de quienes se involucran en la celebración del *nguillatun*.

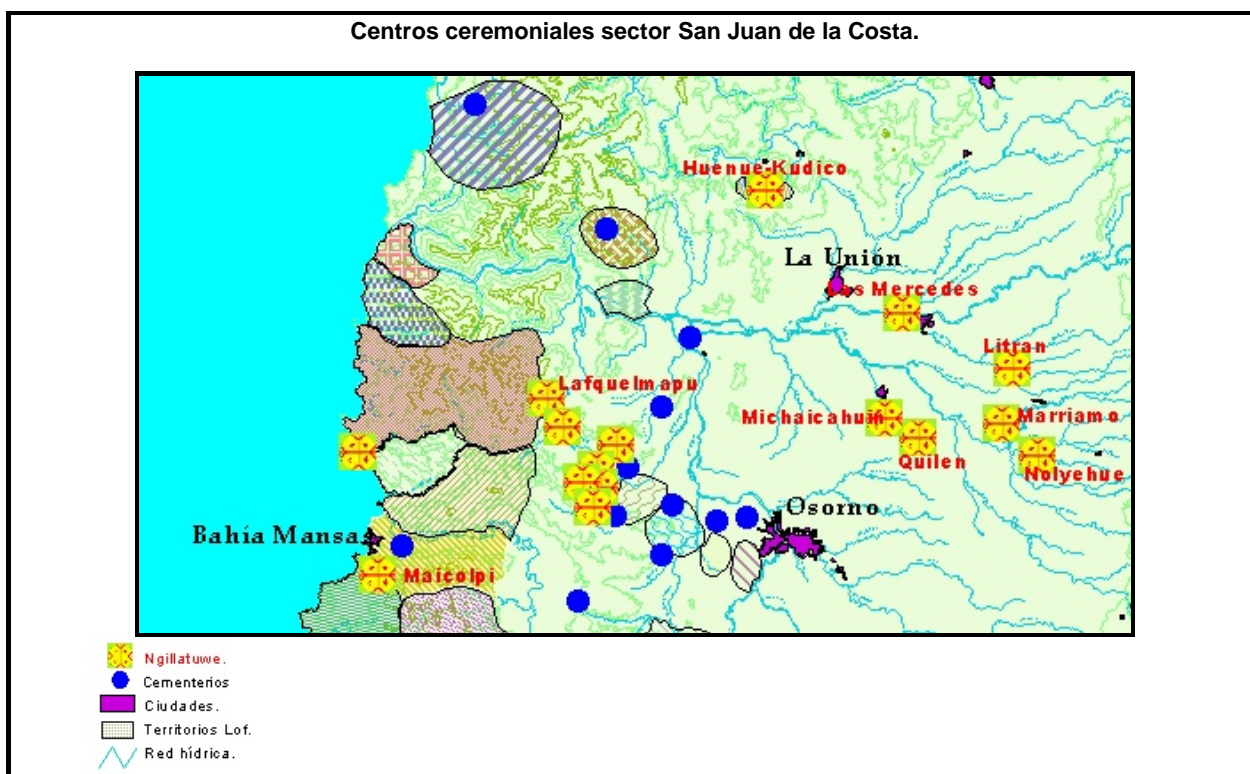
Los primeros en ser convocados al *kamarikuwe* o al *nguillatuwe* (a excepción de un entrevistado no hay referencia a su distinción) son los colaboradores directos del *lonko*, y entre ellos toman acuerdos de fechas y personas que serán convocadas. En una segunda reunión se tratan los detalles de materiales e invitados, se confirman las fechas y se organizan los trabajos. Los hombres se dedican a tareas tales como la construcción de las ramadas y la recolección de la leña necesaria para el momento, y las mujeres a la preparación de las bebidas y comidas que serán compartidas y consumidas en la ocasión.

El comportamiento individual y familiar es una esfera de cuidado durante esta etapa, la preparación para el *nguillatun* implica disponer de una actitud positiva, acorde con el ánimo de compartir que inunda esta etapa. Esta situación se ve fortalecida al interior de cada familia en que los lazos entre padres e hijos siguen canalizando los valores de crianza mapuche. Las mujeres preparan a sus hijos con consejos respecto de cómo comportarse, al mismo tiempo que preparan o adquieren sus vestimentas, los utensilios para cocinar y comer y organizan la distribución de los recursos que la familia destina para la ceremonia. En la comunidad de *Pichilafkenmapu*, San Juan de la Costa, se recuerda la organización del *nguillatun* según el calendario agrícola de siembras y cosechas: “lo hacían en mayo, para las siembras, y en diciembre – enero para las cosechas” (J.P., Pichilafkenmapu). El *nguillatun* es para los *wijice* una ceremonia de agradecimiento y de ofrenda, a la cual le asignan sentido vital en términos religiosos y

espirituales... “Participar en él forma parte del destino de las personas, que poseen la fuerza del ngen mapu o ngen lelfün” (Pidenco).

Otro factor destacado por los entrevistados es la presencia y acción de la autoridad del *lonko*, quien es caracterizado como la figura que propone, organiza y decide la forma en que se harán los preparativos. La autoridad del *nguillatufe* y el *ngenpin* es mencionada como una instancia de respeto fundamental en lo que a la organización del *nguillatun* se refiere. La opción de participar en el ceremonial ha sido desde el pasado una opción que exige una actitud de adhesión plena tanto a las estructuras político religiosas como a las normas de comportamiento individual y social mapuche. Participar de la preparación de la ceremonia constituye así mismo un acto de pertenencia vital. Al preparar la ceremonia ya se estaría en contacto con *chaw ngenechen* quien observaría estos comportamientos y luego respondería coherentemente bien o mal a las personas, sus familias y sus pertenencias.

El funcionamiento de la organización mapuche es fundamental en la organización del *nguillatun*. Los entrevistados coinciden en señalar que si este aspecto funciona la ceremonia será ordenada y cumplirá sus objetivos. En la zona de San Juan de la Costa Norte, el *lonko* menciona que con ocasión del *nguillatun* debe solicitar el permiso correspondiente con varios meses de antelación. En la distribución de las responsabilidades se destacan quienes estarán encargados del orden, de la recepción de las visitas y de la invitación personalizada del *machi*⁴. Luego, el trabajo práctico involucra a todos los integrantes de la familia. Cabe destacar que en esta zona el *nguillatun* es una actividad reincorporada sólo hace tres años. Sobre la pérdida del *palin* y el *xawun* argumentan que tal distancia se habría debido a la ausencia de agentes religiosos y ancianos que impulsasen su práctica, además de la extendida presencia de misioneros en la zona.



⁴ El machi mencionado proviene de la zona de Río Bueno, y es el único reconocido en el territorio wijice.

Testimonios personales señalaron que el valor del ceremonial es relacionar a las personas con sus antepasados, la participación se ve así animada por la búsqueda de fuerza y de sabiduría. La memoria de los entrevistados describe que la actitud de sus antepasados habría tenido esta misma orientación de entusiasmo y dedicación hacia el ceremonial. La transmisión de este sentido emotivo de la práctica ritual cobra sentido con la condición que algunos mapuche entrevistados pusieron para la continuidad cultural: “nunca debe dejar el mapuche de hacer la rogativa a su manera” (J. C, Kojalwe mapu). Desde el pasado también se arrastra el sentimiento de descanso tras la realización de la ceremonia, luego de haberla vivido sus protagonistas sentían y proyectaban el alivio de haberse acercado adecuadamente a las dimensiones espirituales del mundo que habitan. Este tipo de señales que corroboran la importancia existencial del ceremonial está marcadamente presente en los testimonios de la zona de *Panguipulli* (*Malchehue*), en donde a pesar de la ya extendida presencia evangélica, el ceremonial permanece organizado según valores y prácticas históricas. En este mismo sector, señalaron que el *kamarikun* tendría más importancia que el *nguillatun*, dado que exigiría un sacrificio mucho mayor a los participantes, intensificando con ello el respecto y el valor asignado a esta ceremonia. En la misma zona de Panguipulli, comunidad Pidenco, se habría seguido antiguamente la misma orientación. Un indicador de ello habría sido la mantención del *küpan*: “era obligatorio usar la vestimenta completa, desde los niños hasta los ancianos”.

Tabla. *Nguillatuwe* identificados en la encuesta

Zona	<i>nguillatuwe</i>	Zona	<i>nguillatuwe</i>
Panguipulli	Malchehue	La Unión	Cuncumucun
Panguipulli	/		
Panguipulli	Cayumapu bajo	La Unión	Cuncu mukun
Panguipulli	Koz Koz Alto	S J de la C SUR	Punotro
Loncoche	Collico bajo	S J de la C	Maicolpi - Punotro
Fresia	/	S J de la C	/
Lanco	Huechun - Malalhue	S J de la C	Punotro
Lanco	Huechun - Malalhue	S J de la C	Pulalhue - Punotro
Lanco	Huechun	S J de la C	Pulalhue -
S J de la M	kojawemu	San Pablo	/
S J de la M	koyawe (mu) - puringue	San Pablo	Punotro - Lafken mapu
		San Pablo	/
Calbuco	/	Río Negro	/
Lago Ranco	Kalkurupe	Río Negro	/
Futrono	Llifén - Kawnawe	Río Negro	/
Lago Ranco	Rupumeika	Río Negro	/
La Unión	/		

Veinte entrevistados identifican un *nguillatuwe* en territorios próximos a sus *lof* o comunidades. Los diez entrevistados restantes no señalaron el nombre de ningún *nguillatuwe*, lo que no necesariamente coincide con la no participación. En el caso de entrevistados de San Pablo y San Juan de la Costa que manifestaron no participar ni preparar el *nguillatun* de igual modo ambos identificaron el *nguillatuwe* de Punotro. Esta situación estaría señalando el desplazamiento de las prácticas y del pensamiento religioso mapuche hacia contextos reconocidos pero externos a la experiencia personal. La identidad de estos entrevistados podría evidenciar un quiebre entre las dimensiones étnicas y culturales, en tanto su autodefinición carecería de ideaciones cosmovisionales y culturales autónomas. Estos entrevistados han optado por participar de otros cultos religiosos explicitando su distancia temporal y espacial con la religión mapuche.

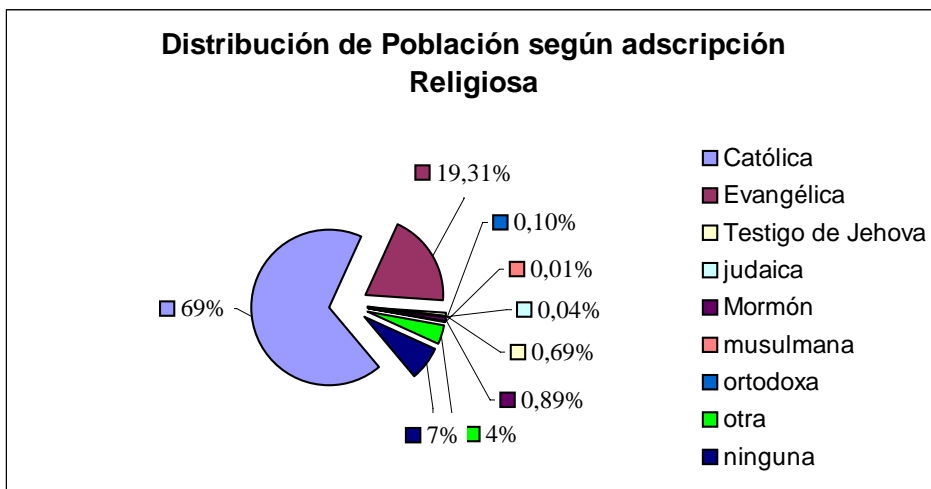


Gráfico de distribución de población total del territorio según adscripción religiosa, según Censo de Población 2002, Territorio Wijice.

3.2. Ceremonias

Entre las ceremonias mayormente sostenidas en el tiempo destacan el *nguillatun* (60%), el *we xipantu* (63,3%) y el *palin* (53,3%) , y entre las perdidas el *mingako* (50%) y el *xawun* (43,3%). La zona en que mayormente se mantiene la práctica de estas ceremonias sería Lanco, mientras que la que nuevamente manifiesta mayor abandono es la zona de Río Negro.

La entrevista destaca en el ámbito ceremonial la consulta respecto a las familias que en cada territorio participarían preparando u/o como invitados al *nguillatun*.

Tabla. Troncos familiares participantes e invitados al *nguillatun*

Lof	Troncos participantes	Lof invitados
Malchehue - Quitrico	Millapan - Hueque – Quilaqueo – Catriquir	Kare kuy kuy - Kalafquen - Puyehue
Quitrico	Manquel-Lonkoñanko-Millapan-Hueque- Catriquir	kulxunkawe-puyewe-awwakari
Pidenko Cayumapu	Catriquir	Ragintuleufu
Coz Coz	Tripayante	/
Rancahue	Nitrihuala – Ilimante	Malalhue- Lilcoco-Collimallin-Coihue
Peñasmó	/	/
Quilche	Compayante – Tripayante - Millanao	Malalhue alto - Lilcoco
Quilche	Compayante – Tripayante - Millanao	Malalhue alto - Lilcoco
Quilche	Compayante - Millalef - Millanao	Lilcoco - Malalhue - Antilhue
Maikillawe	Caniulaf - Walmelafquen	Chan chan - Maikijawe
Maikillawe - Mewin alto	Matías - Caniulaf - Walmelafquen	Chan chan - Maikijawe
/	/	/
Kalkurupe	Antillanca - Tripaiyan	/
Wekekura	Pitripan - Calfulef - Manque	/
Rupumeika	Raiwanke - Weke - Piukepan - Quinillao	/
/	Ancapi - Loncochino	/
/	Naipallantü - Huenulef - Huenchucona	/
/	Naipallan	Lilcoco-Antilhue- pilpilcahuin
/	Naguil Hualaman - Huenumil	/
/	Caucao - Naguil - Lefiñanco - Paillamanque	Quillipuyi - Osorno
/	/	/
/	Aucapan - Llanquileo - Piniao - Pinol	Punotro - Pichilafkenmapu - Trafunko
/	Maichin - Aucapan	Panguimapu - Purrahue - Trofun
/	Camiao - Pañil - Maichin - Llanquileo	Putrentren - Pulurruca- Panguimapu
/	/	/
/	No hay nguillatun	/
/	No hay nguillatun	/
La Catrihuala	Cheuquian - Quintul	/
La Catrihuala	/	/
/	/	No hay nguillatun

Como puede constatar en la tabla las zonas en que más vitalidad conserva el *nguillatun* son Panguipulli, Lanco, San José de la Mariquina y Futrono. Las relaciones intra y extra *lof* se ponen de manifiesto a partir de la experiencia familiar de los entrevistados, quienes en sus respuestas señalan a las familias reconocidas y con las cuales afirman mantener relaciones sociales que se ven fortalecidas con la participación en el ceremonial. En la única zona en la que no se reconoce *nguillatuwe*, Río Negro, también los entrevistados desconocen relaciones ceremoniales con otras familias, ratificando la información en torno a la descomposición socio religiosa en tal territorio. Finalmente, es el *nguillatuwe* de Punotro el más identificado al ser señalado por cinco de los treinta entrevistados como el principal *nguillatuwe* de referencia.

Por otro lado, las causas atribuidas al abandono de este tipo de ceremonias son la intervención de las iglesias evangélicas y católicas, para el caso del *nguillatun* o *kamarikun*, y la presencia del fútbol como sucesor del *palin*. El abandono de la celebración del *we xipantu* se desprende de las mismas causas derivadas de la intervención religiosa y la sobre posición de la celebración de san Juan, además de la asimilación del denominado año nuevo *wingka* y de su correspondiente celebración.

El abandono progresivo de la práctica del *mingako* en tanto, es atribuido a múltiples causas entre las cuales destacan los cambios productivos y las alteraciones del calendario agrícola. Esta última situación

habría igualmente inhibido la realización de *nguillatun* y otras ceremonias propias de estas actividades ahora destinadas a la producción comercial. Los cambios en la economía *wijice* habrían alterado directamente el sistema de relaciones sociales que organizaba la producción familiar.

Se dio el caso de entrevistados evangélicos que respondieron moderadamente a las preguntas del ámbito cultural, transmitiendo incomodidad ante el tema a través de sus respuestas. Se remitieron a comentar muy ligeramente lo que fueron las prácticas de sus antepasados, desconociéndolas como legítimas aun cuando demostraron indirectamente conocer su contenido.

Entre las principales causas que los entrevistados mencionaron para justificar el abandono de estas ceremonias encontramos: causas históricas – hechos sucedidos -, y causas valóricas – sentimientos e interpretaciones personales respecto al porqué las actividades sociales y religiosas propias de la cultura fueron quedando en el pasado. Entre las primeras destacan la superposición del calendario occidental, la muerte de los líderes políticos y espirituales que conducían y organizaban las ceremonias, y el surgimiento de nuevas actividades que hoy estarían reemplazando a las anteriores (el fútbol es reconocido reemplazante del *palin*). Entre las razones que involucran valores aparece la falta de solidaridad y confianza entre la gente, la irresponsabilidad y la desunión, y la incorporación del dinero como mecanismo ahora mediatizante de cualquier acción.

Quienes manifiestan no haber participado nunca en alguna ceremonia religiosa como el *nguillatun* o *kamarikun*, pero reconocen haber recibido descripciones respecto de cómo se realizaban, resaltan la dimensión valórica sentida y destacada por sus participantes. Comuneros de las zonas de San Juan de la Costa Sur, reconocen que estas actividades les pertenecen culturalmente y las asocian directamente con la bonanza en las cosechas, las buenas condiciones climáticas, la disponibilidad de recursos y otras acciones que serían respuestas favorables a su realización.

En el sector de San Pablo, esta situación de abandono se muestra severamente acrecentada. Los últimos *nguillatun* se remontan a 60 años atrás, sin quedar a la fecha ningún indicio de lo que fue. La población entrevistada manifiesta desconocer el universo de ideas y prácticas concernientes al *nguillatun*, *we xipantu*, *mingako* y *xawun*, siendo el *palin* la única práctica mapuche aun presente en la zona. El *mingako* perdió sentido por causas que los comuneros atribuyen a la intensiva acción del Estado y la incorporación de la maquinaria en el trabajo agrícola. El *paliwe* de *Quilacahuin* es el único referente de actividad cultural presente en la zona, reconocida como tal y conservada a través de su práctica frecuente.

Similar es la situación de la comunidad *La Catrihuala*, en la zona de Río Negro, limítrofe con el Fundo Cordillera Inostroza. Entrevistados comentaron lo siguiente respecto al *nguillatun*: “*en la comunidad nunca se ha hecho... no lo conocemos*”. Del mismo modo respondieron ante las otras actividades lícitas a excepción del *xawun*, al cual le asignan la función de ordenarlos para la defensa de la tierra, un problema que catalogan como histórico. Los entrevistados insistieron en que hoy en día su principal actividad es la forestal, absorbiendo la mano de obra de la comunidad y restringiendo su vinculación con el mundo *wijice*. En esta comunidad los agentes culturales son desconocidos o bien situados en el pasado, y en el marco de una cultura mapuche lejana a su estilo de vida actual, en la que impera la migración por largos periodos de tiempo y la ocupación como obrero de la empresa forestal. Un entrevistado originario del lugar, recordó que el último *nguillatun* se habría realizado en la zona hace aproximadamente 60 años, y habría sido dirigido por P. Piniao, procedente de San Juan de la Costa. El último *longko* de *La Catrihuala* habría sido M. Antilef Purralef, quien fue descrito como un hombre muy rico que terminó su vida siendo muy pobre, tras haber perdido sus tierras trigueras hoy en manos de particulares.

Esta misma situación se reitera en la zona San Juan de la Costa Sur. Los comuneros *wijice* del sector expresan que la única actividad que se mantiene vigente es el *we xipantu*. Esto último, dado el impulso que han venido dando organismos estatales a la celebración de actividades propias de la cultura, las que han apoyado económica y materialmente. La pérdida de las actividades propias de la cultura es atribuida

a la desintegración entre las personas y familias al interior de las comunidades, por causas principalmente externas. Del mismo modo, se habrían producido en este sector importantes logros desde la intervención pública y privada de organismos que han reestructurado la vida social y el corpus ideológico de sus habitantes, y la sobre posición de prácticas como el fútbol sobre el *palin*. No obstante esta situación, en este sector se identifican lugares sagrados como *winkul* y *kamarikuwe*, demostrando con ello que el hito de abandono se sucedió en los últimos años, y que el conocimiento de los espacios naturales mapuche permanece en el ideario local.

Otro aspecto a destacar en relación a los lugares sagrados es la donación de tierras que algunos comuneros habrían hecho a misiones católicas en San Juan de la Costa donde habría un cementerio y un *kamarikuwe*.

Una situación intermedia estaría siendo experimentada por comuneros de la zona de San Juan de Costa en que tras haberse recuperado el *nguillatun* en *Maicolpi*, valoraron la oportunidad de participar desde el punto de vista personal y social. Esta instancia sería representativa de una intencionalidad latente y manifiesta entre los entrevistados no evangelizados por mantener la religión mapuche *wijice*. Entre estas personas se sigue percibiendo la transmisión del sentido emocional y existencial que los antepasados daban al ceremonial, expresando la necesidad sentida de recuperarlo y mantenerlo a través del tiempo en el territorio *wijice*. Esta recuperación ceremonial constituye un aliciente para aquellos comuneros que resienten la pérdida de instancias tales como el *xawun* y el *mingako*, las que según sus interpretaciones se habrían debido a la extensión de valores incompatibles con la reproducción de estas actividades: la producción individual y las responsabilidades laborales fuera de la comunidad impide que se sigan realizando *mingako*, y los deportes difundidos desde la escuela se impusieron a la práctica del *palin* por parte de los niños y jóvenes.

Es importante aclarar que la mención que los entrevistados hacen respecto a la celebración del *we xipantu* se debe en su totalidad a la promoción antes mencionada, por parte de organismos estatales. En las zonas en que esta celebración se mantenía cabe destacar que esta ya se había transformado en la fiesta de San Juan. No existen datos respecto a la mantención ininterrumpida de la celebración del *we xipantu* según su sentido cosmológico original.

3.3. Lugares sagrados

Siete son los lugares sagrados distinguidos por la entrevista y expuestos para identificar su permanencia, desaparición o inexistencia. La siguiente tabla, señala el número de entrevistados y los lugares sagrados identificados por ellos:

Tabla. Identificación de lugares sagrados

Nº de entrev.	Lug. sagrados	Nº de entrev.	Lug. sagrados
16	wigkul	10	xen xen
15	cementerio	11	Paliwe
15	Kamarikuwe	7	Konatüfú
10	xen xen	7	Renü

El lugar más identificado es el *wigkul*. Las zonas en que este lugar aparece absolutamente desconocido son Panguipulli y San Pablo.

El lugar menos identificado es el *renü*. Se le desconoce en las zonas de Panguipulli, Futrono, La Unión, San Juan de la Costa y San Pablo.

La siguiente tabla, describe la situación de los lugares sagrados en cada zona:

Tabla. Lugares sagrados reconocidos y no reconocidos según zona

Zona	Lugares sagrados reconocidos	Lugares sagrados no reconocidos
Panguipulli	Cementerio Kamarikuwe Konatüfü Renü	Xen xen Wigkul paliwe
Loncoche	Cementerio Kamarikuwe	Xen xen Wingkul Paliwe Konatüfü Renü
Fresia		Xen xen Wigkul Cementerio Paliwe Kamarikuwe Konatüfü Renü
Lanco	Xen xen Wigkul Cementerio Paliwe Kamarikuwe Konatüfü Renü	
San José de la Mariquina	Xen xen Wigkul Cementerio Paliwe Kamarikuwe Konatüfü Renü	
Futrono	Xen xen Wigkul Cementerio Paliwe Kamarikuwe Konatüfü Renü	
La Unión	Xen xen Wigkul Cementerio Paliwe Kamarikuwe	Konatüfü Renü
San Juan de la Costa	Xen xen Wigkul Paliwe Kamarikuwe Konatüfü	Cementerio Renü
San Pablo	Xen xen Paliwe	Wigkul Cementerio Kamarikuwe Konatüfü Renü
Río Negro	Wigkul Cementerio Paliwe Kamarikuwe	Xen xen Konatüfü Renü

La tabla anterior muestra muy gráficamente las zonas con mayor desaparición o inexistencia de determinados lugares, así como también otras en que la conservación y la existencia se han manifestado pudiendo convertirse en un importante indicador de permanencia cultural y religiosa.

Como antes se señalaba, en las comunidades Malalhue y Antilhue, de la zona de Lanco, se manifiesta la permanencia de todas las actividades culturales religiosas, deportivas y sociales. En dicho lugar, se habrían conservado hasta la fecha lugares sagrados tanto desde el punto de vista eco sistémico como desde el punto de vista sociocultural, conservándose los conceptos relativos a cada espacio y las valoraciones correspondientes.

En otras comunidades de la zona de La Unión en tanto, se conservan los espacios sagrados sólo en la memoria de los entrevistados, identificándose a los actuales dueños como propietarios particulares o empresas forestales que hoy explotan el territorio (La Forestal Pedro de Valdivia ocuparía territorio reconocido como *paliwe* por la comunidad *Pilpilcahuin* en La Unión, y la Forestal Tornagaleones tendría territorio de *konatufü*, de la comunidad Loma de la Piedra en San Juan de la Costa) . Paralelo a estos procesos se viene dando en estos sectores la *migración sin retorno* de jóvenes en busca de oportunidades laborales, situación que se plasma igualmente en la pérdida de actividades como el *palín* y el *mingako*.

Participación política y derecho

El territorio wijice esta reconocido como un gran espacio geográfico -el Futawijimapu- el cual esta dividido en tres espacios con su propia autonomía política y actualmente representado por tres Consejos de Caciques: el Consejo de Lonkos del Pikunwijimapu, la Junta de Caciques de la Futawijimapu y el Consejo General de Caciques de Chilwe.

El estudio no revisa en particular el estado actual de estas organizaciones, salvo el proceso último del la reconstrucción del Consejo de Lonkos del Pikunwijimapu, sobre el cual se hizo un trabajo particular que incorpora este estudio. Enfatiza sobre las organizaciones, actores y roles reconocidos por la población para la conducción y relación política al interior de las comunidades como con el estado y la sociedad nacional.

1. Antecedentes relativos a la participación política recogidos por la encuesta

En el dominio sociopolítico interesó conocer el pensamiento de los entrevistados en torno a la situación actual de la organización mapuche y la manera en que las relaciones con el Estado y otros organismos no mapuche están siendo orientadas. Se indagó sobre las condiciones actuales de la organización tradicional al interior de las comunidades, distinguiendo a los agentes culturales con mayor y menor permanencia. Del mismo modo buscó las causas atribuidas por la población ante la evidente desintegración de la estructura política propia, recogiendo la evaluación de cada entrevistado respecto de las estrategias actualmente utilizadas en las escenas de conflicto o tensión.

1.1. Participación en organizaciones

El 90% de los entrevistados participa en organizaciones de diverso tipo. Entre las más mencionadas se encuentran las comunidades y asociaciones indígenas, y sólo en dos casos fue mencionada la participación en partidos políticos (Democracia Cristiana y Partido Comunista).

Ha sido posible observar que el fenómeno de la participación política está directamente relacionado con la zona en la cual se habita, distinguiéndose zonas en que la participación es de mayor densidad que en otras. La población de la zona de Panguipulli, por ejemplo, además de referir al Consejo de Logko, menciona diversas asociaciones y la Coordinación de Comunidades en Conflicto. Con ello, se demuestra

que este ámbito posee directa relación con la situación problemática que afecta a las comunidades, habiendo mayor cantidad de organizaciones en aquellas zonas en que tales problemas hayan desatado enfrentamientos o conflictos manifiestos.

Independiente de la participación individual los entrevistados además reconocieron la existencia de diversas organizaciones en su entorno geográfico y sociopolítico. Entre las mencionadas se distinguen las de tipo tradicional, funcional y territorial. Entre las organizaciones tradicionales fueron mencionados algunos *lof*, entre las funcionales las comunidades indígenas y organizaciones de cobertura comunal, y como organizaciones territoriales señalaron aquellas constituidas sobre la base de intereses más amplios tales como el Consejo de Logko y la Junta de Caciques.

La siguiente tabla, señala las principales organizaciones representadas en la entrevista según zona:

Tabla. Organizaciones representadas según zona

Zona	Organizaciones
Panguipulli	Coordinación de Comunidades en Conflicto – Consejo de Logko
Loncoche	Asociación Mapuche “Kompu mapuche Newen tu ayüm”
Fresia	Asociación Indígena Peñasmó
Lanco	Comunidad Indígena
San José de la Mariquina	Consejo de Logko – Comunidad Indígena – Asociación de Pescadores
Futrono	Consejo de Logko – Comunidad Indígena
La Unión	Comunidad Indígena
San Juan de la Costa	Junta de Cacique – Consejo de Comunidades – Asociación Mapu Lawal
San Pablo	Comunidad Indígena - Junta de Cacique – Consejo de Comunidades
Río Negro	Comunidad Indígena

Como vemos el Consejo de Logkos y la Junta de Caciques son los mas reconocidos en las zonas de mayor concentración de población mapuche. Por otro lado, también es posible reconocer el radio de acción de algunas de las organizaciones más reconocidas, como el Consejo de Logko o la Junta de Cacique. Aparentemente, los miembros de la primera entidad procederían principalmente de las comunas del centro-este de la X Región en tanto que los miembros de la Junta de Cacique procederían del sector sur – este de la misma.

La tabla siguiente entrega cifras sobre comunidades inscritas por comunas y reconocidas en los registros de la Conadi. Panguipulli y San Juan de la Costa son las comunas con mayor presencia de organizaciones y que coinciden también con territorios con un alto nivel de intervención desde el estado y tienen procesos de organización importantes.

Tabla. Comunidades según registro CONADI para el territorio por comunas y Provincias.

Distribución de Comunidades				Total	%	% T.
	Total	%	% T.	Osorno	11	8%
Valdivia	5	2%		Puerto Octay	0	0%
Corral	2	1%		Purranque	12	9%
Futrono	7	3%		Puyehue	5	4%
La Unión	18	8%		Río Negro	16	11%
Lago Ranco	25	11%		San J. de la Costa	71	51%
Lanco	20	9%		San Pablo	25	18%
Los Lagos	1	0%		Totales Provincia	140	100%
Mafil	4	2%		Puerto Montt	3	37%
Mariquina	33	15%		Calbuco	0	0%
Paillaco	0	0%		Fresia	3	37%
Panguipulli	93	42%		Frutillar	0	0%
Río Bueno	14	6%		Los Muermos	0	0%
				Llanquihue	1	13%
Totales Provincia	222	100%	60%	Mauillin	1	13%
				Puerto Varas	0	0%
				Totales	8	100%
						2,20%

1.2. Agentes, roles y ámbitos de competencia para formular demandas y propuestas

Ante un listado de trece agentes que ya sea en el pasado o en el presente habrían asumido responsabilidades en el manejo social y político del destino de las comunidades, los entrevistados señalaron las tareas y los ámbitos en los cuales cada uno de ellos tendría más competencia.

En el análisis de su desarrollo, es posible observar que este constituye un ámbito de importantes confusiones. El ítem de la entrevista fue a su vez de mucha complejidad para ser aplicado con fluidez, lo cual puede haber afectado la congruencia entre las respuestas entregadas respecto a los ámbitos de acción y las responsabilidades para formular demandas y propuestas políticas. No obstante esta acotación metodológica, se observa ambigüedad respecto a la diferenciación entre figuras y roles propios de la organización tradicional y la funcional. Esto último se nota agudizado para la figura del dirigente mapuche, quien es entendido indistintamente desde ambas perspectivas, en ocasiones delimitando su rol a ámbitos de gestión y administración y en otras situándolo de la manera exclusiva en el ámbito ceremonial. Esto permite visualizar la necesidad de generar un trabajo reflexivo en el tema organizativo en tanto este sigue siendo la base para la continuidad del trabajo desde las comunidades mapuche *wijice*. Esto fue sustentado por los propios entrevistados ante la pregunta por las debilidades del sistema político tradicional; tanto la falta de participación como la desunión de los comuneros habría sido una de las principales causas para que esta debilidad se extendiera a través del tiempo en el territorio.

En el plano del desarrollo histórico de cada ámbito se destaca el rol que en un pasado no muy lejano habrían jugado las ONG's, tanto en el campo productivo como en el campo del derecho. Asimismo, pastores y curas seguirían teniendo responsabilidades en el desarrollo mapuche, por cuanto se le asignan roles en la formulación de demandas y propuestas principalmente en los temas de educación, salud y ceremonial, esto último, particularmente por parte de aquellos entrevistados que desconocen los límites de cada religión y unifican a estas.

1.3. Creencias y prácticas

La tabla que sigue, describe la manera en que los entrevistados están entendiendo la acción sociopolítica de la situación mapuche, al señalar qué agentes debiesen encabezar los temas y conducir las demandas, y los ámbitos de su debida gestión.

Tabla. Ámbitos de trabajo y de responsabilidad política de cada agente.

Agente	Ámbitos de trabajo	Ámbitos de responsabilidad política actual
Logko	Ceremonial Educación Rearticulación territorial	Derecho Ceremonial Rearticulación territorial
Fütakeche	Rearticulación territorial Educación Salud Ceremonial	Desarrollo productivo Derecho Ceremonial Salud Educación Rearticulación territorial
Genpin	Ceremonial Salud Derecho	Derecho Ceremonial Salud
Machi	Salud Ceremonial Derecho	Salud Ceremonial Derecho Rearticulación territorial
Lawentufe	Salud Derecho Desarrollo productivo	Salud Educación Rearticulación territorial
Kimce	Derecho Ceremonial Educación	Derecho Ceremonial Educación Rearticulación territorial
Werken	Desarrollo productivo Derecho Salud Educación Rearticulación territorial	Desarrollo productivo Ceremonial Rearticulación territorial Organizaciones sociales wigka
Dirigentes mapuche	Derecho Educación Rearticulación territorial Organizaciones sociales wigka	Desarrollo productivo Derecho Ceremonial Salud Educación Rearticulación territorial Organizaciones sociales wigka
Profesionales mapuche	Desarrollo productivo Educación Organizaciones sociales wigka	Derecho Salud Educación Rearticulación territorial
Agentes estatales	Desarrollo productivo Salud Educación Organizaciones sociales wigka	Desarrollo productivo Salud Educación Rearticulación territorial Organizaciones sociales wigka
Pastores	Desarrollo productivo Ceremonial Organizaciones sociales wigka	Derecho Organizaciones sociales wigka
Curas	Desarrollo productivo Ceremonial Organizaciones sociales wigka	Desarrollo productivo Salud Rearticulación territorial Organizaciones sociales wigka
ONG's/ consultoras	Desarrollo productivo Organizaciones sociales wigka	Desarrollo productivo Derecho Rearticulación territorial Organizaciones sociales wigka

Las diferencias claras se encuentran en la definición de roles de los agentes mapuche y los no mapuche. La excepción se presenta en el ámbito ceremonial, que fue recurrentemente extendido a pastores y curas, imbricando las competencias religiosas sin manifestar distinciones ni exclusiones.

Una segunda generalidad sería la percepción de que todos los agentes mapuche y no mapuche tendrían responsabilidad en el ámbito de la rearticulación territorial. La única excepción a esta constante serían los pastores, con quienes se presiente una relación de mucha complejidad al momento de situarlos en la situación sociopolítica mapuche. Esto puede deberse a que muchos entrevistados responsabilizan directamente a las iglesias de ser los causantes de pérdidas culturales de diverso tipo, no exclusivamente religiosas.

El **logko**, aparece con un rol medianamente delimitado a los ámbitos ceremoniales y educativos. Al igual que sucede con todos los agentes restantes, se espera que cumpla más roles que los que estaría ejerciendo. La construcción de su perfil básico sólo pudo darse tras descartar las consideraciones que lo resaltaban únicamente en su condición de "dirigente". La distinción reflexiva por parte de los propios actores entre estas dos categorías es una tarea pendiente, de suma importancia en términos étnicos y políticos.

El agente mapuche con más responsabilidades asignadas resulta ser el **fütakeche**, que como se puede observar más adelante, constituye un agente con baja presencia en el territorio consultado.

El/la **machi** tendría un dominio especializado de mayor delimitación. Los ámbitos de salud y ceremonial serían prioritarios en su acción, agregándose el derecho y la rearticulación territorial entre sus responsabilidades esperadas. Probablemente dadas las condiciones políticas actuales, en que se requiere de su presencia orientadora para tomar decisiones acertadas.

Del mismo modo, los **dirigentes mapuche** son reconocidos como agentes de cobertura muy amplia tanto en un sentido político como temático. Esto se debe a que varios entrevistados reconocieron en ellos a las únicas figuras hoy presentes en el panorama político mapuche. Tendrían competencia en todos los ámbitos de acción y constituirían la figura actual de mayor relevancia al interior de algunas comunidades. La homologación de su denominación con la del **lonko** aparece igualmente como otro indicador de transición de roles y estructuras políticas hacia un nuevo esquema exclusivamente funcional.

Respecto a los **profesionales mapuche** la situación presenta mayor claridad en tanto son principalmente ubicados en tareas relativas al desarrollo productivo, el fortalecimiento organizacional, educación y salud. Además de ello, reciben un rol de tipo étnico, asignado por aquellos entrevistados que ven en ellos un referente cultural con responsabilidades para con el pueblo mapuche **wijice**. En algunos casos comentan el deber que estos profesionales tendrían de acercarse mayormente a la gente, estableciéndose de este modo una demanda para aunar fuerzas, considerando que los profesionales mapuche son vistos como un insumo fundamental para el desarrollo del pueblo y la cultura. En coherencia con ello, algunos entrevistados expresaron quejas respecto a la distancia que profesionales mapuche presentan respecto de las organizaciones y sus propios lugares de origen: "ya son jutres... ya no se acuerdan de su pueblo". A partir de esta situación surge la inquietud por dar seguimiento y procesar las posibilidades de concertación que existirían entre este tipo de reconocidos agentes culturales. En tanto los entrevistados les asignen un valor crucial en el desarrollo **wijice**, ha de gestarse una propuesta para promover su posicionamiento respecto de esta demanda de apoyo a la gestión de las organizaciones.

Los **agentes estatales** por su parte son totalmente identificados como reproductores pasivos de los esquemas políticos pre-dictaminados, y en la mayoría de los casos sin poder alguno para tomar decisiones en la resolución de las acciones. Son caracterizados como aquellos que "traen las ideas", y en algunos casos, impondrían lo que hay que hacer. En este sentido, las respuestas versaron en coherencia con la sensación y experiencia de no ser consultados ante la ejecución de proyectos. Sólo la información es el nexo de comunicación que les une, y la posterior coordinación una vez superada la fase informativa: la comunidad recibe las ideas, las conoce y luego es incorporada en su puesta en práctica. Desde el

punto de vista analítico esta situación se aleja de lo que sociopolíticamente es entendido como participación social, en donde la comunidad propone, ejecuta y evalúa, a riesgo de equivocarse y de fracasar parcial o plenamente. La autoasignación de responsabilidades deja de ser un derecho y se transforma en una demanda; en consecuencia, la pasividad se expande, los objetivos se difunden y la situación se presenta profundamente confusa y aparentemente incomprensible. Las nuevas propuestas de interacción sociopolítica que abordan la variable de la heterogeneidad de conocimientos involucrados en la toma de decisiones reconocen esta multiplicidad de facetas que explícita e implícitamente participan del proceso. Una propuesta asentada en las desequilibradas condiciones actuales tendría que ser capaz de reconocer quiebres internos y externos, particularidades locales, además de riesgos e incertidumbres propias de un proceso desconocido: aquel que se aspira vivir.

1.4. Agentes culturales

La tabla que sigue describe la situación de los agentes culturales según zona:

Tabla. Agentes presentes y agentes ausentes en cada zona.

Zona	Agentes que cumplen rol	Agentes que no cumplen rol
Panguipulli	Logko - werken	kimce – machi - fütakeche
Loncoche	Logko - werken	kimce – machi - fütakeche
Fresia	Ninguno	Sólo hay dirigentes
Lanco	Logko – fütakeche – kimce - werken	machi
San José de la Mariquina	Logko – kimce - werken	Fütakeche - machi
Futrono	Logko - werken	kimce – machi - futakeche
La Unión	Logko – kimce - werken	Fütakeche - machi
San Juan de la Costa	Logko – fütakeche – kimce - werken	Machi
San Pablo	Logko – kimce - werken	Fütakeche – machi -
Río Negro	Fütakeche – kimce - werken	Kimche - machi

La tabla anterior demuestra cierta incongruencia entre la asignación y presencia de roles asumidos al interior de las comunidades y la situación socio religiosa descrita a propósito del aspecto ceremonial. El caso de Río Negro es el que mayormente evidencia este desajuste de información al identificar agentes vitales para la estructura religiosa que sin embargo antes aparece altamente desintegrada.

La situación anterior puede explicarse tanto por la complejidad de la entrevista como por la amplitud del tema. Por lo anterior, es de mucho riesgo adelantar algún tipo de interpretación en torno a este aspecto, solo con la información proporcionada por la entrevista y se sugiere considerar este aspecto en la programación de acciones y transformarlo en un objetivo de conocimiento y discusión, en cuyo trabajo se involucre a personas de distintas generaciones y con distintas implicancias políticas actuales. Sólo en el propio contexto de la diversidad ideológica será posible establecer las reales orientaciones dadas al tema.

La reconstrucción de los roles a partir de la imagen proyectada por los antepasados permite conocer que las autoridades antiguas entregaban sabiduría y emanaban valores a través de sus propias conductas. Los entrevistados caracterizan la acción de las autoridades tradicionales como aquella que garantizaba la permanencia de la organización y de un estilo de toma de decisiones basado en la certeza y en la confianza de que lo decidido por estas autoridades era bueno. Independiente de los roles específicos que tuviese cada agente, habrían cierto tipo de valores transversales a toda la estructura política mapuche que resultan prioritarios al momento de elaborar una descripción general: el respeto, la comunicación con la gente, la transmisión de conocimiento y la dedicación, son algunos de los más mencionados. Diez entrevistados no contestaron a la pregunta sobre los roles antiguamente ejercidos por

las autoridades tradicionales, y otros tres señalaron no tener ningún tipo de conocimiento respecto a ello (estos últimos, todos procedentes de la zona de La Unión).

La disminución progresiva de la importancia asignada a los cargos políticos tradicionales es por todos los entrevistados considerada como una realidad. Tras un análisis, es posible inferir que los entrevistados asignan tres tipos de razones como responsables de esta disminución:

- **Razones históricas**
La llegada de wigka, las imposiciones políticas y de nuevos tipos de autoridad (profesores, jueces, médicos), la intervención estatal, llegada de la tecnología y de la escolaridad obligada, intromisión de religiones.
- **Razones sociopolíticas dadas por el desequilibrio interétnico**
Ahora hay organizaciones wigka, hay presidente y directiva, el Estado no respeta los derechos del pueblo mapuche, hoy con la personalidad jurídica no hay otra que obedecer y hacer las cosas como nos dicen.
- **Razones intra culturales**
Los propios mapuche hemos abandonado nuestras ceremonias, el Estado ha transgredido las formas mapuche...los wijice aceptamos sin pensar, los mapuche nos hemos quedado.

1.5. Consulta a las comunidades

Respecto a si las comunidades son o no consultadas ante la ejecución de proyectos por parte del Estado catorce entrevistados (46,6%) respondieron sí ser consultados y dieciséis respondieron que no (53,3%).

Quienes manifestaron si ser consultados explicaron que este proceso se llevaba a cabo a través de asambleas, encabezadas por sus dirigentes y que las decisiones finales generalmente se basaban en los beneficios a obtener con cada iniciativa. Agregaron que desde el inicio del proyecto *Orígenes* esta situación habría avanzado notoriamente, experimentándose ahora mucha más participación que antes.

Los entrevistados que negaron esta participación señalaron que aun cuando existiesen nexos e instancias de comunicación e información respecto a las acciones ello no significaba participación real. Esta porción de entrevistados interpretan al proyecto *Orígenes* como *un engaño de participación* ya que sólo se aparenta una participación que no sienten como tal (zona de Panguipulli). Manifiestan ser consultados sólo para cuestiones específicas y generalmente cuando las acciones ya están avanzadas.

Entrevistados diferenciaron entre lo que sería la participación en la ejecución de proyectos de envergadura y la participación en proyectos menores. Respecto de estos últimos se reconoce cierto grado de participación, en tanto pueden llegar a constituir instancias en donde pueden explayar su punto de vista. No así respecto de aquellos proyectos que involucran intereses externos, en los cuales su participación se reduce a ser informados: "los proyectos de envergadura nunca se consultan a las comunidades, no se nos tomó en cuenta para la carretera costera, los proyectos forestales con plantas exóticas ni las compañías eléctricas... nosotros como comunidad elaboramos proyectos comunitarios donde exponemos nuestra propia estrategia de desarrollo, pero son proyectos menores" (C.P., Maicolpi)

Los proyectos son reconocidos como ofertas procedentes desde el exterior, como unidades respecto de las cuales la gente opina una vez que las conoce. Una vez que llegan a las comunidades no suelen estar sujetos a cambios: "el Estado ha acostumbrado a la gente a ser sumiso y a recibir lo que les imponen... y cuando uno dice algo contrario (exige derecho) le dicen que uno es revoltoso" (A.J., Loma de Piedra).

1.6. Formas de presión hacia el Estado

La siguiente tabla ordena las respuestas y permite construir un perfil básico del sentido asignado a las distintas formas de presión ejercidas desde sectores mapuche hacia el Estado:

Tabla. Valores asignados a las formas de presión conocidas

	Movilizaciones	Toma de tierra	Denuncias	Mesa de diálogo
Adecuado	20	10	18	14
No adecuado	3	5	2	3
En parte sirve	6	11	9	13
No contesta	1	4	1	0

La forma de presión más valorada es la movilización, seguida de la denuncia y la mesa de diálogo. La forma de presión menos valorada es la toma de tierra, considerada sólo por diez entrevistados como una acción adecuada, y por once como una acción que en parte sirve o podría servir.

Los comentarios de los entrevistados respecto de las estrategias utilizadas por algunos sectores mapuche para ejercer presión se fundamentan en la visión personal respecto de las relaciones interétnicas y en el auto posicionamiento respecto de la senda que debiesen seguir las organizaciones mapuche.

Desde el primer enfoque, es posible encontrar comentarios que evidencian la visión amplia de algunos entrevistados, capaces de extrapolar su situación individual y visualizar la del conglomerado definido como pueblo mapuche *wijice*. Desde allí, hacen un análisis crítico de los resultados que arroja cada mecanismo de presión, señalando riesgos y errores ya cometidos. Un ejemplo de esta lógica reflexiva respecto a las acciones se encuentra en quienes valoran las **movilizaciones** como adecuadas, toda vez que estén bien orientadas y sean efectivamente respaldadas por la gente. Ello implica tener conciencia de los daños que inevitablemente se ocasionan en cada oportunidad y anteponerse a lo que serán sus efectos, antes que el Estado de prioridad a reparar daños puntuales evadiendo el problema y la demanda de fondo.

Las **toma de tierra** en tanto, aun cuando son validadas sólo por un tercio de los entrevistados, igualmente son valoradas desde puntos de vista diferentes. Quienes limitan su utilidad y efectividad se fundamentan en que estas no transitarían por la vía legal, y por tanto, no sería una estrategia de negociación válida con el Estado, que al fin y al cabo impone la legalidad en todo orden de cosas.

2. Aspectos relativos al ámbito del derecho

En el ámbito del derecho confluyen aspectos políticos, organizativos y valóricos de suma importancia para la construcción, por parte de los propios actores, de una propuesta de acción en el territorio. Entre los aspectos políticos destaca la dimensión ideológica y práctica de la imposición de estructuras; el impacto producido en el modelo de justicia mapuche y en las relaciones sociales intra e interétnicas. También en el ámbito político emergen aquellos aspectos relativos a la asignación de poder y a la distribución de responsabilidades para la regulación de la vida social.

La organización social y política constituye una de las vértebras centrales de este ámbito. En este contexto, le corresponde asumir las críticas y las propuestas de orden sistémico, y se convierte en el órgano responsable de ejecutar un modelo de regulación de las relaciones.

Entre los aspectos valóricos se encuentran los conceptos de buen y mal comportamiento, y los fundamentos dados a las sanciones aplicadas por el derecho mapuche ante una acción indebida. A partir del concepto que los entrevistados manejan del antiguo sistema de regulación del comportamiento, proyectan una visión futura. La dimensión valórica se torna ineludible toda vez que sus percepciones son fruto de una asignación de sentido afectada por el proceso político. La sub valoración de las capacidades de la estructura social mapuche es indicador de transformaciones en la auto percepción del grupo y de sus posibilidades de reconstrucción.

2.1. Propuesta de normas y leyes que rigen la vida de las comunidades

Veinte entrevistados consideran que es el Estado quien propone las normas y leyes que operan al interior de las comunidades. Sólo ocho, estiman que estas normas serían propuestas en conjunto, y que por tanto, contarían con el consentimiento de ellos. Sólo dos entrevistados visualizaron participación de las autoridades tradicionales, acotando que dicha participación se reduciría al ámbito interno de la comunidad. Se constata certeza de la imposición, en coherencia con aspectos antes desarrollados relativos a la participación de las comunidades en la toma de decisiones (ver ámbito Participación Política).

2.2. Normatividad mapuche wijice

Las normas de comportamiento observadas en el pasado en el seno de los *lof* o comunidades, fueron descritas del siguiente modo:

Eran las normas del *az mapu*, leyes de la naturaleza características de nuestro territorio. Había respeto sagrado por las palabras de los mayores, y funcionaba de forma muy estricta. En *futa xawun* se ordenaba, todos opinaban sobre castigos o recomendaciones, y finalmente el *logko* decidía. Se basaba en la solidaridad y en el orden para prevenir; antes había disciplina y la gente actuaba responsablemente. La persona debía ser temerosa, respetuosa y cuidadosa, ese era nuestro razonamiento para no equivocarnos.

Según esta misma lógica pasada, pero aun latente en el *ethos* de los entrevistados, cuando alguna persona no cumplía con las normas de buen comportamiento se arriesgaba a las sanciones estimadas por su entorno social y jurídico. Como antes se mencionó, las personas circundantes opinan y la decisión final es de responsabilidad del *logko*. Las sanciones en este sistema habrían dependido antes que nada de la gravedad del mal comportamiento, y de las consecuencias que este podría haber traído para más gente. Esta acción reguladora fue caracterizada del siguiente modo por los entrevistados:

Se imponía la autoridad de los padres, aconsejados por el *logko*. Se podía castigar con fuerza, para que los demás lo tomaran como ejemplo y no cometiesen el mismo error. El destierro y el abandono podían ser castigos en caso de falta grave, la persona era aislada y recordada sólo como un ejemplo negativo. Cuando se les daba otra oportunidad, se les podía pedir trabajo, se oraba mucho por ellos, se le daba un tiempo para mejorar.

Entrevistados de Futrono y La Unión no contestaron las preguntas relacionadas con la normatividad antigua. Manifestaron no conocer y no recordar nada sobre ello. Los principales aportes procedieron de las zonas de San Pablo, Lanco y San Juan de la Costa.

2.3. Permanencia de autoridades tradicionales

El 50% de los entrevistados respondieron que las autoridades tradicionales se mantenían cumpliendo su rol de orientar a la gente ante algún problema. Agregaron, que esta consulta se daría principalmente en casos de conflictos por tierra. Reconocen igualmente la importancia de estos roles tradicionales en la organización y ejecución de los ceremoniales, y en definitiva, en asuntos estrictamente internos al *lof* o comunidad. Esta situación fue mayormente descrita en las zonas de Lanco y San Juan de la Costa.

El 50% restante, niega que las autoridades tradicionales sigan ejerciendo algún rol regulador. Consideran que estas autoridades han desaparecido y en caso de que existan ya no son respetados como antes, y que por tanto, ya no tienen la capacidad de incidir en aspectos tan importantes como la justicia. Este tipo de respuestas, las entregaron entrevistados de las zonas de San José de la Mariquina y Río Negro.

2.4. Permanencia del *az mapu*

La siguiente tabla sintetiza las respuestas a la pregunta en torno a la permanencia de las norma tradicionales en la actualidad:

Tabla. Permanencia del *ad mapu*

Si	No	En parte	No sabe
3	8	17	2

- **0Si.** Es la respuesta de tres entrevistados cuyos argumentos son:
 - que aun existe respeto por las autoridades mapuche,
 - que el *ad mapu* es el buen vivir de las buenas personas y que este se vive en las comunidades,
 - que todavía hay conocimiento *wijice*, en los más ancianos.
 Estas respuestas fueron entregadas por entrevistados de Lanco, Calbuco y San Juan de la Costa, respectivamente.
- **No.** Entrevistados procedentes de Panguipulli, San José de la Mariquina y Río Negro rechazaron la permanencia del *ad mapu* basados en las siguientes razones:
 - ahora todo está en manos de autoridades *wigka*
 - hemos perdido nuestra cultura
 - se ha asimilado la ley chilena
 - se perdió el conocimiento y los elementos centrales de la cosmovisión
 - sólo nos queda el *ngjitatun*
- **En parte.** Esta fue la respuesta más recurrida. El 56,6% de los entrevistados consideró que la permanencia del *ad mapu* es relativa, y que por tanto algunos de sus componentes se habrían perdido pero otros se habrían mantenido en el tiempo. Esta limitación se justificaría en razones tales como:
 - la profundidad de la intervención del Estado
 - la indecisión de la propia gente mapuche
 - hoy no se promueve su valoración
 - se mantiene sólo donde aun existe organización tradicional
 - por convivir con otra cultura que no valora lo mismo

2.5. Derecho mapuche: agentes y fundamentos

Ante la pregunta respecto a quién se debería hacer cargo de un sistema de derecho mapuche, las respuestas entregadas permiten organizar la siguiente estructura:

1. Logko
2. Kimche
3. Dirigentes mapuche
4. Werken
5. Genpin
6. Profesionales mapuche
7. Machi
8. Poder judicial

Pastores, curas y ONG's quedan fuera de la propuesta hecha por los entrevistados. Son señalados sólo en dos y tres oportunidades respectivamente.

Los fundamentos de esta estructura propuesta, a partir de lo que la entrevista señala como “un sistema de derecho mapuche”, serían de dos tipos: respecto a sus roles y respecto a los deberes que les correspondería cumplir en este sistema a crear.

Respecto a sus roles, se menciona que estos “agentes serían los que más entienden, y en los cuales habría mayor confianza; ellos conocen más sobre la cosmovisión y la política originaria. El *logko* debe encabezar este sistema ya que él es el que regula a la gente. Deben ser personas mayores, con conocimiento y experiencia. Se debe dar espacio para que los ancianos hablen y oír sus enseñanzas. También debe contar con personas conocedoras del sistema jurídico del Estado, como los profesionales mapuche, que ayuden a redefinir el derecho mapuche que sin duda ha cambiado a través del tiempo, y que hay que saber conjugarlo con el derecho *wigka*”.

Respecto a sus deberes, estipulan reiteradamente que les correspondería asumir la misión de ayudar en el entendimiento, y que por tanto, deben ser personas hábiles en ambos mundos. Igualmente, tendrían como deber el trabajar en conjunto con sujetos y agentes de ambas culturas, para lo cual deben conocer perfectamente ambos idiomas.

Resulta claro el nivel de desestructuración transversal en el que se encuentra la cultura mapuche a escala general y en el territorio *wijice*, el ámbito del derecho o *az mapu* - concepto que la cultura *nomina* para referirse a la normatividad social - que apunta en su trasfondo al equilibrio del *mapu* y por ende de las personas se encuentra trastocado por los elementos mencionados en capítulos anteriores en los que se deduce de forma general que la relación con el estado y la sociedad chilena desconoce sistemáticamente las bases culturales mapuche. En lo referido a la forma en cómo se resuelven los conflictos entre las personas ha ocurrido una situación similar desconociéndose a las autoridades y los roles que estos cumplen al interior de la cultura.

Una propuesta posible es el pensar en la valoración de las autoridades tradicionales, pues allí descansan las principales autoridades que impartían el concepto de justicia, quienes elicitan el *az mapu*, como también hacían uso de conceptos tales como el de *norche* - rectitud - por el que las personas deben regirse generándose de esta forma el *nor rakizuam*, *nor mogen*, *nor zugu* valores culturales que dan vida al *nor che*. Esta revalorización debiese darse en dos niveles: intra y extraculturalmente, es decir, al interior de las comunidades proceso que se ha comenzado gestar a través de la revitalización del Consejo de *Logko* de *Pikunwijimapu*, pero que también debe estar asentado en los marcos sociales occidentales, donde no existe un reconocimiento explícito o de hecho en la normatividad jurídica nacional occidental.

3. La rearticulación del Consejo de Logko del Pikunwijimapu

El territorio *wijice* ha sido ya descrito por investigadores como Alcamán (1993), Cooper (1946) y Latcham (1924, 1928), y hoy día también manifiestan estos límites los propios *wijice*, desde el río *Toltén* hasta la Isla Grande de Chiloé. En este espacio son actualmente reconocidos tres grandes organizaciones territoriales *wijices*: La Junta General de *Caciques* en Chiloé, La Junta de *Caciques* de Osorno y actualmente el Consejo de *Logkos* del *Pikunwijimapu*. Sobre esta última organización describe el proceso de rearticulación, y que geográficamente se concentra en las comunas de San José de la Mariquina, Lanco y Panguipulli, donde el Consejo de *Logko* nace y se sustenta, pero con influencias hasta las comunas de Río Bueno y La Unión.

Interesa entender la formación de este Consejo por el sustento que hace en las autoridades tradicionales: los *logko* como representantes máximos de su pueblo y que rescata características de la antigua organización tradicional, en la cual los *logko* basan su legitimidad y sobre la cual han ido construyendo sus objetivos, demandas y propuestas. Los antecedentes que refieren a continuación son parte de la visión de los propios integrantes del Consejo.

3.1. Antecedentes preliminares

Con la pérdida de su independencia los wíjice tuvieron que enfrentar el despojo de sus tierras y consecuencias como la fragmentación de sus estructuras familiares donde los *logko* pierden poco a poco la base de su autoridad. El *logko* era el jefe de la familia que resolvía los conflictos en su *lof* – el espacio territorial parental – a través de consejos y palabras justas. La base de esta organización era la familia extensa que le entregaba el liderazgo a la persona que representaba las mejores habilidades para cumplir sus deberes.

Los wíjice se adaptaron forzosamente a una vida distinta, formando parte de un grupo social más de la sociedad nacional. Las autoridades tradicionales, aunque mantuvieron la vinculación con su historia y relación entre su pueblo fueron reemplazadas por otras formas de organización, como las de los chilenos - sociedades, asociaciones y federaciones- con el objetivo de conseguir una “integración respetuosa” de su pueblo.

Durante la reforma agraria los mapuche forman parte de organizaciones campesinas cuyo fin era recuperar las tierras que les fueron usurpadas. Durante la dictadura nacen organizaciones con una fuerte corriente de recuperación cultural. Pronto se incorporan al proceso de reivindicación de la democracia en conjunto con organizaciones sociales y partidos políticos de izquierda. Estas diversas experiencias y formas de participación política son una adaptación a un mundo distinto e impuesto donde la opinión e incidencia de los wíjice es marginal las opiniones de sus comunidades⁵.

Con el fin de la dictadura y el inicio de un nuevo proceso democrático dirigentes que participaban en organizaciones como *Ad Mapu* o el *Consejo de Todas las Tierras* vuelven a sus comunidades para levantar organizaciones propias. Se forman nuevas organizaciones en el territorio principalmente en su cabecera norte: en 1991 la organización *Calfülícan* en Lanco; la Coordinadora de Comunidades Lafkenche en 1995 en la comuna de San José de la Mariquina y; la Coordinación de Comunidades *Mapuche-Williche en Conflicto* en 1998 en la comuna de Panguipulli.

No obstante estas diferentes experiencias se genera un nuevo proceso para crear una organización más amplia que representen a todas las comunidades en el norte del territorio wíjice. Se plantea más bien, rearticular las antiguas estructuras organizacionales involucrando a las autoridades tradicionales, los *logko* acompañados por sus *werken*⁶.

En el año 2000 nace la idea de restituir en la zona norte de la provincia de Valdivia la antigua organización territorial formando un Consejo en el cual debieran estar presente todos los *lof* de este territorio representados por sus *logko* y *werken*.

a. Proceso de formación y antecedentes históricos

La formación del Consejo de Logko del Pikunwíjimapu parte con la iniciativa de *logko* y *werken* de diferentes zonas de la provincia de Valdivia. Destacan entre ellos tanto profesionales mapuche como *logko* y *werken* con mucha experiencia en el trabajo con diferentes organizaciones. Este proceso fue apoyado por integrantes de la Asociación Mapuche Calfülícan⁷ de la comuna de Lanco, la Coordinadora de Comunidades Lafkenche⁸ de la comuna de San José de la Mariquina y colaboradores de la ONG Corporación para la Defensa y Promoción de los Derechos del Pueblo (CODEPU), de Valdivia.

⁵ Así lo confirman Boris Hualme, 24/11/02; Augusto Nahuelpan, 09/10/02 y Jorge Hueque (04/10/02) que han participado en diferentes organizaciones durante los ochenta y los noventa..

⁶ Entrevista con Jorge Abello, 11/08/02.

⁷ La Calfülícan se fundó en 1987 en Temuco en la dinámica de los Centros Culturales con amplia participación de dirigentes de las provincias Valdivia y Cautín. Principios de los noventa se disolvió y se fundó nuevamente en la comuna de Lanco, con participación de dirigentes de San José, Lanco y Panguipulli. Sus integrantes fomentaron la reivindicación cultural planteando diferentes actividades en los ámbitos salud, idioma y artesanía en las comunidades de la región. En 1998 se le consiguió un cuerpo legal a través de la ley indígena (Entrevista con Victorino Antilef, Manuel Compayante, y Augusto Nahuelpan).

⁸ En el año 1995 se formó la Coordinadora de Comunidades Lafkenche, organización con la cual los mapuche costeros plantearon la reivindicación de sus derechos en una fuerte corriente cultural. En agosto de 2002, a la Coordinadora se le otorga personalidad

En este proceso destacan diferentes mecanismos sociopolíticos mapuche que en tiempos antiguos eran instancias imprescindibles en el acontecer político en la zona norte del territorio wijice. Uno de los centros político-religioso hasta el siglo XIX era Quilche, ubicado geográficamente en medio del territorio norte del *wijimapu*. En este lugar se solían hacer juntas enormes para resolver asuntos que involucraban a todas las agrupaciones mapuche desde la costa a la cordillera⁹. La importancia de este lugar todavía se mantiene en relatos orales de la zona¹⁰. Don Augusto Nahuelpan, hoy Nizol, Logko del Consejo, expresa la importancia de Quilche de la siguiente forma:

...desde Quilche hasta la costa, desde Quilche hasta el océano atlántico en argentina, desde Quilche hasta la octava región y desde Quilche hasta Puerto Montt era el centro religioso y el centro estratégico que dio la conducción espiritual...

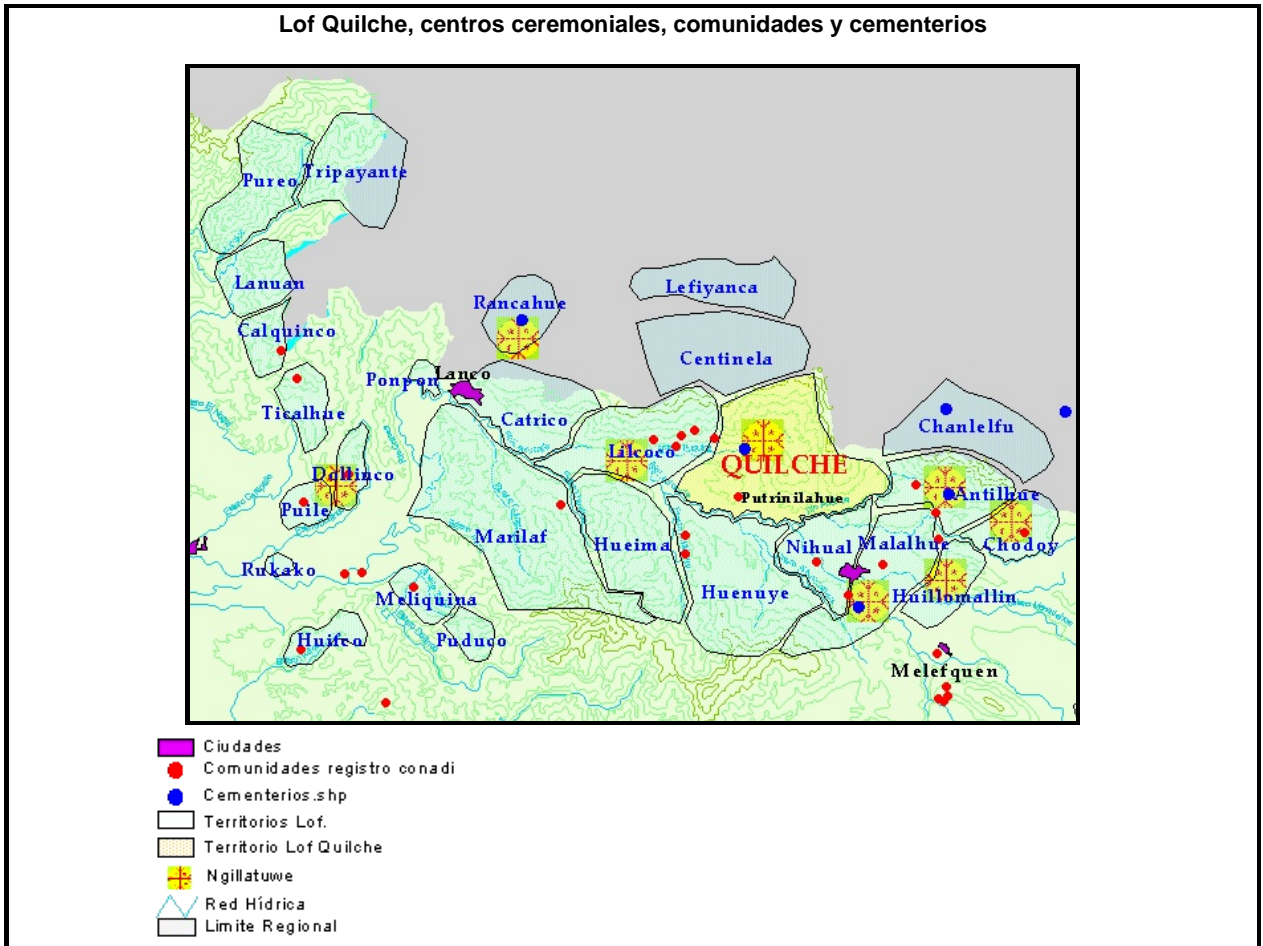
Es posible que se sobreestime el alcance de influencia de Quilche, sin embargo, las fuentes escritas confirman que, por lo menos en el siglo XIX, todas las agrupaciones wijice desde la costa en San José hasta la Cordillera de los Andes a la misma altura participaban en las juntas de Quilche.

De esta forma se explica por qué durante el proceso de preparación del *Futa Xawum* del 2 y 3 de marzo del 2001, el *logko* de Maiquillahue, en la costa de la comuna de San José de la Mariquina exigía entrevistarse con el *logko* de Quilche para conversar la formación del *Consejo de Logko*, ya que lo reconocen como antiguo centro de poder; aunque en la actualidad carece de esa importancia, porque ya no se realizan en el lugar juntas grandes, solamente *ngjjatun* cada cierto tiempo con la participación de las agrupaciones vecinas.

jurídica reconocida por la ley indígena por lo cual pasa a ser la Asociación de Comunidades Lafkenche. Objetivos de esta organización son la defensa de sus espacios territoriales, en especial los bordes costeros que se ven en peligro por la nueva ley de pesca (Entrevista con Boris Hualme).

⁹ Vea Augusta 1910:25-28; Hilger, Inez 1966:69.

¹⁰ Así lo confirman varios informantes como Antonio Antilef , Rafael Compayante y Pedro Hueitra que recuerdan la importancia que tenía el *ngenpin* – el líder religioso – en Quilche. Él solía tomar la iniciativa para convocar juntas grandes en el caso de catástrofes naturales u otros asuntos de importancia. Antiguamente, el *genpin* solía tratar los asuntos religiosos mientras que el *logko* actuaba como representante político. Hoy en día, el *logko* en muchas partes ha asumido el papel del líder religioso ya que se ha perdido el cargo del *genpin* en muchos lugares.



Después de conversaciones preparatorias para la rearticulación del Consejo de Logko en diferentes directivas en las comunas de San José, Lanco y Panguipulli, se decide la realización de un *futa xawun*, - una junta grande -, el 2 y el 3 de marzo de 2001 en Coz-Coz, comuna de Panguipulli. Este lugar fue elegido por diferentes razones; entre la que desataca la importancia histórica del lugar, ya que en 1907 se realizó una de las últimas juntas grandes con la participación de alrededor de dos mil personas¹¹.

En ese entonces, los mapuche de la zona tenían que enfrentar los crímenes y usurpaciones de tierra, cometidos por los primeros colonos que se instalaron en ese tiempo en los alrededores de Panguipulli. Por esta razón, el *logko* de Coz-Coz convocó un gran parlamento enviando a sus mocetones a avisar “a todas las reducciones que puedan alcanzar en quince días de ida y vuelta” con el objetivo de elegir un *logko* mayor que representara y defendiera los intereses de su pueblo ante las autoridades estatales. De esta forma, se reunieron más de veinte *logko* principales, cada uno acompañado por diez o más *logko* menores y sus *kona*¹².

¹¹ El periodista Aurelio Díaz Meza participó en “El último Parlamento Araucano de Coz-Coz del año 1907” y relata los hechos en su libro: Díaz Meza, Aurelio (1907).

¹² Díaz Meza 2002:64-65.

El parlamento de Coz-Coz entonces era una de las últimas juntas grandes que se realizó de forma tradicional, y donde se reunieron todas las agrupaciones de aquella zona. Con la realización del *futa xawun* en el mismo lugar para la rearticulación del *Consejo de Logko* en 2001 se rememora ese acontecimiento.

Además de la junta de Coz-Coz de 1907, especialmente en la zona de Lanco se recuerda otro acontecimiento relevante dentro del movimiento político mapuche-wijice. En la década del veinte nació en la zona de Loncoche un movimiento nativista que culminó como movimiento mapuche con repercusión en todo el sur de Chile y cuyo protagonista era Manuel Aburto Panguilef y su *Federación Araucana*, creada en 1922.

Apreciando la tradición cultural mapuche, la *Federación Araucana* desarrolló un programa en que el pasado surgía como modelo del presente y las “virtudes de los caciques” marcaban el ideal que todos los mapuche debían respetar¹³. Esto se manifestó en sus “congresos” que se realizaban convocando a los participantes en lugares sagrados, donde se discutía los asuntos políticos en el *rewe* mientras que la machi llevaba a cabo las rogativas del *ngijatun*¹⁴.

Don Rafael Compayante, *logko* de Quilche en la comuna de Lanco todavía recuerda las juntas que la *Federación Araucana* llevó a cabo en este lugar en los años treinta y ocho y cuarenta¹⁵. En las reuniones, Manuel Panguilef se orientaba a través de los sueños que le transmitían mensajes de *wenumapucao* para tomar las decisiones políticas. Los *logko* que participaban en los congresos rezaban por las mañanas cuando se hacían los *gijatun* para apoyar a don Manuel, quien creía firmemente en las habilidades de los *logko* para encontrar un camino adecuado para el pueblo mapuche.¹⁶

b. El *futa xawun* de Coz-Coz en 2001

Después de largas preparaciones y conversaciones entre las autoridades tradicionales, se convoca una junta grande, un *futa xawun* en el territorio de Coz-Coz, el 2 y el 3 de marzo del año 2001, con la participación de los *logko* Francisco Huichaman de Coz Coz, Pedro Hueitra de Ankakomoe, Juan Hueque de Malchehue, José Lincocheo de Pitren, Gregorio Cheuquehuala de Antilhue, Augusto Nahuelpan de Lilcoco, Manuel Compayante de Quilche, Enrique Nahuelpan de Lilcoco, Juan Rain de Ragintulelfu, Atanacio Huenun de Lafquenmapu y Felipe Llancafilo de Huita¹⁷.

Con respecto a los participantes del *Futa Xawun* la mayoría provenían de las comunas de San José de la Mariquina, Lanco y Panguipulli, aunque debían estar representados las comunidades indígenas de toda la provincia de Valdivia. Esto tiene una explicación en que las agrupaciones de la zona norte de la provincia de Valdivia siempre han estado ligadas entre si a través de lazos sanguíneos y relaciones socio-políticas. Esto lo comprueban por un lado las fuentes escritas ya citadas¹⁸. Por otro lado, también los informantes entrevistados confirman que por rasgos culturales muy similares - por ejemplo la forma en que se realiza el *gijatun* - y por los lazos de sangre, los wijice desde la costa a la cordillera entre el río Toltén y el río Calle-Calle representan una unidad.

Iniciando el *futa xawun* para la reformación del Consejo, se destaca la organización tradicional territorial mapuche, recordando las antiguas juntas grandes de los *ayjarewe* y *futamapu*¹⁹, como en el caso de Coz-Coz en el año 1907 o en Quilche durante el siglo XIX. Además, se menciona los antiguos acuerdos firmados entre españoles y mapuche en los parlamentos ya que con estos tratados la corona

¹³ Foerster; Montecino 1988:84.

¹⁴ Bengoa 1999:129.

¹⁵ Don Rafael Compayante de 81 años de edad, estaba casado con la hija de Manuel Aburto Panguilef que apoyaba a su padre como secretaria.

¹⁶ Entrevista con Rafael Compayante, abril de 2002.

¹⁷ Las informaciones de este capítulo se basan en un documento interno del Consejo de Logko sobre el *futa xawun* de 2001.

¹⁸ Las Juntas en Quilche y Coz-Coz, ; Díaz Meza, Aurelio (1907). Augusta (1910); Díaz Meza, Aurelio (1907); Hilger, Inez (1966).

¹⁹ Los *ayllarewe* eran juntas de varios *lof* mientras que los *futamapu* reunían una cierta cantidad de *ayllarewe* (Latham 1924).

española reconoce formalmente la organización política mapuche. Más aún, al establecer acuerdos escritos, el estado español reconoció a los mapuche como pueblo-nación²⁰. Además se menciona a la actual Ley Indígena donde Estado reconoce formalmente la organización tradicional del pueblo wijice.

Durante los dos días del *futa xawun* se trabaja en diferentes comisiones los lineamientos generales del Consejo en los ámbitos de participación política, territorio y agua, justicia, educación y salud, y desarrollo integral. Se concuerda que el objetivo principal del Consejo de Logko consiste en revitalizar la organización tradicional del pueblo mapuche-wijice y promover una política integral de los derechos territoriales sociales, económicos y culturales mapuche. Finalizando la junta, se eligen cuatro *ñizol logko*, esto son *logko* principales, como representantes del Consejo de Logko: Francisco Huichaman Tripayante de Coz-Coz, Juan Hueque Millapan de Malchehue, Augusto Nahuelpan Calficura de Lilcoco y Juan de Dios Cañiulaf Hualme de Maiquillahue.

Los cuatro *logko* fueron elegidos como *logko* principales por las habilidades y experiencias que cada uno representa. Destacan tanto personajes con una larga trayectoria política y participación en diferentes organizaciones campesinas y sindicales como también integrantes de organizaciones meramente mapuche. Otros *logko*, en cambio, se destacan más bien por ser sabios conocedores de su cultura. Al mismo tiempo encontramos muchos jóvenes profesionales mapuche que se caracterizan por haber obtenido un título profesional universitario – muchas veces en las nuevas carreras de educación intercultural. Esta nueva generación se integra en el Consejo de Logko apoyándolo con sus conocimientos específicos ocupando el cargo del *werken*.

En fin, los integrantes del Consejo representan un panorama bastante amplio de trayectorias y experiencias, producto de la lucha por el reconocimiento y la recuperación cultural de su pueblo.

3.2. La organización tradicional – características principales

Para entender mejor cómo antiguamente se sustentaban los *logko* en la sociedad wijice y cuáles eran los mecanismos y características de la organización tradicional territorial, resumiremos ahora lo que se encuentra en fuentes escritas y lo que se ha mantenido en la memoria de los *logko* con respecto a este tema.

a. El *logko*, autoridad tradicional de su *lof*

Aunque hoy en día muchos *logko* en el norte del territorio wijimapu están restringidos casi solamente al ámbito religioso han mantenido las características con las cuales se distinguen como líderes políticos de su pueblo. El *logko* tiene que tener ciertas capacidades para poder cumplir sus deberes y ser reconocido como tal por su *lof*.

En primer lugar, un *logko* debe tener descendencia del tronco familiar principal de su territorio; “el *logko* debe descender de una familia que tiene su raíz en este territorio” (*kūpalche*)²¹. Por lo general, son los hijos del *logko* que lo reemplazan cuando él ya no puede ejercer su oficio, pero el cargo puede ser entregado también al hermano del *logko* dependiendo de quién sea más apto para el mandato.

Esto a su vez, depende de ciertos dones que debe tener y que le dan las habilidades para ser un buen representante de su gente. Por eso, desde niño tiene que desarrollar la capacidad de aprender para llegar a ser reconocido como *kimce* (persona sabia) algún día. Durante este proceso de aprendizaje, los

²⁰ El “Tratado de Paz de las Canoas” de 1793 fue firmado en las orillas del río Rahue en la actual ciudad de Osorno. Con este tratado los wijice perdieron su independencia porque les otorgaba a los españoles la soberanía sobre ciertas áreas, a través de los acuerdos establecidos la corona española reconoció como interlocutores y representantes de su pueblo a los *logko*. Los wijice recuerdan este evento por las implicancias que tiene el que la Corona española reconozca la existencia y límites territoriales de este pueblo.

²¹ Entrevista con Victorino Antilef.

ancianos entregan al futuro *logko* un conjunto de conocimientos, saberes y conductas. A través de los relatos que son transmitidos de padre a hijo “se aprende de la experiencia de los antepasados, de los *kuyfú...*”²².

Dentro de este proceso, se presentan instancias en las cuales el hijo asesora y apoya a su *logko* como *werken* (mensajero) lo que le da la posibilidad de aprender el futuro oficio²³.

Finalmente, un *logko* se caracteriza por tener la capacidad de soñar. A través de los sueños –*pewma*– le llegan mensajes de los antepasados desde el *wenu mapu* que van orientándolo:

...los *logko* tienen que tener una relación directa espiritual ...si yo tengo fe, prácticamente estoy conectándome con el más allá y me van a llegar conocimientos a través de los sueños...²⁴.

Dentro de su *lof*, el *logko* es reconocido como autoridad que vela el *ad mapu* de un territorio, esto son los valores, conocimientos y prácticas culturales propios de un espacio territorial - *lof* - determinado. Por eso, uno de los oficios más importantes del *logko* hoy en día es la realización del *gijatun* en el cual se reconstruye y se renueva simbólicamente el *ad mapu*²⁵.

b. La estructura organizacional

Antiguamente, una familia extensa se comunicaba con otra a través de su *logko* y sus *werken* cuando la situación lo exigía. Por lo general, esto ocurría en situaciones extraordinarias, como en el caso de guerra o catástrofes. Hoy en día, esta red de comunicación entre los diferentes *lof* se manifiesta todavía a través de la junta religiosa, el *gijatun*.

Acordamos que en tiempos antiguos una junta tenía tanto aspectos políticos como religiosos. Los dos ámbitos eran inseparables y, por lo tanto, cuando había que tomar ciertas decisiones políticas, se realizaban también las rogativas espirituales para apoyar a los líderes políticos y dar una orientación.

Hoy en día, en el *ngijatun* se juntan grupos familiares de diferentes *lof*, normalmente se trata de *lof* vecinos, pero también pueden ser invitados desde más lejos. Para realizar los *ngijatun* en la zona de Lanco, los *logko* de las diferentes comunidades se comunican mediante sus *werken* para luego ponerse de acuerdo sobre la fecha y los detalles de la ceremonia. De esta forma, los *lof* se turnan en la realización del *gijatun*, es decir, en la manera en la que un *lof* hace un *gijatun* en su espacio territorial, él invita a los *lof* aledaños. Al año siguiente, cuando le toca a un *lof* vecino, ellos a su vez, están invitados²⁶.

En la actualidad, esta red en algunas zonas todavía sigue manteniéndose, mientras que en otros casos se rompieron los lazos por diferentes causas. En el anexo se pueden ver los enlaces entre los *lof* en la zona de Lanco que participan actualmente en esta red y otros que han dejado de hacerlo por diferentes causas²⁷.

²² Entrevista con Jorge Hueque.

²³ Entrevista con Jorge Hueque.

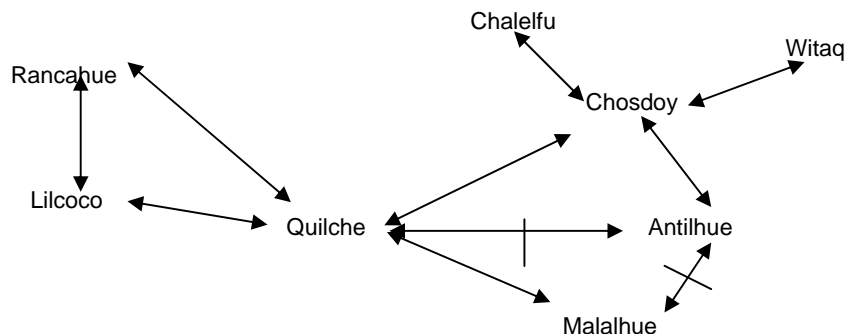
²⁴ Entrevista con Augusto Nahuelpan.

²⁵ Entrevista con Victorino Antilef

²⁶ Entrevista con Victorino Antilef, 06/11/02.

²⁷ Actualmente, cuando Antilhue convoca para el *gijatun* en su *lof*, se invita la gente de Chosdoy. Antiguamente participaban también las familias de Malalhue y Quilche. Al año siguiente, cuando le tocaba por ejemplo a Quilche, venían invitados Chosdoy, Antilhue y Malalhue (Entrevistas con Victorino Antilef, 06/11/02; conversación con Antonio Antilef, 15/12/02).

Red de *lof* - participantes en los *gijatun* (zona de Lanco)



Enlace entre los diferentes *lof* que participan en los *gijatun*

Antiguamente existía un enlace entre estos *lof*, pero se rompió por diferentes causas

Esta red de comunicación que todavía se mantiene en pie en algunas zonas, no obstante hoy en día se ha reducido sólo a los asuntos espirituales. Pero en tiempos antiguos, los *lof* de esta manera se organizaban y realizaban las juntas, para tomar acuerdos políticos que afectaban a varias agrupaciones. De esta forma, se podían reunir todos los *lof* de una región en un *ayjarewe* o varios *ayjarewe* en un *futamapu*, como en el caso ya mencionado de Quilche o en el de Coz-Coz de 1907.

c. Acciones y propósitos

Los principales objetivos, demandas y propuestas apuntan hacia el desarrollo y fortalecimiento del pueblo en una estrategia de participación política que incluye dos caminos: desarrollar una fuerza propia fortaleciendo la identidad y organización local y ocupando los espacios públicos, como instancias de decisión en proyectos (Orígenes) o municipios (estrategia para elecciones de alcaldes y concejales) y; apoyar iniciativas en áreas temáticas (salud, educación, desarrollo productivo).

Una de las demandas más importantes es la recuperación de los espacios territoriales ya que se considera el *lofmapu* como base de la cultura mapuche, no solamente en su sentido económico sino también como espacio en el cual se articulan todas las diferentes facetas de la cultura mapuche.

Por lo tanto, el *Consejo* sigue la línea de la reconstrucción del territorio mapuche a través de las identidades territoriales que debieran representar cada uno su espacio territorial cultural determinado. Siendo esto su objetivo principal, el *Consejo de Logko* lucha por la reivindicación de sus derechos fundamentales que consisten en:

- a) Derecho de ser conocidos como pueblo
- b) Derecho a las tierras y territorio, el control político y cultural sobre el mismo, considerando expresamente el control y auto gestión de sus recursos naturales, para garantizar la existencia, a través del tiempo, de nuestro Pueblo; y,
- c) Derecho a la libre determinación. Contemplando el derecho de nuestro Pueblo y sus respectivas organizaciones a definir sus proyectos de desarrollo mapuche. Donde impulsamos los proyectos de reconstrucción territorial de las identidades territoriales

El *Consejo* asume también un papel de intermediación entre las comunidades y el estado chileno. Un ejemplo de esto es su papel en el programa *Orígenes*. Aquí el Consejo interviene para maximizar el provecho de este proyecto para las comunidades, pero también para frenar o supervisar la intervención de las instituciones estatales, a las cuales se les reconoce la falta de consideración hacia las autoridades tradicionales mapuche.

El Consejo apoya las diversas demandas mapuche en la provincia de Valdivia y fortalece directamente la cultura mapuche, apoyando la realización de actividades culturales como, por ejemplo: el *gijatun* o el *we xipantü*. Existe la postura de que la crítica debe hacerse involucrándose en la política indígena que oferta el estado, como el programa *Orígenes* o la Comisión de Nuevo Trato, y generando propuestas propias con la cual confrontar la acción del estado.

En las actuales condiciones de desarrollo para los *logko* está claro que el proceso de reconstrucción es un proceso lento, pero que aun así ya pueden asegurar que no podrá haber una intervención futura del Estado sin la intervención de las autoridades tradicionales *wijice*.

ECONOMÍA

La economía mapuche ha transitado en las últimas décadas hacia un “rápido proceso de descomposición” con la introducción e impactos del modelo económico neoliberal actual. Este proceso constituye hoy una nueva forma de intervención en la precaria vida de las comunidades mapuches y es considerado también como una nueva forma de asimilación que obliga a los mapuche a adoptar determinadas formas de producción, consumo y relaciones económicas en las cuales se basa el desarrollo de la sociedad nacional.

Pero aun con esas nuevas formas de intervención, para dirigentes y miembros de comunidades es posible todavía descubrir y destacar formas de trabajo y producción propias. Así para los *wijice* la economía actual en el territorio se debe entender como procesos distintos y relacionados entre dos sociedades por cuanto se nutre tanto de elementos culturales propios y que recoge elementos de la cultura de la sociedad nacional, el cual es reconocido por sus características negativas en la vida de los *wijice*.

1. Economía *wijice* y economía liberal

El sistema económico cultural *wijice* se conforma de acuerdo a un conjunto de elementos culturales en los que se cuentan el idioma mapuche, las relaciones sociales y la cosmovisión. Se trata de un *desarrollo propio* donde los actores son los mismos *wijice*, este sistema económico por tanto, no se puede denominar simplemente “tradicional” ni “moderno” sino que contiene tanto elementos tradicionales que se siguen desarrollando - como pasa en toda sociedad - como elementos que se asumieron de la sociedad occidental.

Así se desarrolló una economía de subsistencia donde se cultiva trigo y otros cereales (papas, porotos, arvejas etc.), cría animales, artesanía y otras cosas. De la perspectiva tradicional se conserva la tendencia de la producción mayoritaria para el autoconsumo y en menor medida para la venta, por lo tanto, la economía es organizada primero familiarmente, existiendo en el ámbito de la comunidad mecanismos de colaboración y redistribución recíprocos que tienden a compensar y corregir desigualdades producto de un sistema complejo de herencia de tierra. Nos referimos a instituciones como la mediería y la minga tratados más adelante en detalle. Además hay ciertos significados y sentidos de la tierra, el mar, muchos aspectos de la naturaleza y del papel del ser humano dentro de ella, la importancia de la lengua que provienen de la cosmovisión y religiosidad mapuche.

El sistema económico wijice se caracteriza por ser de subsistencia en el cual confluyen relaciones sociales solidarias y valores propios de su cosmovisión es resultado de un propio desarrollo donde los actores son los wijice, cuyos elementos se remontan tanto a raíces muy antiguas que sin embargo se siguieron y siguen cambiando por efecto de las influencias de la sociedad occidental.

El sistema económico occidental. Este sistema no sólo ofrece elementos que pueden ser útiles o en otro casos rechazables por los wijice. Pero resulta claro su efecto negativo en la cultura pues se ha caracterizado por destruir el propio desarrollo de la economía de los wijice como *sistema* propio y ha tendido más bien a integrarlos en el sistema occidental. En el marco de las relaciones interétnicas el pueblo mapuche wijice ha visto afectado su sistema económico tradicional. El impacto de la sociedad chilena en este ámbito se puede apreciar en que:

- a. Durante el período colonial y republicano, la sociedad y economía occidental les usurpó tierras lo que ha significado que hoy en día los wijice - como los mapuche en general - cuenten con poca y mala calidad de tierra.
- b. En acuerdo al punto anterior, la escasez de recursos es una causa importante de pobreza, como consecuencia de la pérdida importante de terrenos. Por eso cada vez más personas tienen que buscar trabajo asalariado en empresas, debiendo muchas personas y familias migrar a ciudades. La mayoría de estas personas encuentran puestos de trabajo que son de poco prestigio y relativamente mal remunerados. "Probablemente, la persistencia de los elevados índices de pobreza que afecta a los pueblos indígenas, se debe a una focalización inadecuada del gasto social." . Como causas de pobreza se plantean razones que tiene que ver con "el ingreso, el acceso a la educación, la capacitación de la mano de obra indígena o su inserción laboral preferentemente en mercados informales". Aparentemente se ven las causas de pobreza en una falta de *integración*.²⁸ José Bengoa plantea como solución justificada a la escasez de recursos que "**Sin ampliación de la cabida de tierras no es posible resolver el problema mapuche**". (Bengoa 1984:76), eso significaría "reparar un daño histórico que pesa sobre la conciencia nacional".
- c. A partir de la influencia del sistema económico occidental se genera un nuevo tipo de relación económica orientada hacia el mercado, provocando que los wijice tiendan a producir solamente para vender. Se puede sostener la idea de que se genera un cambio desde una economía de subsistencia a la inclinación de convertirse en "micro-empresarios", con lo cual, se integran totalmente en el sistema capitalista-occidental perdiendo aspectos propios de su cultura.
- d. Desde el Estado chileno provienen diversas ayudas referidas al ámbito de desarrollo que conllevan mejoras a fin de elevar la calidad de vida de los wijice, pero muchas veces tienden a agravar la situación de integración y asimilación hacia la sociedad occidental. Desde la reforma agraria, se realizaron muchos cambios en la agricultura chilena, tendientes a la *modernización*

²⁸ Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato: *Análisis comparado del impacto de las políticas públicas sobre la población indígena en Chile, según las Encuestas Casen 1996 y 2000* (Documento preparado por Rodrigo Valenzuela), Código: CVHNT/GTDES/2002/054, Santiago, Noviembre de 2002.

(Bengoia 1948:72), se comenzaron a cultivar productos cada vez más rentables, una gran parte para exportar, sin embargo, casi no había cambios en la agricultura mapuche, es decir, conservan muchos rasgos tradicionales de producción que desde una perspectiva económica occidental se relaciona a los índices de pobreza de este sector.

En síntesis, ninguno de estos dos “sistemas” funciona efectivamente, ya que gran parte del sistema propio de los wíjice está destruido, y a la vez ellos están parcialmente integrados al sistema occidental sin éxitos. Por eso se plantean dos soluciones posibles:

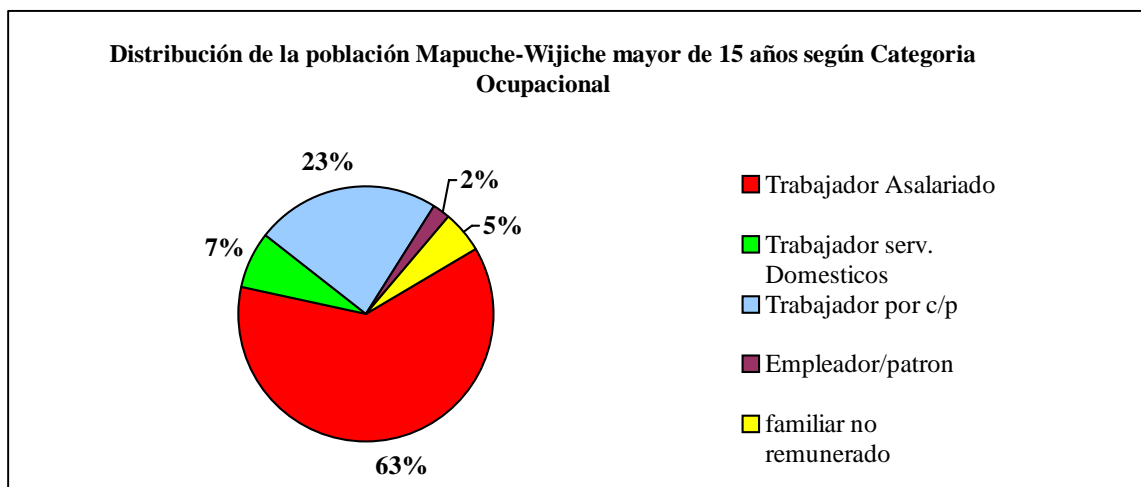
- a. Apoyar un desarrollo con identidad, protegiendo la estructura propia del sistema económico wíjice, junto con los valores de respeto de las relaciones sociales, la cultura y la cosmovisión. Elementos que se rescatan de la historia y de las actividades propias de los wíjice y que se puede conectar con elementos de la economía occidental sin destruir el propio sistema como tal. Esta propuesta involucra la *recuperación* de la propia cultura, inclusive de la tierra. Ambos temas muy complejos, el primero por la falta de conocimientos que rescaten y difundan formas propias de trabajos y actividades económicas que convengan para la sustentabilidad de la vida actual en las comunidades. El proceso de devolución de tierras es lento y sin posibilidades en el corto plazo de solucionar las expectativas de la comunidades en el territorio.
- b. La otra solución posible es ayudarles a integrarse totalmente en el sistema occidental como por ejemplo en el mercado laboral y comercial. Esta segunda orientación económica implicaría la *integración* a la sociedad chilena occidental, bajo el supuesto de que la integración al mercado a través del trabajo asalariado debería implicar una mejora en la situación socioeconómica de los wíjice.

En este sentido una los organismos del Estado “hicieron enormes esfuerzos por llevar esa modernización a los sectores mapuches. Hubo todo tipo de programas, capacitación técnica, créditos etc., y son muchos los programas privados de ayuda campesina que continúan en esta tarea” La intensificación de las técnicas de cultivo es, para un importante sector, el camino de desarrollo más viable. Efectivamente hay posibilidades de intensificar exitosamente el uso del suelo, saliéndose del patrón extensivo cerealero -ganadero tradicional. Los casos de remolacha, lupino, hortalizas frescas, y también lechería en unos pocos casos, muestran que es posible obtener más recursos del pequeño trozo de tierra. Sin embargo la inseguridad permanente de los mercados agrícolas conduce a que los campesinos se resistan a especializarse en un solo cultivo.”²⁹

Los “tamaños de las superficies y la calidad de las tierras ponen límites muy bajos a una estrategia basada en la intensificación y la especialización del uso del suelo. [...] no puede ser concebida como eje de una estrategia de desarrollo.” Para un comunero mapuche un “año malo significa no comer”, por eso “la estructura de las economías campesinas continúa aferrada a sus pautas tradicionales.”³⁰

²⁹ Bengoia 1984:72

³⁰ Bengoia 1984:72



Fuente: INE, Censo de Población 2002.

Provincia Hombre/Mujer	Trabajador asalariado	Trabajador de serv. doméstico	Trabajador por cuenta propia	Empleador Empresario / patrón	Familiar no remunerado	Población de 15 años o más.
Valdivia						
Hombres	4513	58	1801	160	491	7023
Mujeres	1125	585	329	61	88	2188
Mapuche total	5638	643	2130	221	579	9211
Osorno						
Hombres	3440	40	1437	129	301	5347
Mujeres	993	565	257	53	70	1938
Mapuche total	4433	605	1694	182	371	7285
Llanquihue S/Coch.						
Hombres	2691	30	927	105	66	3819
Mujeres	1131	360	148	37	23	1699
Mapuche total	3822	390	1075	142	89	5518
Totales	13.893	1.638	4.899	545	1.039	22.014

Fuente: INE, Censo de Población 2002

2. Antecedentes sobre la economía en el territorio

En el ámbito económico, la entrevista destacó aspectos relativos a la ocupación, producción familiar, los destinos de tal producción, relaciones de producción, alimentación y recursos. En cuanto a este último aspecto, consulta a los entrevistados por aquellos recursos que hoy se consideran escasos y por las causas a las cuales atribuye dicha escasez.

2.1. Ocupación

La variable *ocupación* recogida a través de la entrevista identificó tipos de actividades presentes al interior del grupo familiar. Todas estas actividades reportan ingresos económicos a las familiar y por tanto constituyen el soporte material para la sobre vivencia. La única actividad que se excluye de reportar ingresos es la escolar, que es mencionada por los entrevistados igualmente como una ocupación relevante al interior de cada familia.

- En veinticinco familias aparece la actividad agrícola como la principal ocupación señalada. Esta actividad está presente en todas las zonas descritas por los entrevistados
- La actividad forestal es igualmente señalada como otra actividad económica realizada al interior de las comunidades, particularmente en dos casos en la zona de Río Negro
- En once familias habrían personas cursando diversas etapas de escolarización o especialización (estudios). Las únicas zonas que no mencionan esta ocupación entre los integrantes del grupo familiar son: Loncoche, Fresia, Lanco y Río Negro
- En dieciocho familias habrían personas trabajando como asalariados en faenas múltiples, según circunstancias de género, movilidad u otro. La única zona donde no se expresaría por parte de los entrevistados ningún tipo de actividad asalariada es San José de la Mariquina
- Dos entrevistados de San José de la Mariquina señalan como ocupación la pesca y el buceo
- En cuatro casos se menciona a la artesanía como una de las ocupaciones que promueve ingresos económicos a la familia (en San José de la Mariquina, Futrono y San Juan de la Costa).

En cuanto a las principales ocupaciones señaladas dentro del grupo de asalariados, se destacan las labores de carpintería y otras tareas remuneradas tales como chofer, obrero de construcción, auxiliar paramédico, auxiliar de buses, y participación en organizaciones mapuche (tarea que destacan por la dedicación de tiempo antes que por la generación de ingresos económicos). Entre las mujeres se reitera la ocupación como asesora del hogar, directamente relacionada con la migración temporal o sin retorno. Esta tarea es desempeñada principalmente en los centros urbanos antes mencionados, y exige el abandono de las mujeres solteras de sus lugares de origen, a la vez que las imposibilita de reproducirse según la pauta mapuche que les indica trasladarse al territorio del varón para dedicarse a la crianza de los hijos.

Otro aspecto importante de destacar es la cesantía en la que expresan encontrarse individuos mapuche de comunidades rurales que han recibido educación superior y por tanto cuentan con una especialidad técnica reconocida. Se trata de personas que respaldan su ocupación en una formación especializada, y que se encuentran inactivos laboralmente, priorizando su área de especialidad a la hora de buscar y optar por algún trabajo.

Las actividades que generan ingresos económicos al grupo familiar suelen estar directamente relacionadas con el tipo de *migración* que se experimenta por sus miembros.

2.2. Producción familiar

La economía mapuche es organizada *familiarmente*, es decir, “el acceso a la tierra y su usufructo se realiza familiarmente.”³¹ El trabajo es hecho y distribuido dentro de la familia, normalmente no se emplean fuerzas de trabajo fuera de la familia, ni hay un proceso de proletarización en gran medida. Si bien muchas veces los mapuche tienen que trabajar adicionalmente fuera de la comunidad, sobre todo si su tierra es muy pequeña, pero “en la mayor parte de los casos, el salario juega un papel de complementación de los ingresos familiares, vale decir, los campesinos obtienen los ingresos principalmente de la explotación de sus predios.”³² A través de la indagación mediante entrevistas se pudo obtener la siguiente información en cuanto a la producción familiar que se efectúa actualmente.

La trama productiva más frecuente en todas las zonas consultadas resultó ser la de chacra, animales, huerta y aves. Veinticinco entrevistados señalaron producir chacra, veintidós criar animales, veintiuno producir huerta, y diecinueve criar aves.

Según cada zona, es posible distinguir los principales cultivos a fin de iniciar un perfil económico y productivo del territorio:

Tabla. Principales cultivos en cada zona.

Zona	Producción principal
Panguipulli	Huerta – chacra – animales – aves
Loncoche	Huerta – chacra – aves
Fresia	Huerta – chacra – animales – aves
Lanco	Huerta – cereales – aves – forestal
San José de la Mariquina	Huerta – chacra – animales – aves – mar
Futrono	Huerta – chacra – animales – aves – frutas
La Unión	Huerta – chacra – animales - aves
San Juan de la Costa	Huerta – chacra – animales – aves - artesanía
San Pablo	Huerta – chacra – animales – aves -frutas
Río Negro	Huerta – chacra – animales – aves - forestal

Como puede observarse, existen pautas productivas compartidas por la mayor parte de las zonas, como también producciones locales permitidas por las condiciones ecológicas de cada lugar. Desde esta perspectiva resalta la pesca y recolección de productos marinos en la comuna de San José de la Mariquina y la producción frutal en la zona de Futrono y San Pablo. Otro tipo de causa podría explicar la incorporación de la actividad forestal como parte de la producción familiar en las zonas de Lanco y Río Negro, territorios en que la extensión del modelo forestal imperante se muestra de manera más evidente. En torno a este mismo aspecto, es posible describir que la actividad forestal referida por los entrevistados no constituye exclusivamente la plantación de pequeñas extensiones de especies altamente comerciales, sino también la venta de mano de obra a las empresas forestales del sector.

En cuanto a la **producción para autoconsumo**, esta seguiría siendo una variable recurrente en la producción familiar mapuche *wijice*. Veinticuatro de los treinta entrevistados, el 80%, afirma destinar cierta porción de lo producido al autoconsumo familiar, de los cuales tres destinarían toda su producción a este fin. Los casos en que no habría producción para autoconsumo corresponderían a las zonas de Panguipulli, San José de la Mariquina, La Unión, San Juan de la Costa y San Pablo.

Del mismo modo la actividad comercial igualmente estaría presente en todo el territorio consultado. La siguiente tabla permite mostrar las cantidades y productos comercializados en cada zona:

³¹ *Economía Mapuche*, p. 77.

³² *Economía Mapuche*, p. 159.

Tabla. Productos comercializados según zona

Zona	Cantidades comercializadas	Productos
Panguipulli	Hasta tercera parte	Animales – chacra - aves
Loncoche	Hasta tercera parte	-----
Fresia	30 - 50 %	Huerta
Lanco	Hasta tercera parte	Huerta – chacra - aves
San José de la Mariquina	Hasta tercera parte	Huerta – chacra – animales – aves
	30 – 50 %	Animales
	50 – 70 %	Productos del mar
Futrono	Hasta tercera parte	Chacra – animales - frutas
	30 – 50 %	Animales
	50 – 70 %	Chacra
	70 – 100 %	Animales – miel - flores
La Unión	Hasta tercera parte	Huerta – chacra - aves
	30 – 50 %	Aves
	50 – 70 %	Animales
	70 – 100 %	Animales
San Juan de la Costa	Hasta tercera parte	Huerta – chacra – animales – aves
	30 – 50 %	Huerta - animales
	50 – 70 %	Leña
	70 – 100 %	Carbón - artesanía
San Pablo	Hasta tercera parte	Animales - chacra
	50 – 70 %	Animales - aves
	70 – 100 %	Artesanía
Río Negro	Hasta tercera parte	Animales
	30 – 50 %	Leña - madera
	70 – 100 %	Madera

La diversidad productiva no es necesariamente relativa al contexto ecológico, ésta se enfatiza en los casos en que se comercializan productos elaborados tales como chicha, miel, tejuelas y artesanías. Aun cuando en estos dos últimos casos ha de disponerse del recurso maderero, en todos los anteriores se requiere de áreas de aprendizaje y especialización que estarían logrando efectos positivos en términos económicos. No obstante, la producción y la comercialización de elaborados sólo aparece como indicativa del desarrollo de estilos productivos particulares, ya que no hay mención alguna de experiencias de comercialización asociada de ningún tipo.

2.3. Relaciones de producción

Este aspecto intenta resaltar la importancia de las relaciones sociales y de parentesco en el ámbito productivo. Se asume que la fortaleza de estas relaciones permitiría tanto la disponibilidad de recursos básicos en situaciones de escasez como también la mantención de un sistema productivo familiar equilibrado y acorde con las necesidades temporales y espaciales.

A favor de esta premisa, veintiún entrevistados (el 70%) manifiestan afirmativamente intercambiar productos, entre los que destacan las semillas y otros de necesidad básica como el trigo. La principal red de intercambio se produce entre familiares, vecinos y amigos, siendo sólo uno el caso en que se manifestó intercambiar con agentes exteriores. De los veintiún entrevistados, sólo ocho expresan practicar los intercambios productivos con frecuencia, y los trece restantes lo harían con poca frecuencia.

Reafirmando lo que ya se señaló anteriormente existe literatura que hace mención a la importancia que tienen las relaciones sociales en el desarrollo de la economía mapuche, característica que también comparte el grupo wijice, así es como Bengoa (1984) sostiene que a pesar de fundarse la economía mapuche en la organización familiar, la comunidad juega un importante papel en el desarrollo de la

misma, generándose sistemas de distribución y cooperación con relación a recursos básicos tales como la *tierra, mano de obra y medios de producción*. (Bengoa 1984:111)³³

1. En cuanto al uso y explotación de la tierra se dan los siguientes mecanismos de colaboración y distribución de este recurso:

a. Uso de la tierra

Herencia de tierra

Este hace referencia a la forma en la que se efectúa el traspaso de la tierra de una generación a otra, en este sentido los mapuche poseen un sistema de herencia de tierra patrilineal, es decir, la tierra es heredada por los hombres (de padre a hijo). Esto está vinculado directamente con el tipo de matrimonio que se efectúa, el que tradicionalmente es de carácter exógamo, es decir, las mujeres se casan con hombres que no son de la comunidad de origen de la mujer, por lo que esto implica el potencial derecho de uso de tierra adicional en la comunidad de procedencia de la esposa, sin embargo, estos derechos son generalmente usados solamente por las familias más pobres, con poca tierra. El sistema de herencia de tierra que resulta ser mucho más complejo de lo que aquí se menciona, pero cabe resalta aquí que éste contiene mecanismos que tienden a “equilibrar las desigualdades de tierra” (Bengoa 1984:130)³⁴.

Mediería

La mediería es un mecanismo de colaboración de lata ocurrencia entre mapuche el que consiste en que una persona trabaja la tierra de otra y el producto de la cosecha realizada se reparte en partes iguales, éste se efectúa entre dos personas económicamente iguales y normalmente “son hechas con miembros de las comunidades, entre parientes o miembros emparentados de comunidades vecinas” (Bengoa 1984: 143)³⁵. La mediería es realizada en la mayoría de los casos a favor de personas / familias con poca tierra, y ofrece poca ventaja para la persona que posee la tierra, siendo el sentido de esta colaboración la ayuda que se efectúa por “factores de índole económico-moral, como son las necesidades de alimentación de las familias mapuches.”(Bengoa 1984:128)³⁶. Una situación que grafica lo anterior es la mención que hace Oyarzún de lo que ocurre en una comunidad wijice de Rawe “Una persona que tiene ovejas, usa la pradera de otra familia para el pastoreo y le da a cambio una ‘determinada cantidad’ de crías u ovejas reproductoras”. (Oyarzún 1990:100)

b. Derecho de pastoreo

Este hace referencia al derecho para el pastoreo en tierras públicas como caminos, canchas de gijatun, así como de tierras comunales (Bengoa 1984: 129), existiendo además los derechos de *rastrojo*; eso significa “usar los rastrojos para alimentar el ganado después de la cosecha y aprovechar el pasto nuevo que crece junto al trigo y demás cereales” (Bengoa 1984: 130)³⁷.

c. Mecanismo de cooperación:

Mingaco o Minga:

Esta es una institución de orden cultural “donde el dueño paga en comida y fiesta el trabajo que emplea en levantar su cosecha (generalmente de lentejas y remolacha [...])” (Bengoa 1984: 143)³⁸. Al

³³ *Economía Mapuche*, p. 111.

³⁴ *Economía Mapuche*, p. 121.

³⁵ *Economía Mapuche*, p. 126.

³⁶ *Economía Mapuche*, p. 128.

³⁷ *Economía Mapuche*, p. 130.

³⁸ *Economía Mapuche*, p. 143.

respecto Muñoz (1996) plantea que en la zona de Chiloé una familia u hogar puede contar con mano de obra dentro de la comunidad, como solicitar ayuda a los vecinos para un trabajo más grande.

Oyarzún (1995) describe que en la comunidad huilliche de Rahue -Chiloé, cerca de Cucao-, se practica la minga; la que es definida como un “trabajo colectivo, no remunerado”. Eso se realiza por ejemplo en la cosecha de papas y en la construcción de casa. Muchas mingas se hacen con “unidades familiares completas”. Estableciéndose relaciones más o menos constantes entre familias que se apoyan repetitivamente a través de la realización de mingas, por esto es que éstas además de la ayuda en trabajo ésta posee una importancia fundamental para “la recreación de una serie de relaciones sociales”.

d. Medios de producción

Otra situación de colaboración mutua es el compartir *medios de producción* “socializando semillas – mediante medierías – y los medios de trabajo – mediante las formas comunales del mismo”³⁹, como las que se describe a continuación:

La Súplica:

Oyarzún (1994) describe que la súplica se expresa mediante dos modalidades, una de éstas hace referencia a la “petición de alguna herramienta”, especialmente de “las yuntas de bueyes” y, la segunda modalidad está referida a la “súplica a otras unidades familiares para que apoyen el trabajo que se está realizando” como especialmente “esquila de ovejas, siembras, cosecha de papas”. En ambos casos, a las familias que colaboran, “se le retribuirá con días de trabajo en su unidad predial”.

Cuadrilla:

Según Oyarzún 1996 la cuadrilla esta referida a la labor de lavar oro y, siendo un “trabajo colectivo de tres o cuatro personas” de una o distintas unidades familiares. Después de vender, el dinero se comparte en partes iguales, salvo el jefe que recibe la doble cantidad pero también tiene que comprar materiales.

Estas distintas formas de colaboración, nos hablan de la solidaridad existente entre las familias y comunidades, las que se encuentran en estrecha relación con valores culturales que existen en el ámbito económico, distintos a los de la economía capitalista: “La concepción que el mapuche tiene de la tierra es precapitalista, esto es, le otorga un valor de uso y no un valor de cambio”(Bengoa 1984:117)⁴⁰ Además “**no existe el concepto de acumulación**”, sino que las decisiones son dirigidas por “*las necesidades de consumo de las familias*”⁴¹.

Es una economía donde “no hay procesos de crecimiento y capitalización”⁴², sino que alcanza apenas la satisfacción de las necesidades básicas y el alcance de un *equilibrio*.

2.4. Alimentación

Veintinueve de los treinta entrevistados señalan preparar y consumir alimentos reconocidos como partes de la dieta mapuche. Esta situación representa un importante resguardo identitario, aun en el estado en que luego veremos se encuentran los recursos y contextos ecológicos del territorio.

La alimentación mapuche *wijice* se diversifica en la medida en que los territorios siguen disponiendo de recursos primarios para el consumo familiar. De este modo, la desaparición del trigo en la zona de San Juan de la Costa ha traído consigo la imposibilidad de consumir sus derivados y el consecuente abandono del conocimiento culinario respectivo. No obstante, el abandono productivo no implica el

³⁹ *Economía Mapuche*, p. 111.

⁴⁰ *Economía Mapuche*, p. 117.

⁴¹ *Economía Mapuche*, p. 131.

⁴² *Economía Mapuche*, p. 150.

abandono alimentario en su totalidad, aunque puede que este sea un proceso en transición. Los comuneros entrevistados de la zona de San Juan de la Costa manifestaron seguir consumiendo alimentos tales como el mote, el muzay y el catuto, aun cuando en algunos casos ya se menciona que el mote industrial y el trigo es adquirido en su totalidad y no producido.

Con la información proporcionada por los entrevistados ha sido posible construir el siguiente glosario básico de alimentos por ellos reconocidos como alimentos mapuche aun presentes en el territorio:

Tabla. Alimentos mapuche wijice

nombre	descripción
catuto	trigo molido, pisado, reemplaza al pan
changles	hongos comestibles
ensaladas	tallos de quila nueva, berros
jiwin kofke	sopaipillas o pancitos fritos, con zapallo en la masa
mariscal, küfuj	asado, o en sopa
mültrün - mülxün	trigo cocido y molido
milcao	papa rayada, al agua o aceite
mote maíz	maíz pelado
muzay	liquido de trigo a punto de cocer. Maíz, arvejas, kinwa, etc.
müllokiñ	a base de arvejas cocidas molidas, hechas pelotitas
müla wingka	harina tostada revuelta con papas cocidas y manteca
mürke	harina tostada
ñachi	sangre de animal, aliñada
pescado	frito, estofado, cocido en agua
pishko	sopa de trigo y arvejas, habas cocidas en agua
püñay poñi	papas rayadas para milcao
sopa de algas	-----
sopa de luce	arvejas, papas, verduras y luce
sopa de mariscos	toda clase de mariscos con verduras
sopa de yuyo	-----
sopaipilla	pan frito en aceite
tortillas	en fogón

El ámbito alimentario no obstante, si bien constituye un dominio altamente permeable tanto a las circunstancias económicas y ecológicas del contexto, también aparece en este caso afectado por la desintegración lingüística. Efectivamente es posible constatar que la transformación alimentaria – introducciones y abandonos – si bien posee múltiples dimensiones, es directamente sensible a las condiciones políticas que envuelven tanto la historia como el desarrollo de los pueblos. El caso mapuche no constituye en ningún caso una excepción a esta condición, y su subordinación política y desintegración cultural y religiosa se plasman de manera determinante en el sistema alimentario.

2.5. Recursos naturales

Todos los entrevistados coinciden en señalar que la escasez de recursos es parte de la condición actual de vida. Nueve de ellos consideran que **todos** los recursos naturales enunciados son escasos en la actualidad en el territorio que pertenecen. El orden de priorización que señalan los veintiún restantes es el siguiente: **1. tierra, 2. agua, 3. vegetales, 4. minerales, 5. mar.**

La siguiente tabla describe la situación de escasez de recursos en cada zona:

Tabla. Recursos escasos según zona

Zona	Recursos escasos
Panguipulli	Todos
Loncoche	Agua, tierra, vegetales, minerales
Fresia	Todos
Lanco	Agua, tierra, vegetales
San José de la Mariquina	Todos
Futrono	Todos
La Unión	Agua, tierra, vegetales, minerales
San Juan de la Costa	Todos
San Pablo	Todos
Río Negro	Todos

La zona de Lanco se presenta afectada mayormente por las plantaciones forestales; la explotación del bosque nativo y la expansión forestal ha significado un impacto negativo para los recursos naturales.

En el territorio de San Juan de la Costa, los entrevistados coincidieron en mencionar la aparición de la chépica como obstáculo para la continuidad de cultivos como el trigo y otros cereales. A ello contribuyó el abandono progresivo que las propias familias han llevado a cabo del proceso práctico del cultivo, hasta llegar a plantear que *el trigo ya no se da* en el sector. Para contrarrestar esta pérdida se han incorporado nuevas estrategias directamente ligadas a la transformación ecológica y económica del territorio. Este es el caso de la producción de carbón, procedente de la explotación forestal del sector.

La explotación del bosque habría tenido dos causas principales: la ocupación del territorio por parte de las familias *wijice* que fueron reasentadas en el sector tras la ocupación extranjera de la zona intercordillerana de la Región, y la posterior expansión forestal. Esta estrategia habría sido difundida y respaldada por acciones estatales en el rubro productivo tales como los programas de *forestación campesina* apoyados por INDAP. Las consecuencias de esta situación hoy se hacen evidentes tanto en el ámbito propiamente ecológico como también en el económico y alimentario. Las modificaciones en el medioambiente han traído consigo la reorganización de las economías familiares haciéndolas progresivamente dependientes del mercado y las opciones laborales mínimas. Esta situación es coherente con la experiencia migratoria y con la estrecha vinculación que con el correr del tiempo las familias van asumiendo con las urbes.

Dado que la causalidad asignada a la escasez de recursos es común y reiterada, es posible reconstruir un concepto amplio de esta situación. La escasez se debería en primer lugar a las usurpaciones de tierra que han afectado a comuneros mapuche en todas las zonas consultadas. La formación del estado chileno, la colonización extranjera y la imposición de un estilo de explotación ajeno y desconocido que habría promovido los conflictos y las sucesivas mermas del territorio. La sobreexplotación del bosque nativo, al mismo tiempo que aumentaba la población y se insertaba tecnología incompatible con las estrategias de producción y sobrevivencia preexistentes, habrían radicalizado esta situación desde hace ya casi dos siglos.

Salud y medio ambiente

1. Salud y medio ambiente en el territorio wijice

La interrelación entre los ámbitos de salud humana y medioambiente constituye parte fundamental del modelo de vida mapuche. Tanto desde el punto de vista cosmovisional como experimental, la salud de las personas aparece siempre vinculada a su entorno físico y social, demostrando que esta relación de interdependencia es latente y manifiesta. Esta investigación asume esta realidad articulada e intenta abordar el fenómeno de la salud desde una perspectiva amplia e inclusiva, considerando tanto una aproximación al concepto mapuche de *küme mogen* como la percepción de los entrevistados respecto a las relaciones dadas entre los sistemas médicos. Finalmente intenta establecer algunas bases para la acción en salud a partir de los agentes que debiesen cumplir un rol prioritario en tal misión.

Es por esta concepción holística que se tiene de la salud que ella es tan trascendental en la vida del mapuche, en el *küme mogen* se refleja el estado de la persona tanto espiritual, religioso, social, cultural y material. Los cuales deben estar en armonía, si en alguno de éstos se ha roto el equilibrio se produce la enfermedad.

Detrás de esta noción de bienestar de la persona implícitamente existe una acumulación de saberes como resultado de una reflexión permanente en torno a ello que han generado conocimientos, basados en la tradición y el respeto a los conocimientos ancestrales del pueblo mapuche para llegar a constituir un sistema médico propio.

1.1. Concepto de *küme mogen*

Según la información recogida por la entrevista, el concepto mapuche *wijice* de *küme mogen* puede ser reconstruido de la siguiente manera:

Estar en equilibrio y en armonía, estar bien y no tener enfermedad. Se basa en la actitud de prevenir las cosas y pensar lo que se hace, criar bien a los hijos, en contacto con la naturaleza. Se traduce en el respeto que se debe tener a la *ñüke kuxalwe* (madre naturaleza) y en vivir con la ayuda de *günecen*. Buena vida, equilibrio corporal y espiritual, armonía personal y familiar: *küme küpanche*, familia buena y feliz.

Siete de los treinta entrevistados no respondieron a esta pregunta. Manifestaron desconocer el concepto y no saber nada respecto a él; procedían de la Unión, San Juan de la Costa y Río Negro.

Otra opinión destacable provino de un entrevistado de San Pablo, que tras describir el concepto en el mismo sentido que la mayoría, agrega que esta condición de *küme mogen* no se estaría viviendo. Estima que *el pueblo está enfermo*, y que por tanto este concepto no se podría observar en la vida mapuche actual.

Para el pueblo mapuche hablar de salud significa relacionar todos los aspectos de la vida, en oposición al concepto *wigka* de salud que lo considera como un aspecto de la vida. En el mundo mapuche al referirse al bienestar de la persona habla de *küme mogen*, entendiéndolo como una buena vida, involucrando este concepto la dimensión social, espiritual y física. Se está frente a una concepción holística de la salud. En el *küme mogen* se refleja el estado de la persona tanto espiritual, religioso, social, cultural y material dimensiones que se desarrollan en armonía, si en alguno de estos planos se ha roto el equilibrio se produce la enfermedad.

1.2. La salud desde los wíjice

Tradicionalmente en el territorio wíjice al igual que otras zonas mapuche se desarrolló y aplicó lo que se conoce como sistema médico mapuche el cual se entiende como la organización de todas las acciones, roles, creencias y prácticas efectuadas ancestralmente para mantener y recuperar la salud, y así la vida.

En este sistema todas las acciones efectuadas para lograr estar en equilibrio, tienen un sentido y una trascendencia. Las enfermedades son clasificadas de acuerdo a su origen y en consecuencia a ello deben ser tratadas. Si bien se reconoce que existen enfermedades originadas por un desequilibrio social o natural como lo es un cambio brusco de temperatura, para lo cual existe un tratamiento específico relacionado con el aspecto biológico, lo que se asemeja a los diagnósticos y tratamientos de la medicina occidental. Existen las enfermedades cuyo origen tienen que ver con el estado socio - espiritual de la persona, por tanto para restablecer la salud se debe realizar un tratamiento que pueda proporcionar esta armonía basado en los conocimientos y sabiduría de agentes de salud propios del pueblo mapuche.

Entre los agentes de salud⁴³, la o el **machi** cumple una importante función como mediador entre el mundo terrenal y el mundo espiritual y su capacidad de desempeñar su rol está dado principalmente por el kúpalm⁴⁴. Al machi se le reconoce su capacidad de restablecer el equilibrio perdido, esta valoración esta dada por la buena respuesta que las personas que consultan han encontrado en sus acciones, lo que refleja que el o la machi como principal agente de salud es reconocido y validado por la propia comunidad.

El **lawentuchefe**, es otro agente médico, conocedor de las propiedades de las plantas, este conocimiento lo utiliza para ayudar a restablecer la salud, actuando de manera diferenciada del rol de Machi, al no estar en su ámbito de acción efectuar los tratamientos que sólo éste último está en condiciones de brindar a través del conocimientos que le ha sido traspasado.

Si bien en la actualidad, en esta región, han cambiado radicalmente el entorno natural en que se desarrollaba la práctica de la medicina ancestral ya que muchas de las plantas ocupadas para tratar la salud – enfermedad ya no es fácil encontrarlas al haberse desbastado zonas ecológicas de valor cultural medicinal para el pueblo mapuche, provocando el agotamiento de recursos medicinales fundamentales para el tratamiento médico. En la actualidad tenemos la presencia agentes de salud que están desarrollando su labor pese a la limitación de no existir los espacios a los cuales tradicionalmente se recurre a buscar medicina o lawen.

Personas mapuche y no mapuche consultan a estos agentes, ya sea porque dentro de la cultura mapuche son y seguirán siendo el referente cuando se trata de encontrar la salud o por los que ven en esta forma de sanación una alternativa cuando no encuentran respuesta en la medicina oficial. Esto último no es poco frecuente, considerando que un sólo tipo de medicina no es suficiente para dar respuesta a las múltiples y diferentes enfermedades que se presenta en la actualidad y que a veces el restablecer la salud pasa por complementar los tratamientos ya sea desde la medicina oficial en la cual prevalece lo patológico o desde la visión de salud mapuche con un enfoque más integral.

Lo anterior requiere necesariamente reconocer, valorar y respetar los conocimientos ancestrales de salud del pueblo mapuche, tarea inconclusa desde el sistema de salud oficial, ya que las personas del mundo mapuche con o sin su voluntad han otorgado un reconocimiento a las acciones del personal de salud, que muchas veces les ha costado la negación y hasta el olvido de sus propios saberes.

⁴³ Se utiliza el termino "Agente de Salud" para referirse a las personas que tienen una función específicamente relacionada con el diagnóstico y tratamiento de una determinada enfermedad.

⁴⁴ Kúpalm, referido a los antepasados, es decir se debe descender de una familia, en la cual se haya manifestado el espíritu de machi, reconocerlo y posteriormente formarse para desempeñar de buena manera.

2. Relación medicina mapuche – medicina occidental

Volviendo a los antecedentes entregados por la encuesta, solamente un entrevistado, procedente de la zona de La Unión, piensa que en el ámbito de la salud la medicina occidental debe ser la única alternativa. Los veintinueve restantes rechazan esta exclusividad por razones tales como:

- la medicina occidental no conoce las fuerzas naturales
- la salud mapuche es integral a la familia y su entorno
- la medicina occidental sólo se ocupa del cuerpo
- la medicina occidental no conoce el poder de las plantas ni de la naturaleza
- la medicina occidental separa lo físico de lo espiritual
- son conocimiento distintos

El tratamiento de las enfermedades en las familias de los entrevistados habría estado encabezado en el pasado por el *lawentuchefe* (27), los remedios de casa (24), la *la machi* (23) y el *gütamfe* (21). Estos cuatro tipos de agentes médicos mapuche siguen siendo reconocidos en la actualidad pero en un orden distinto: ahora las alternativas más recurridas son: remedios de casa (21), el *lawentuchefe* (17), el *gütamfe* (13) y el *la machi* (6). Este último agente es en la actualidad el menos mencionado, situación indicativa de la desintegración del sistema médico mapuche en territorio *wijice*. Finalmente, en la actualidad los agentes más nombrados son la posta – hospital (30), los remedios de farmacia (27) y los remedios de casa (21), que serían la constante entre el pasado y el presente.

La transformación del concepto de salud se ha debido indiscutiblemente a factores de tipo político, cultural y social. El difusionismo no es una corriente de pensamiento afincada en la observación de realidades políticamente simétricas, aun cuando no tome nota de este aspecto. Las culturas no pueden difundir sus modelos y sistemas hacia otras sino están dadas las condiciones políticas para hacerlo. En el caso del modelo y sistema de salud occidental se observa que su difusión hacia las culturas indígenas se respalda en la extensión de todo un modelo práctico e ideacional del vida, legitimado jurídicamente y no interesado por conocer al otro.

Dentro del sistema médico mapuche, la entrevista ha considerado relevante consultar por la procedencia de los *lawen*. La justificación de esta pregunta podría encontrarse en la inquietud por relacionar este conocimiento con la mantención del modelo médico y de relación hombre – naturaleza. La referencia temporal también se consideró en esta pregunta, pudiendo constatarse algunos cambios deducibles de la siguiente información:

Tabla. Procedencia *lawen* en tiempos pasado y presente

Procedencia de <i>lawen</i>	
Antes	Ahora
Campo	Huerta
Lugar sagrado	Campo
Huerta	Pueblo

Los animales, minerales e intercambios como fuentes de *lawen*, mantienen una frecuencia baja tanto en el pasado como en el presente. Los lugares sagrados como fuentes de *lawen* se habrían quedado en el pasado, y habrían sido reemplazados por los remedios del pueblo.

2.1. Agentes y factores propios para la salud mapunche

Según orden de recurrencia, los agentes médicos mapuche más identificados fueron: el *lawentuchefe*, el *gutamchefe* y el *machi*. El *lawentuchefe* fue señalado en todas la zonas, el *gutamchefe* también, pero el *machi* sólo en las zonas de Panguipulli y San Juan de la Costa.

La desaparición de los agentes médicos mapuche se habría venido produciendo paulatinamente en los últimos cuarenta años. Los últimos machi murieron y no dejaron descendencia, “no hay más personas.. no se heredó... los últimos no enseñaron”. Por otra parte, la medicina mapuche habría sido condenada y perseguida, llevando a sus agentes a la clandestinidad y posterior extinción.

Como se mencionaba en el apartado anterior, en la actualidad la población accede mayormente a la atención en los consultorios y hospitales más cercanos, situación que justifican con razones tales como:

- Mayor comodidad
- Es más barato
- Por obligación

Esta última razón abre un dominio implícito, el de la posición en que sigue quedando la medicina mapuche, vista por sus propios usuarios. Aluden que la adherencia plena al sistema oficial de salud no se basa sólo en las ventajas prácticas de este, sino también en la distancia que actualmente existiría entre la gente y los agentes médicos mapuche. “La medicina mapuche ha sido despreciada y ahora ni los propios mapuche cree en ella”, “el mapuche fue perdiendo confianza, está confundido”; la sobre valoración de un sistema médico en desmedro del abandono de otro ha sido un proceso impulsado vigorosamente desde el contacto hasta la fecha, en forma continua e incesante.

No obstante lo anterior, los entrevistados se mantuvieron de acuerdo en que la medicina para los mapuche debiese ser conducida por sus propios agentes médicos: *machi*, *gutamchefe* y *lawentuchefe*. Sólo ocho entrevistados mencionaron a los médicos como agentes con responsabilidad en este sentido. Esta mayor importancia a los médicos fue asignada principalmente en la zona de San Pablo.

Finalmente, diecinueve entrevistados coincidieron en que la medicina para los mapuche debiese conectarse con la medicina occidental, sólo *en parte*. Esto quiere decir que la relación debiese estar mediatizada por acuerdos de respeto y reconocimiento de dominios independientes y autónomos.

2.2. Factores protectores

En toda cultura existen factores que ayudan o favorecen el mantener una buena salud, muchos de estos factores están dados de acuerdo a la visión que se tenga en el aspecto social, espiritual o filosófico de un pueblo. En el pueblo mapuche estos están presentes y se hace necesario que sean reconocidos desde el punto de vista de la salud y fomentados por las propias comunidades, entre los de más trascendentes están:

- a. La identidad, en tanto una comunidad o personas tiene claridad sobre sus orígenes, tiene menos posibilidades de enfermarse, y puede fortalecer sus lazos comunitarios y culturales.
- b. Medio ambiente, como contexto en el cual se desarrolla el quehacer individual y comunitario, disponer de la cantidad de tierra suficiente para producir alimentos, tener espacios comunitarios de interacción social, espacios sagrados de ceremonias tradicionales tiene gran relevancia en mantener la salud, ya que facilita el bienestar social y también económico.
- c. Organización social o comunitaria, relacionado con el factor anterior el mantener una buena relación con los demás integrantes de la comunidad implica reconocer una estructura tradicional como autoridades tradicionales, agentes de salud propios del mundo mapuche, organización religiosa, y territorial que si bien es cierto puede tener modificaciones, pero que no alteran el significado de fondo, es un factor que incide favorablemente en la salud.

Otro factor de protección son los instrumentos legales nacionales e internacionales. Algunos de estos instrumentos como el Convenio 169 o el Convenio sobre biodiversidad permitirán un mayor resguardo de los agentes de la salud mapuche y una mejor protección de las fuentes naturales necesarias para su desarrollo.

El **Convenio 169** de la OIT aborda la provisión de atención en salud desde el estado a los pueblos indígenas en un marco de corresponsabilidad y control social considerando la participación comunitaria y la consideración de los saberes tradicionales indígenas en las acciones de prevención y prácticas curativas. El **Convenio de Biodiversidad** establece en su artículo N° 8 Lo siguiente: “con arreglo a su legislación nacional respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos de vida 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 participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente”. Otro documento es la Declaración del Mataatua de los Derechos intelectuales y culturales de los pueblos Indígenas (junio 1993) surgido de la primera Conferencia de los Derechos Culturales y de Propiedad Intelectual de los pueblos Indígena. La declaración reconoce que los pueblos indígenas son capaces de administrar sus propios conocimientos tradicionales, pero también están abiertos para ofrecerlos a la humanidad siempre y cuando sus derechos fundamentales de definición y control de su conocimiento estén protegidos por la comunidad internacional.

El **Grupo de Trabajo de Naciones Unidas** reconoce que existe una deuda de la medicina Occidental para con la ciencia y prácticas tradicionales de los pueblos Indígenas “una cuarta parte de todos los estupefacientes proviene de las plantas medicinales y $\frac{3}{4}$ parte de ellos se han obtenido a partir de información de los pueblos indígenas”. Que es necesario armonizar la medicina científica moderna con las prácticas curativas indígenas y que hay que revisar los instrumentos jurídicos y legales con el propósito de eliminar o reducir los dispositivos que prohíben o descalifican la práctica de la medicina indígena.

La **Ley Indígena** en Chile no reconoce los derechos de los pueblos indígenas en el ámbito de la salud y solo reconoce “el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales”. Aunque desde el punto de vista cultural el bienestar físico - espiritual es entendido un aspecto fundamental que muchas veces refleja el estado cultural es necesario legislar sobre esta materia como un factor de protección y desarrollo de la medicina indígena como de la salud intercultural.

En lo relacionado a iniciativas en medicina indígena estas han sido desarrolladas principalmente por las propias comunidades y a nivel muy local y en algunos casos co - gestionadas con organizaciones de tipo no gubernamental.

En lo que respecta a políticas públicas en Salud Intercultural en las regiones de mayor concentración de población indígena se ha llevado a cabo el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas y que en nuestra región se desarrolla en tres provincias Valdivia, Osorno y Chiloé, en cuanto a su forma de trabajo y sus implicancias nos referiremos de inmediato.

3. Programa especial de salud y pueblos indígenas

Este programa desarrollado por el Ministerio de Salud está orientado al desarrollo de la Salud Intercultural en el contexto de la población mapuche wíjice de la Décima Región, para lo cual se hace necesario conocer qué concepto de interculturalidad está presente en estas acciones del MINSAL.

En 1996, con la realización del ‘Primer Encuentro Nacional de Salud y Pueblos Indígenas’ efectuado en Puerto Saavedra, se concluyó lo siguiente:

La interculturalidad será entendida como concepto de la siguiente manera: relaciones entre culturas dinámicas; aprovechar lo mejor de cada cultura; que exista reciprocidad, voluntad, conocimiento, valoración, entendimiento, interacción, participación, horizontalidad, respeto y solidaridad entre culturas.

Recogiendo el concepto anterior de interculturalidad y aplicándolo al ámbito de la salud este debiese entenderse como la **capacidad de moverse equilibradamente entre conocimientos, creencias y prácticas culturales diferentes respecto a la salud y enfermedad, la vida, la muerte, el cuerpo biológico, social y relacional**. Generando la construcción de un modelo de salud que reconozca la diversidad cultural y promueva la articulación del sistema médico tradicional mapuche y el sistema médico oficial.

El objetivo general del programa del Estado es *Mejorar la situación de salud y medio ambiente de los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional impulsando el desarrollo de estrategias que aseguren la satisfacción de las necesidades y la integralidad de las acciones; considerando sus características culturales, lingüísticas y económico-sociales y su participación en la definición y solución de los problemas*.

Este programa busca mejorar la accesibilidad y la calidad de la atención de salud y la participación de los pueblos indígenas en los planes de intervención intercultural en salud.

3.1. El programa en la provincia de Valdivia

De acuerdo a estos objetivos el programa se ha desarrollado en el Servicio de Salud Valdivia desde el año 2000 involucrando a 5 comunas en sus inicios, Panguipulli, Lanco, San José de la Mariquina, Futrono y Lago Ranco, por su mayor concentración de población mapuche.

Posteriormente en el año 2001 y 2002 se incorporaron las comunas de Valdivia (sector Niebla) y La Unión respectivamente. Por lo que en la actualidad son siete las comunas que participan, aunque se mantiene la misma cantidad de recursos.

En la provincia de Valdivia el Programa funciona descentralizado por comunas. De esta manera las comunas presentan su plan anual de trabajo y el servicio traspasa los recursos mediante un convenio a los Municipios, para ser administrados por los respectivos Departamentos de Salud

Uno de los ejes que promueve el programa como fundamental en su estrategia, es la participación de la población mapuche en el diseño y desarrollo del programa. En este sentido en la provincia de Valdivia desde sus inicios se conformó la Mesa Provincial de Salud Intercultural, con la cual se definió un plan de trabajo a largo plazo, que en algunos aspectos se ha cumplido. No obstante ha sido más lento el proceso a nivel comunal ya que no todas las comunas tienen instancias de participación y los recursos son orientados a satisfacer falencias del propio sistema de salud. Por otro lado la planificación de las actividades, debe enmarcarse dentro de cinco áreas de intervención, definidas por el Ministerio de Salud, las cuales revisaremos más adelante.

3.2. El Programa en Osorno

En la provincia de Osorno, el programa data desde 1996 e involucra a cinco comunas, Río Negro, Purránque, San Juan de la costa, San Pablo y Osorno. Desde sus inicios, su ejecución es administrada por el Servicio de Salud Osorno en forma centralizada destinándose los recursos principalmente a la incorporación de profesionales. Además se financian proyectos locales como es el caso del Hospital de Kilakawin, en el cual se ha intentado desarrollar acciones orientadas a la interculturalidad en salud,

compra de servicios para resolución de especialidades focalizadas en población mapuche, compra de insumos, compra de una ambulancia, entre otras cosas.

Para el presente año (2003) se modificó el mecanismo de distribución de recursos por comuna, quedando estructurado a partir de proyectos presentados por los equipos de salud de los establecimientos. Estos proyectos son evaluados por una comisión provincial compuesta por funcionarios de salud y representantes mapuche.

En cuanto a la participación de las comunas involucradas en el programa, funciona desde hace dos años la mesa Provincial de Salud, una instancia que se ha abierto a una mayor participación en el último año, estando representada en ella los Consejos Comunales de Comunidades.

3.3. Delimitación y evaluación de los programa del Estado

A continuación se presentan las áreas de intervención y las estrategias aplicadas incluyendo sus principales actividades, en ambos Servicios de Salud.

Tabla. Areas de intervención

Áreas de intervención	Estrategias aplicadas en la región
Mejoría de la accesibilidad y calidad de atención	<ul style="list-style-type: none"> Incorporación de facilitadores interculturales, solo en tres consultorios de la Provincia de Valdivia.
	<ul style="list-style-type: none"> Generación de sistemas de información adecuados culturalmente (señalética) en establecimientos de 4 comunas de la provincia de Valdivia
	<ul style="list-style-type: none"> Producción de material educativo apropiado culturalmente, solo en algunos programas o temas
	<ul style="list-style-type: none"> Aumento de rondas a comunas de baja accesibilidad, en ambos Servicios.
Mejoría en capacidad resolutive de problemas de salud	<ul style="list-style-type: none"> Aumento de dotación de recursos humanos y equipamiento, solo en la provincia de Osorno, Sin embargo los profesionales incorporados no están relacionados con los quehaceres del Programa, sino que cumplen funciones de acuerdo a la demanda y necesidades del sistema de salud oficial. Cobertura de beneficiarios indígenas en atenciones de especialidades (oftalmólogo, otorrino y odontólogo), en ambas provincias
Desarrollo de Recursos Humanos	<ul style="list-style-type: none"> Sensibilización y capacitación a equipos de salud sobre enfoque intercultural y estrategias de trabajo con población indígena, en ambos Servicios pero que deben aumentar su cobertura. Incorporación al equipo de trabajo de profesionales de las ciencias sociales (antropólogos y/o sociólogos). En este sentido sólo el programa desarrollado en Chiloé ha incorporado a este tipo de profesionales
Participación social e Intersectorialidad	<ul style="list-style-type: none"> Diálogos comunales con comunidades indígenas para la identificación de necesidades y demandas en salud, en la provincia de Osorno como en Valdivia existen las mesas Provinciales de Salud Intercultural.
Comunicación social	<ul style="list-style-type: none"> Encuentros de autoridades regionales y locales con comunidades indígenas Difusión del programa

3.4. Programa Orígenes

Otro programa que en este momento se propone trabajar en el ámbito de la salud intercultural es el Programa de Desarrollo Integral de Las Comunidades (Orígenes) el cual pretende **“elevar la situación de salud de la población indígena”** en su componente de salud Intercultural es ejecutado por el Ministerio de Salud mediante un convenio (Bid-mideplan-Minsal), convirtiéndose de esta manera en la institución responsable.

A un año de la implementación de este componente, en las provincias de Valdivia y Osorno, en un total 123 comunidades focalizadas, su evaluación general hace visible las falencias que este componente ha tenido, las cuales se pueden desglosar de la siguiente manera.

- En relación a los otros componentes (educación, desarrollo productivo, etc.) no se le ha dado el mismo valor en su ejecución y apoyo desde la unidad ejecutora zonal, dado que éste se ha centrado principalmente en el ámbito productivo, generándose una descoordinación en cuanto a la relevancia y vigencia que pudiera tener el tema en las comunidades.
- A un año de su inicio sólo se han ejecutado un proyecto de contingencia en salud en cada comuna focalizada, y que en general han ido a fortalecer los mecanismos de atención del propio sistema de salud.
- Los servicios de salud no estaban preparados para recibir a los pocos profesionales que se ha incorporado a través de Orígenes, como tampoco realizar traspasos de recursos directamente a las comunidades, por lo que se ha hecho necesario adecuar sus normativas, proceso que aun no esta consolidado y con lento avance, actitud que se hace necesaria modificar si se pretende dejar instucionalizada la temática de la interculturalidad en salud
- Es un hecho que la cantidad de recursos que tiene el programa hace imposible que se financie un proyecto por comunidad, lo que no favorece al componente ya que en sus inicios se generaron altas expectativas en las comunidades, que en la actualidad no están siendo satisfechas
- Otro elemento que ha jugado en contra del desarrollo del componente de salud son las discrepancias a nivel central entre el MIDEPLAN y el MINSAL, a los que les ha costado consensuar enfoques, estrategias de trabajo, hecho que a dejado claro que la intersectorialidad no esta funcionando y que lo que predomina es el protagonismo de uno u otro programa. Esto ha repercutido directamente en la región ya que durante un año el 2002 no se ha podido tener claridad de lo montos reales con los cuales se contará por lo tanto, no se ha podido avanzar en su ejecución
- Relacionado con lo anterior es claro que el Programa Salud y Pueblos Indígenas estaba realizando un proceso participativo, si bien es cierto con diferentes niveles de calidad. En este sentido el programa Orígenes ha intentado darle un nuevo enfoque que no ha sido favorable en el sentido de que no son todas las comunidades las beneficiarias sino solo parte de ellas y, junto con esto se explicitan restricciones propias de la fuente de financiamiento (BID) que limitan el accionar, para cumplir las metas del Orígenes
- Los ámbitos del fortalecimiento de medicina indígena son acciones derivadas de un proceso de reflexión propio de las comunidades y están siendo medidas en cuanto su cumplimiento de la misma manera en que el sistema de salud evalúa su proceso sin considerar las particularidades de este, es decir, no considera que los tiempos para el logro de los objetivos son muy distintos. En este sentido se hace necesario replantear los tiempos de acuerdo a la dinámica propia de cultura mapuche, ya que el forzar estas metas no tendrá ningún impacto positivo.

4. A modo de síntesis

- Si desde el Estado a través de la puesta en marcha de estos programas se está pensando en la implementación de una salud con pertinencia cultural, es necesario entonces contar con indicadores de salud ministeriales que reflejen la intención de esa pertinencia. No se puede usar los mismos indicadores cuantitativos, que caracterizan de manera homogénea a los usuarios de los servicios de salud público, si lo que se quiere y pretende es asumir la diferencia cultural.
- Sin duda el programa Salud y Pueblos Indígenas ha realizado acciones desde la visión del sistema de salud, con orientación a población mapuche, siendo muy pocas las iniciativas congruentes con la noción de interculturalidad que revisamos anteriormente, por lo que la complementariedad que se espera entre los dos saberes aun no se vislumbra claramente.
- No obstante lo anterior, se puede decir que en los tres años que lleva, el Programa de Salud y Pueblos Indígenas ha sido apreciado por líderes, logko y dirigentes mapuche “como un lugar donde hay gente wigka en la que encontramos buena acogida y comprensión, gente con la que se puede dialogar”.

Uno de los aspectos que se ha planteado como necesario es la incorporación del enfoque de salud intercultural en la formación de profesionales de la salud para darle sustentabilidad en el tiempo a las iniciativas que hoy se están emprendiendo.

La sociedad nacional y su relación con los pueblos indígenas se ha caracterizado por ser problemática. El estilo de relaciones que se ha establecido a través del tiempo entre estas sociedades se ha caracterizado por el establecimiento de imperativos de una sociedad por sobre la otra, la nacional. En referencia al ámbito de la salud se ha establecido una política estatal que históricamente ha intervenido el modelo de salud mapuche, la prohibición de ejercer el conocimiento de agentes médicos como la pūñeñelchefe (partera) ha influido en que hoy en día el número de éstas halla disminuido.

La salud es uno de los ámbitos en los cuales se expresa el conocimiento cultural, el que ha sido desprestigiado y subvalorado tanto por la sociedad chilena en general como por las instituciones de salud, interviniendo negativamente en el desarrollo y mantenimiento.

Las políticas de interculturalidad estatales pueden ser interpretadas de dos maneras: como una señal de apertura a la diversidad cultural, o bien, como una tentativa de control. El mundo indígena está penetrado geográfica, institucional y culturalmente, a través de políticas de diversa índole que intervienen los espacios culturales propios, cada vez son menos los espacios de reproducción cultural.

Existe el peligro que con las políticas de interculturalidad en salud, el Estado esté finalmente instrumentalizando a líderes del mundo mapuche en sus programaciones, reuniones, mesas de diálogo, encuentros y cursos de todo tipo. El hecho que comuneros mapuche pasen a constituirse en funcionarios de los programas estatales, no asegura el éxito de los mismos, por lo demás levanta un cuestionamiento al interior de las comunidades este hecho puesto que se da la paradoja de que es el Estado quien está imprimiendo el ritmo a la discusión de la temática en salud intercultural, plasmando y manteniendo el estilo que los servicios públicos han desarrollado para tratar temáticas referidas a población indígena. Surge esta pregunta ¿Dónde están los espacios de construcción y reproducción del saber mapuche en salud?

Revalidar y propiciar el trabajo de los agentes médicos tradicionales, es una tarea por la cual hay que apostar. Si bien hay agentes que ya no están presentes en el territorio, esto no significa que no siga operando el modelo de salud mapuche adecuado al contexto y condiciones con las cuales debe hoy lidiar. Por esto, en cada lugar subyace un conocimiento diferenciado del modelo médico mapuche. La validación del trabajo de las machi y otros agentes médicos como los gütamchefe, pūñeñelchefe, ante el

sistema médico oficial debiese ser una preocupación tendiente a reorientar y fortalecer el conocimiento propio en torno a la salud mapuche.

Este es un tema que involucra directamente a los propios wijice, puesto que al referirse a cualquier agente médico tradicional se hace referencia a un tipo de conocimiento cultural particular dentro de la cultura mapunche. Las acciones que tienden a involucrar el reconocimiento y revalorización por parte de la sociedad mapuche del conocimiento propio, requiere que en este proceso participen los propios actores wijice involucrados.

La población no mapuche no debiese estar ajena a este proceso de validación cultural, pero en un nivel de involucramiento distinto, es decir, en un camino que tienda a la superación de prejuicios que operan desde el sentido común en torno a las prácticas culturales de salud, por los distintos sectores de la sociedad chilena.

Es necesario apostar por la revitalización de los roles y funciones que desempeñan las autoridades tradicionales en salud al interior del pueblo wijice, esto involucra un proceso complejo puesto que, el fortalecimiento del que se habla es un proceso que deben enfrentar las familias a través de prácticas culturales de transmisión de conocimiento, como el ejercicio del *gvbamtun* con los jóvenes.

En las 'Memorias Jornadas Participativas de Análisis y reflexión mapuche Wijiche de la Futahuillimapu', los wijice expresan que la cultura se manifiesta por las ceremonias propias como por la existencia de una medicina propia, arte y artesanía. En este sentido la salud es una de las características reconocidas por ellos. Aunque se vive la pérdida de ciertos agentes médicos tradicionales y de conocimiento propio, es un valor que representa su identidad y manifiesta su identidad.

Educación

1. La educación en el fütawijimapu

Entre las consecuencias negativas más notorias de la intervención contra y hacia los mapuche desde la perspectiva cultural, han sido los procesos sistemáticos de asimilación cultural y lingüística, que en definitiva aceleraron las políticas de integración con el propósito de fortalecer la *Unidad Nacional*, lo cual fue en detrimento de la identidad mapunche

Sin duda el sistema educativo instaurado, y la escuela como instrumento, contribuyen enormemente a la concreción del fenómeno antes mencionado. En lo concreto las consecuencias hoy se manifiestan en pérdida del mapunzugun, se reniega del origen y nombre mapunche, y el olvido de importantes prácticas culturales en vastas zonas del territorio Wijice.

En este capítulo se entregan antecedentes descriptivos, gráficos y estadísticos respecto de la situación educativa actual en la zona Wijice tanto desde la perspectiva del estado y sus políticas como desde la visión mapunche y elementos del sistema educativo que aún subyace en la mayoría de las comunidades que aún marcan presencia en esta parte del territorio mapunche.

Los datos entregados provienen de los que se disponen a partir de los hallazgos realizados a través de la aplicación de la encuesta en el territorio; del accionar del MINEDUC en la zona y del conocimiento que los propios mapunche manejan respecto del kimün. Se considera al conjunto de las escuelas del PEIB del MINEDUC, una muestra válida para el inicio de un análisis en el ámbito educativo que debiera ampliarse y/o profundizarse en el transcurso de las tareas del Consejo de Logko. Como también

2. Educación mapuche según los entrevistados

La entrevista recoge las ideas que manejan los entrevistados respecto al estilo de educación mapuche más antiguo. A partir de esa información ha sido posible reconstruir el siguiente concepto de educación mapuche:

Se llevaba a cabo a través del *gülam*, encuentra su fundamento en el respeto por los mayores y por la naturaleza. La forma principal de enseñanza era dando el ejemplo; abuelos y padres hacían cosas que niños y jóvenes debían ir imitando. También se usaba cómo método el mandato, recibir una misión otorgaba a la persona la responsabilidad de cumplir según lo que antes hubiese observado y comprendido. La transmisión oral era la principal vía de comunicación educativa, *ülkatun* y *epew* eran las principales formas de conocimiento de experiencias circundantes cuyo contenido sería orientador del comportamiento de las personas.

Sólo dos entrevistados responden negativamente a la pregunta de si se deberían recuperar estas formas antiguas de educar. Aluden a que la discriminación ha sido demasiado rotunda para ellos, y que seguiría constituyendo un riesgo para el desarrollo personal de sus hijos.

Los veintiocho entrevistados a favor de la recuperación de las formas antiguas de educar analizan la situación de un modo distinto. Consideran que la pérdida de tales formas se debieron a una intencionalidad explícita por parte del Estado, agente que a través de la escolarización obligada habría superpuesto una prioridad antes desconocida: la de aprender conocimientos preestablecidos, basados en el conocimiento de un mundo único externo al propio. Este nuevo esquema educativo, basado en principios filosóficos distintos, desconoce la estructura del modelo educativo preexistente. Además de la transformación de las estrategias y contenidos, las modificaciones del contexto social, religioso y político igualmente impiden la reproducción del sistema antiguo. Las religiones occidentales asentadas en el territorio se habrían aliado a los objetivos educativos oficiales, fomentando intensivamente la homogeneización del conocimiento.

La obligatoriedad de la educación formal es el factor mayormente señalado como causa de pérdida de la educación tradicional mapuche. Las consecuencias de esta intromisión forzada habrían afectado además de la reproducción de la lengua, la predisposición del tiempo de los niños y jóvenes. Esto habría traído consigo un distanciamiento de los núcleos familiares y de la vida comunitaria en general. Estar en la escuela y no estar con la familia implicaría un desprendimiento vital, para algunos irreparable: ahora hay que enseñar a los niños cosas que antes se aprendían observándolas, ya no aprenden de la espontaneidad de estar con sus padres, sino de un traspaso mediatizado, limitado temporalmente y exigido por causas específicas.

Los agentes que habrían agudizado y formalizado la imposición de un nuevo sistema educativo en el territorio *wijice* habrían sido las misiones católicas y la colonia alemana, ambas extendidas en la zona. A través de escuelas y la contratación de trabajadores agrícolas, estas instancias habrían absorbido a la población mapuche manteniéndola hasta hoy en día dependiente de sus circunstancias.

2.1. Educación intercultural bilingüe

Sólo un entrevistado respondió negativamente ante la pregunta sobre la EIB en conjunto con niños no mapuche. Lamentablemente, este entrevistado no argumentó su respuesta. Los veintinueve restantes apoyaron la idea de que se ejecutase este tipo de experiencias, basados en lo que ellos mismos van concibiendo como EIB. De este modo, es posible inferir la concepción local de EIB, la cual estaría contenida en el siguiente párrafo:

Que los niños mapuche aprendan mapuzungun, que todos los niños se conozcan en sus diferencias porque no somos todos iguales. Que esté dirigida por profesores mapuche, que hablen el idioma y entiendan la cultura. Que se de a conocer el origen de los pueblos indígenas, cultivando el aprendizaje en todos los sentidos. Que sea participativa y que promueva el respeto entre ambas culturas sin imponer ninguna de las dos. Que la educación mapuche utilice sus propios ambientes, que se integre a sabios – ancianos y kimche - que han sabido enseñar con la práctica. Así se evitaría el racismo, para que la sociedad wigka nos conozca y nos entienda, porque ser mapuche no es malo, simplemente es ser diferente.

Una de las prioridades fue la importancia asignada a la lengua, la cual, como veremos en el apartado siguiente, se encuentra en avanzado proceso de pérdida. No obstante, llama positivamente la atención el hecho de que a diferencia de la concepción oficial de EIB difundida desde el sistema educativo formal, los entrevistados si adoptan una perspectiva amplia, y la asumen como una experiencia favorable siempre y cuando contenga los componentes antes señalados.

Finalmente, asignan la responsabilidad de conducir la educación mapuche a los siguientes agentes:

1. *Logko* y profesionales mapuche
2. *Kimche*
3. *Werken*
4. *Fütakeche* y *machi*
5. *Genpin* y dirigentes mapuche
6. Profesionales no mapuche
7. ONG's
8. Curas
9. Pastores

Aun cuando los agentes mapuche son más nombrados, los agentes no mapuche siempre aparecieron apoyando la acción. Los entrevistados comentaron que la conducción del proceso educativo mapuche tenía que ser por parte de agentes de la cultura, aun cuando no podía tratarse de un proceso excesivamente autónomo y que por tanto debía contar con el apoyo de agentes externos.

2.2. Importancia de la lengua

La siguiente tabla, describe la situación lingüística recogida por la entrevista:

Tabla. Conservación del mapudungun

USO DEL MAPUDUNGUN EN FAMILIAS ENTREVISTADAS				
Sólo mapuzungun	Sólo castellano	Ambos	Castellano y poco mapuzungun	Mapuzungun y poco castellano
0	21	10	18	3

Considerando que al interior de las familias conviven personas de diferentes edades, en muchos casos se demostró que la situación lingüística era diversa ya al interior de cada una de ellas. Por esta razón, es que varios entrevistados señalaron la existencia de más de una alternativa en su grupo familiar. No obstante ello, no se registraron casos de personas hablantes exclusivos de *mapuzungun*, sino sólo tres casos de personas hablantes de *mapuzuungun* y poco castellano. Sólo se constataron diez casos de bilingüismo equilibrado, siendo la cifra más alta la de los hablantes exclusivos de castellano. El conocimiento parcial y el uso limitado del *mapuzungun* también aparece de forma reiterada, siendo dieciocho los entrevistado en cuyas familias habrían personas que siendo hablantes de castellano

conocen y usan algo de *mapunzungun*. Las zonas donde la conservación de la lengua parece ser mayor serían Panguipulli, San José de la Mariquina y San Juan de la Costa, mientras que las zonas con mayor pérdida serían Futrono, La Unión, San Pablo y Río Negro.

El 100% de los entrevistados consideró muy importante al *mapunzungun* y su aprendizaje por parte de los niños. La siguiente es una síntesis de los argumentos dados por los entrevistados para sustentar esta importancia:

El *mapunzungun* fortalece la identidad de la persona, el significado de su presencia en el mundo. La lengua define el origen de la persona y su *küpalme*, permite comprender la naturaleza y proyectarse al futuro. La lengua permite saber quiénes somos y de dónde venimos, en nuestro caso, saber si somos *filuche*, *pillanche*, *pewenche* o *wijice* (Panguipulli). Se debe recuperar la lengua para entenderse mejor con los más ancianos y para fortalecer el ceremonial. Nuestro idioma nos identifica y nos diferencia para no desaparecer como pueblo. Los niños deben aprenderlo para que no pierdan sus raíces, valorarse a sí mismos y no sentirse discriminados.

Del mismo modo, todos los entrevistados coincidieron en reconocer el proceso de pérdida del idioma propio. Las causas a las que se atribuye este proceso son tanto de tipo estructural como de tipo valórico. Entre las primeras se encuentran las determinadas por el contacto y la imposición del sistema educativo nacional, a partir de lo cual se habría prohibido el uso del *mapunzungun* hasta llegar al punto de que los propios mapuche validaron su inutilidad. Entre las causas de tipo valórico destacan las emanadas de este último aspecto, ya que mucho entrevistados reconocieron en sus antepasados el no haber sabido resguardar y proteger su lengua, sino por el contrario, haber asumido la discriminación y consentido el aplacamiento.

3. Concepción estatal de la educación en contexto mapunche

Actualmente los nuevos paradigmas de desarrollo incorporados en las distintas políticas conllevan a concebir la educación para los mapunche como un camino que les permitirá salir del estado de pobreza y marginalidad en que se encuentran.⁴⁵

Hoy se han instalado nuevos conceptos para desarrollar el proceso educativo de todos los ámbitos de la sociedad chilena, incluido los mapuche. Se habla de educación para todos, educación pertinente y contextualizada, educación de calidad, desarrollo de competencias, entre otros conceptos. Para ello se han aplicado diversos instrumentos estratégicos que en la política se denominan Programas. En educación es el Programa de Educación Intercultural y que tiene por objeto mejorar la calidad prestando atención al tema de la diversidad.

3.1. Descripción general de la atención

El Programa de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación, fue creado el año 1995 en cumplimiento al mandato estipulado en la Ley Indígena N°19.252, en relación a la necesidad de incorporar la EIB en los programas educacionales del país y de impulsar un Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. A partir del año siguiente se potenciaron algunas escasas experiencias en desarrollo; se firmó un Convenio entre el MINEDUC y CONADI para el desarrollo de experiencias piloto⁴⁶ a partir del cual se diseñaron y ejecutaron una serie de acciones que se fueron incrementando

⁴⁵ En la práctica dicho desafío comprende una integración cada vez más acelerada en donde el proceso castellanizador en verdad hoy consume el proceso de pérdida cultural y lingüística que por más de un siglo la escuela ha provocado primero por parte de las misiones evangelizadoras y luego por parte del propio estado.

⁴⁶ En la zona *Williche* se parte con tres experiencias: *Coihueco* y *Bocatoma* en Panguipulli e *isla Huapi* en la comuna de Futrono.

progresivamente a través de las Secretarías Regionales Ministeriales, Universidades y Organismos No Gubernamentales y se generó un objetivo político y programático que ha dado impulso a múltiples iniciativas sumando asimismo a municipios, Gobiernos regionales, Fundaciones.

Hoy, con diversos grados de calidad, ejes temáticos, sustentabilidad, innovación, y apoyo financiero, existe una importante y variada cantidad de experiencias en desarrollo, estatales (MINEDUC, Municipios) y de la sociedad civil, que si bien aún deben ser evaluadas y sistematizadas representan el impacto y resultados de las políticas emprendidas desde 1996. Esta es una experiencia que sirve de base y fundamento del PLAN REGIONAL DE EIB para dar un salto cualitativo y cuantitativo hacia una nueva escuela intercultural y/o bilingüe.

Sin embargo, se mantienen desafíos importantes en términos de calidad y pertinencia de los aprendizajes, de cobertura de la educación intercultural y sobre todo de tipo curriculares, pedagógicos, de evaluación y de gestión y participación social y de gestión institucional.

A partir de 2002 se ha generado un contexto de inflexión en el PEIB producto del Programa Orígenes (MIDEPLAN/BID) que establece un patrón de temas, aportes de recursos y reorganización interinstitucional de la temática, que ha obligado a generar un proceso de reposicionamiento y reestructuración del PEIB a una escala mayor y más compleja en términos de líneas de acción.

Este proceso debe permitir el avanzar hacia una Política de Estado sobre EIB, que organice todas las políticas, programas y acciones sobre EIB de las diversas instituciones y programas involucradas.

El Programa de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación, es la unidad institucional responsable de diseñar, proponer y llevar a cabo, de modo directo o a través de acciones descentralizadas, las políticas y programas educacionales del MINEDUC, orientadas a los pueblos indígenas. Esto en el contexto de la Reforma Educacional y según los principios determinados en la Ley 19.253.

El PEIB abarca diversos programas o acciones específicas, a saber: el Programa permanente de EIB con actuación en todo el país, la Becas Indígenas, la Formación de recursos humanos y el Programa Orígenes (MIDEPLAN/BID). Este último Programa, constituye el eje de las acciones a desarrollar en los próximos años, como componente específico del mayor Programa gubernamental que se ha diseñado para los pueblos indígenas.

3.2. Contexto de la educación intercultural bilingüe (EIB). Tiempo de oportunidad, política y pedagogía⁴⁷.

Las políticas de EIB y sus principios básicos se proponen en un contexto caracterizado a lo menos por:

- a. Una preocupación de la sociedad por fortalecer y ampliar el anhelo y la práctica de las libertades democráticas; construir ciudadanía política y social; promover el pluralismo y la diversidad como condición de una sociedad multicultural democrática; avanzar hacia la justicia social y; luchar contra todas las formas de discriminación
- b. La Participación es una demanda de la sociedad, sus organizaciones, las minorías y particularmente de los pueblos indígenas. En ese contexto la EIB debe instalarse estratégicamente en el contexto de las demandas históricas indígenas por una educación de calidad, pertinente, auto o co-gestionada, adecuada a los objetivos de reconocimiento indígena

⁴⁷ Síntesis de elementos contenidos en "Orientaciones nacionales para el Plan Anual de EIB, año 2003" PEIB Mineduc Nivel Central.

- c. Una voluntad política del Estado y Gobierno de contribuir al desarrollo con identidad de los pueblos indígenas, recogiendo parte importante –entre otras- de sus demandas culturales y educacionales
- d. Aplicación en todo lo concerniente al desarrollo de los pueblos originarios y a la educación y cultura de la Ley Indígena, como un marco legal regulatorio, que obliga a la EIB, que constituye una normatividad favorable
- e. Una movilización social de los pueblos indígenas por su reconocimiento como tales, por superar la pobreza, construir desarrollo con identidad y participación, haciendo aportes a la construcción de ideas, ideales, políticas y programas estatales y de la sociedad civil. Instalar la EIB significa que el conjunto de la sociedad le encuentre sentido, valore y se comprometa con ella
- f. La creciente necesidad de establecer una política lingüística en el país que considere las diversas lenguas originarias, su situación actual, su recuperación, desarrollo y uso, en el marco de una sociedad multicultural y multilingüística
- g. Una Reforma Educacional, sustentada en principios de equidad y de mejoramiento de la calidad de la educación, que se constituye en una oportunidad para la EIB, para actuar tanto en relación a los OFCMO como a los OFT
- h. Un sistema educacional que pese a los principios de libertad de enseñanza y descentralización aún mantiene rasgos de verticalismo, autoritarismo, discriminación institucionalizada, en la normatividad, gestión, implementación curricular y pedagógica, y evaluación social de la calidad y gestión.

3.3. Marco temático general

En este contexto social político y educacional, los temas siguientes pueden conformar fundamentos constituyentes de políticas y programas de EIB:

1. Orientación de la EIB al Desarrollo Integral con Identidad Cultural de los estudiantes, docentes y administradores, además de las comunidades, pueblos indígenas y regiones. Todo en una perspectiva de construcción del paso de la coexistencia a la una convivencia intercultural en los territorios de intercambios pedagógicos y culturales
2. Consecuentemente la EIB debe lograr los objetivos propios de la Reforma Educacional así como aquellos que se plantean desde el mundo y sociedades indígenas
3. Reconocimiento del marco legal de la EIB: la Declaración de los Derechos Humanos; la Convención Internacional de los Derechos del Niño; La Ley Indígena; la Reforma Educacional. Los/as niños/as son sujeto de derecho y la EIB es una obligación legal respecto de sus derechos sociales, culturales y lingüísticos
4. La Interculturalidad como una construcción social, expresión del pluralismo y la diversidad, en una sociedad multicultural democrática
5. Participación Social. Endogeneidad de los cambios; avance, según corresponda en autogestión o cogestión escolar y evaluación social de la calidad de la educación en territorios de aprendizaje
6. Historicidad y contextualización de los procesos educativos: la Educación como condición para la transformación cultural y social democrática. Como acto social y cultural, es política: implica opción por un tipo de sociedad y tensión o contradicción entre intereses de sectores sociales y culturas diversas.

7. Orientación de la EIB hacia las estrategias de desarrollo local y regional y como parte de un conjunto de otras políticas públicas
8. Asumir la realidad multicultural de contextos urbanos y rurales, generados en ambientes tecnológicos o economías tradicionales o modernizadoras; en el marco de la tensión centralización - regionalización.

3.4. Elementos de reflexión y análisis

Si bien es cierto la ley indígena y los posteriores procesos que dicha ley desencadenó considera elementos de la demanda histórica de los mapunche, por lo menos en el ámbito educativo, la educación intercultural ha desarrollado aspectos de estrategia política y educativa en general sin llegar a conocerse aún cuáles serán los aspectos educativos pedagógicos que en su implementación se están considerando. En este sentido, no aparece definida una política de participación de los actores directos si los fundamentos pedagógicos se centran en el pensamiento, conocimiento y fundamento educativo mapunche por ejemplo.

a. Fortalezas

- La mayor parte de las escuelas focalizadas poseen altos porcentajes de población escolar mapunche destacando las del sectores rurales muchas de las cuales alcanzan porcentajes del 100%
- La existencia de escuelas con experiencia de EIB en marcha que hoy son apoyadas por el Mineduc a través del programa de EIB pueden arrojar un cúmulo de experiencias que permitirían efectuar ajustes posteriores
- A partir del año 2002 se fortalece la política con la incorporación de un mayor número de escuelas en el marco del Programa EIB MINEDUC/BID.

b. Oportunidades

- La implementación de la Reforma educacional impulsada por el MINEDUC, con la incorporación de diversos programas
- Comunidades y organizaciones en proceso de fortalecimiento propositivo en donde la EIB constituye un importante componente de sus demandas
- El programa EIB MINEDUC y MINEDUC/BID y su actual proceso de instalación
- La instalación en el nivel regional de un equipo de supervisión con profesionales mapunche para el tema EIB, por parte del MINEDUC
- El proceso de restauración de la identidad territorial y organizativa tradicional que está llevando a cabo el Consejo de Longko del Pikun Willimapu. En su propuesta esta organización tradicional histórica reivindica y demanda el derecho a una educación que contemple la cultura Mapunche-Williche
- La vitalidad cultural religiosa que poseen la mayoría de las comunidades en donde se insertan las escuelas.

c. Debilidades

- La relación no cercana que aún existe entre escuela y comunidad; una expresión tangible de esto es el perfil poco participativo y representativo de los PEI con respecto a el proyecto-comunidad
- Docentes no han tenido participación en experiencias de capacitación referidas al tema EIB
- Los sostenedores, sean particulares privados o municipalizados no han asumido con decisión la temática ni se ha embarcado en un proceso socializador de las pocas experiencias
- No existe claridad en la participación mapunche ni se denota estrategia frente al tratamiento de la cultura mapunche williche en el currículum escolar

d. Amenazas

- El afán competitivo en que se ven envuelto las escuelas entre particulares y municipales ha hecho que esta últimas hayan visto disminuido significativamente la matrículas en algunas escuela amenazándose incluso con la futura desaparición de algunas
- La experiencia organizativa poco sólida que poseen algunas comunidades
- Los imponderables políticos que ponen en situaciones cambiantes las orientaciones de la interculturalidad
- Las sectas religiosas protestantes que inducen a personas de la comunidad a adoptar actitudes no favorables frente a la revaloración cultural
- La debilitada tenencia de la tierra pone en peligro la proyección de las comunidades y genera la desaparición de las escuelas en contexto rural mapuche⁴⁸

4. En relación a las oportunidad

- *La motivación de establecer políticas de interculturalidad dependen en gran medida de la visión estratégica con que los sostenedores, previa sensibilización, aborden y aprovechen el escenario mencionado. Este proceso no se ha producido ni se observan mecanismos para comprometerlos de modo más decidido*
- *La Educación Intercultural es hoy también un desafío de apropiación de los distintos espacios de cogestión y coparticipación en donde la comunidad puede ir rescatando un rol fundamental a través del cual puede ser parte en la toma del conjunto de decisiones que la escuela va tomando en pro de la formación de los niños y niñas. Por su parte la escuela debe iniciar un proceso de socialización práctica respecto de las factibilidades y las condiciones de participación hacia los padres de familia, apoderados y otros agentes de la comunidad. Esta socialización implica que se reformulen participativamente los PEI, se constituyan en la práctica los EGE y que ciertas actividades curriculares impliquen la participación de la comunidad en torno a eventos significativos de la misma como es la organización incorporación y ejecución del We Triplantü como acción curricular.*
- *La EIB en el proceso de reforma educativa, puede constituirse en forma impensada pero efectiva, en una aliada para el logro de los aprendizajes y habilidades orientados bajo los énfasis que caracterizan a los OFT. En efecto, la autoafirmación personal, el reconocimiento y valoración del entorno así como el desarrollo de la ética son logros que pueden alcanzarse en una educación basada en la revaloración y proyección de la matriz histórico-cultural de las comunidades, concepto que, desde la Educación Intercultural transversaliza a todo el currículum escolar.*
- *La EIB una estrategia para de acercamiento Escuela-Comunidad. La EI, en la medida que representa un enfoque pertinente, puede propiciar condiciones para que se produzca el necesario acercamiento entre escuela y comunidad. Más allá de los alcance pedagógicos que en sí posee la E.I., representa la gran posibilidad de disminuir la brecha que generalmente existe entre el norte de las escuelas(PEI) y el proyecto colectivo de vida que de algún modo los distintos actores sociales perfilan en sus comunidades.*

⁴⁸ Es un hecho que en la última década se han cerrado escuelas por la baja ostensible de matrícula lo que refleja los altos índices de emigración de la población rural indígena sobre todos de las nuevas generaciones

5. Educación intercultural v/s pedagogía mapunche

- La política educativa al asumir un proceso educativo intercultural debe tener claridad respecto de la dimensión pedagógica y política de la EIB. en contraste con la pedagogía mapunche, para no confundirse (las).

La EIB. además de ser la expresión de un modelo educativo con características occidentales (en su forma) y en ciertos casos generado en el marco de procesos indigenistas o de instancias estatales inclusive, ofrece factibilidades enmarcadas en la institucionalidad de las escuelas y del sistema educativo.

La pedagogía mapunche en cambio representa la vivencia de un nuevo proceso formativo que posee matriz y patrones culturales propios asentados en los espacios socioculturales de la comunidad. En ese contexto se genera y reproduce aún el proceso formativo. Allí se identifican los actores, los roles, los espacios claves, las situaciones de aprendizaje y los métodos de formación. Como se trata de procesos nunca validados hoy a la escuela le compete el reto de potenciar, respaldar a la comunidad (sumarse a ella), en el afán de restaurar una hoy oprimida pedagogía mapunche que ve limitada incluso sus espacios de reproducción. Pero este rol de la escuela no debe llevar a confusiones que tengan que ver con involucrarse en funciones que no le corresponden. La escuela puede sumarse por ejemplo a la restauración o recuperación de un espacio religioso olvidado por la comunidad, pero no podría asumir funciones en la eventualidad de que dichos espacios recuperen su significado y función religiosa, pues ello le compete a quienes culturalmente le corresponda en la comunidad. La escuela debe asumir una actitud colaborativa y solidaria.

Sin embargo, el currículum escolar no debe estar desvinculado del kimvn mapunche para así enriquecer los distintos sectores de aprendizaje y lo diversos ámbitos del conocimiento.

Propuestas de acción para una política de nueva relación

El conjunto de propuestas que se exponen son el resultado principalmente de las opiniones recogidas con los dirigentes y autoridades mapuche participantes en este proyecto.

Las ideas principales de este capítulo fueron trabajadas en dos talleres efectuados en Valdivia y Osorno, y luego revisadas por el equipo del proyecto junto a profesionales mapuche que apoyan o son activos colaboradores de las organizaciones mapuche en el territorio.

No se recogieron para este trabajo una serie de iniciativas que por su generalidad y su carácter demandativo, pensamos no formaban parte del propósito de este documento, aunque dichas ideas quedaron recogidas en un documento interno para la organización mapuche, para su posterior evaluación en el trabajo del Consejo de Logko.

Enfatizamos aquí solamente aquellas ideas que pueden ser factibles de ser consideradas para su estudio, discusión y formulación de trabajo, como una acción donde puedan relacionarse mapuche y organismos del estado. Entendemos que por ser propuestas, están sujetas a revisión y evaluación, y la exposición de estas en este documento no incluye un detalle sobre el trabajo que implicaría su desarrollo.

Como referimos en el capítulo introductorio, la falta de práctica en la formulación de propuestas, el carácter asistencial que el estado ha tenido en sus políticas públicas con los pueblos indígenas, y las limitaciones profesionales y de asesoría experta a las organizaciones mapuche expresan una dificultad objetiva en la formulación de propuestas en muchos dirigentes.

Las propuestas están expuestas de acuerdo al desarrollo de los temas en el texto de la investigación e incluyen acciones en otras materias como cosmovisión, reparación simbólica y desarrollo de la cultura.

1. Territorio

La reconstrucción espacial del territorio es una iniciativa que genera un punto de encuentro entre distintas organizaciones. Superando las diferencias de enfoques y visiones políticas al interior de las organizaciones, la reconstrucción de los espacios y límites internos entre comunidades y lof, es un desafío actual que se expresa en la reconstrucción territorial que es una de las expresiones políticas contingentes relevantes del pueblo mapuche.

Propuesta

Estudios sobre conocimiento y reconstrucción territorial

Generar un mapa que reconstruya los espacios territoriales al interior del Pikunwijimapu y Caurakawin en base a la memoria y documentación pertinente que sirva a este propósito. Esto para establecer límites, concentraciones de poblaciones, relaciones parentales y religiosas. Este trabajo permitiría una nueva reorganización del territorio con la finalidad de apoyar el trabajo organizativo y cultural de las autoridades y organizaciones wijice, y reorientar la intervención del Estado. Para el Consejo la actual definición de la Áreas de Desarrollo Indígena es una deformación de la realidad, y en la práctica no ha sido un instrumento eficiente para el desarrollo de la cultura y el desarrollo social y económico

Este trabajo permitiría reconstruir la historia territorial y reforzar la reconstrucción de la identidad local, y apoyar acciones de desarrollo pertinentes a determinados espacios locales. El trabajo avanzado en este proyecto es un ejemplo de esta idea.

Este trabajo no pudo avanzar en sistematizar nueva información referida a la historia de los wijice. El estudio permitirá analizar la información histórica presentada en el trabajo de esta Comisión y documentar situaciones que reconozcan vulneración a los derechos de este pueblo. Temas que deberán ser evaluados bajo la legislación vigente y los instrumentos internacionales referidos a estos temas.

2. Participación política y derecho

La propuesta de participación política planteada desde el Pikunwijimapu tiene dos orientaciones básicas.

La primera es el reforzamiento y reconocimiento de autoridades tradicionales al interior del territorio. Lograr el reconocimiento de Logko e integrantes de comunidades que cumplen papeles políticos y religiosos tradicionales es necesario para dotar de mayor fuerza a los Consejos wijice. Estos son fundamentales pues dan validez a las propuestas y acciones que se deben presentar en la calidad de representantes públicos del pueblo wijice. A esto se debe agregar la capacitación y profesionalización de werken para una relación más dinámica y actual con el estado y la sociedad nacional.

La segunda orientación se refiere a la incidencia de la población wijice en las instancias y estructuras actuales del estado nacional, que permita a los representantes de este pueblo hablar, exigir, discutir y negociar sin intermediarios. Una forma de esta orientación es la participación activa en propuestas como el proyecto Orígenes o la Comisión de Nuevo Trato. Pero también implica a los wijice incidir en estructuras de representación social y política en el territorio de acuerdo a la fisonomía impuesta por el estado chileno, como los municipios.

Propuestas

Creación de una instancia a nivel ministerial para pueblos originarios

Crear una subsecretaría o instancia de nivel ministerial que reemplace a la CONADI y la actual representación del Estado ante los pueblos originarios. Esta nueva instancia debe contener y mejorar los actuales programas de CONADI, los que deberán ser evaluados antes de mantener su continuidad. Además tendrá facultades para coordinar y concentrar instrumentos de gestión y desarrollo económico y social que impliquen o impacten a comunidades.

Esta Subsecretaría no tendría un Consejo Indígena como la actual CONADI, pero si debe proponer la creación de un Consejo de Pueblos Originarios, cuyas funciones y alcances políticos estarán definidos por ley. Esta nueva instancia debería estar radicada en un ministerio político.

La propuesta tiene como objetivo modificar y mejorar la institucionalidad de representación del Estado hacia los pueblos originarios, y concentrar instrumentos de fomento económico y desarrollo social y cultural. Para ello se debería generar un instrumento de evaluación de la Ley indígena y de la CONADI, especialmente de sus instrumentos de gestión, y discutir esto con las organizaciones para determinar los cambios a ejecutar.

Reconocimiento de autoridades políticas del pueblo wijice:

Modificar ley actual para que los Consejos wijice sean reconocidas como instancias políticas válidas al interior de su pueblo y en su relación con las autoridades políticas del Estado de Chile. Este reconocimiento debe ser establecido en una normativa que mejore lo existente e implique un cambio efectivo que deben reconocer todos los servicios públicos del estado. Este reconocimiento se refiere a las autoridades y organizaciones tradicionales y no a los entes funcionales que reconoce o crea el gobierno como contraparte.

Los logko debe ser reconocidos como autoridades y deben estudiarse mecanismos nuevos para que estos tengan prioridad, competencia y capacidades resolutorias en la relación con los organismos del estado. Este reconocimiento debe quedar estipulado en todas las normativas que impliquen toma de decisiones en materias de desarrollo social y económico al interior del territorio reconocido como wijice.

Equipos asesores para Consejos Territoriales:

Se creará un fondo y un mecanismo para financiar oficinas y equipos de trabajo para los Consejos de Lonkos y Caciques Wijice. Esto permitiría a estas instancias políticas del pueblo wijice tener una infraestructura mínima para funcionar y equipos técnicos de confianza para diseñar, gestionar y evaluar estrategias de la organización y su vinculación con el desarrollo de su territorio.

El equipo deberá estar compuesto por lo menos con dos personas técnico profesionales y al igual que los servicios públicos podrán disponer de la información relacionada con el territorio y apoyar así las decisiones que deba tomar el Consejo de Logko o alguna autoridad de comunidades que lo solicite.

Reformas legales. Reconocimiento constitucional y Convenio 169

Mantener y agilizar propuestas de reconocimiento constitucional y la aprobación del Convenio 169 de la OIT en el parlamento.

Generar un grupo de trabajo sobre temas legislativos que se relacionen con los pueblos originarios y sus autoridades para realizar un seguimiento y apoyo en la discusión de estas reformas legales.

El gobierno debe comprometerse a no aprobar reformas que signifiquen un retroceso en la discusión que a nivel internacional se desarrolla sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Apoyar Declaración Universal sobre Derechos de los Pueblos Indígenas

Establecer un equipo de trabajo con los pueblos originarios para discutir y apoyar la generación de una declaración universal sobre pueblos indígenas en Naciones Unidas.

Junto a otros estados generar iniciativas de apoyo a una resolución favorable sobre esta iniciativa y a nivel interno generar materiales educativos para promover este y otros instrumentos internacionales.

Reconocimiento de la lengua y de la religiosidad mapuche

Estudiar mecanismos legales que permitan el reconocimiento de la lengua propia como un idioma de carácter oficial del estado de Chile, y que tenga ese carácter en las opciones de educación. Por lo mismo deberán hacerse las modificaciones que correspondan para que este sea una opción como segundo idioma para los estudiantes de todas las escuelas al interior del territorio.

Este proceso debe ser gradual en los territorios y niveles educativos. Se propone su inicio en el territorio wijice.

Sobre la religión, también debe estudiarse los cambios a las leyes que reconocen las opciones religiosas y de cultos con el fin de incorporar con plenos derechos a quienes practican y desarrollan la religión propia del pueblo mapunche.

Desarrollo mapunche en estrategias de desarrollo regional y provincial

Se deberá realizar un trabajo conjunto del Gobierno regional y los Consejos del pueblo wijice para modificar orientaciones en la estrategia de desarrollo regional, con el fin de ver su pertinencia cultural e incorporar objetivos que busquen el desarrollo del pueblo wijice como a la vez de mecanismos de consulta a sus autoridades para definir políticas regionales y provinciales.

Propuestas en el ámbito del derecho

Estudio sobre normativa y tradición jurídica wijice

Los antecedentes expuestos en este trabajo permiten concluir que existen deficiencias en el conocimiento sobre un derecho wijice, su práctica y posibles manifestaciones. Por ello se propone la continuidad de una investigación sobre esta materia.

Capacitación para la reforma procesal penal en el territorio

Diseñar y aplicar un taller de capacitación sobre la reforma, adecuada a la realidad del pueblo wijice. Con los antecedentes de la aplicación de la reforma procesal en la novena región es posible diseñar talleres de capacitación que entreguen nociones básicas y formas prácticas de relación con esta nueva normativa jurídica.

3. Cultura y cosmovisión

Catastro y recuperación de centros ceremoniales y sagrados

Hacer un mapa y catastro que ubique y entregue datos históricos sobre los lugares con valor sagrado y ceremonial al interior del territorio.

Este trabajo debería seguir el modelo empleado en esta investigación. Se trabajará en distintos lugares del territorio con el fin de recoger la historia de lugares que aun conserven en la memoria un valor sagrado, hacer un catastro de ellos y establecer prioridades para su conservación y recuperación, o para ser declarados como parte del patrimonio cultural de la región.

Estudio sobre machis y condiciones para su recuperación

Establecer un equipo de trabajo conjunto entre experto no mapuche y mapuche para revisar la historia sobre la pérdida de las machi al interior del territorio. En este trabajo se deben establecer las condiciones para la recuperación de las machi.

El trabajo debe incluir varias iniciativas de reunión y encuentros con machi de otros territorios y procesos públicos y educativos que recuperen y revaloricen el conocimiento y papel de la/el machi en la cultura wijice. A fin de contrarrestar también la difusión de ideas negativas y tendenciosas sobre el papel espiritual de esta autoridad.

Estudio y taller con Nimitufe y expertos wijice en artesanía

Reunir a los expertos en artesanía y usos de la madera y otros elementos naturales del territorio para revisar y acordar un conjunto de elementos propios que deberían ser reconocidos como parte de la cultura wijice. Esto con el fin también de establecer diferencias entre los elementos que se usan, los diseños y sentidos de estos en distintas zonas del territorio.

Este trabajo busca reconocer elementos propios de la cultura wijice y diferenciarlos de otros incorporados de otras culturas. Esto sería un avance en la identificación y descripción de la artesanía local wijice, los objetos, signos y elementos culturales y naturales que deben ser promovidos.

Una propuesta que surge de esta iniciativa es establecer normas sobre el lenguaje y figuras que deben incorporar las iniciativas que se refieran a lo intercultural y fomentar su uso en las obras públicas y privadas que rescaten y promuevan la cultura mapunche. Los órganos del estado deberán asegurar que la infraestructura y acciones públicas en el territorio resguarden características culturales y naturales que promuevan el reconocimiento de los pueblos originarios y desarrollen una sociedad multicultural.

Actualmente diversos servicios públicos han incorporado en su señalética el idioma mapunche, lo que debe ampliarse a todas las instituciones e incorporar además la simbología pertinente que represente a este pueblo.

4. Economía

En este estudio es posible determinar zonas de mayor concentración de población y que además tienen un mayor nivel de desarrollo en sus organizaciones. Aunque en muchos de estos espacios se han desarrollado y se ejecutan hoy iniciativas de desarrollo económico, están no están integradas a una visión compartida por las comunidades de ese espacio, y no tienen una relación de trabajo con las autoridades del territorio wijice.

Las propuestas en este ámbito tienen una mayor importancia por cuanto las acciones ligadas al desarrollo económico son las que mayor impacto producen al interior de las comunidades, y no existen en la región instancias o grupos de trabajo entre organismos del estado y las comunidades que permitan reorientar la relación, medir y evaluar los impactos de la intervención de los servicios públicos en actividades económicas y buscar una nueva relación que impliquen re - orientar procesos de desarrollo de mayor alcance, pertinencia y continuidad.

Un ejemplo de una nueva forma de trabajo es la que hace el equipo del Gobierno Regional de la Araucanía, en su Unidad de Desarrollo Local. Relación que implica cambios en la gestión y la revisión de las políticas públicas, su sentido y propósitos.

Un avance en materia de desarrollo económico implica reconocer la autoridad de instancias locales de representación. Incluir en los planes estratégicos de la región objetivos, variables y representación que impliquen el reconocimiento del pueblo wijice y una visión multicultural de la región. Que se incentiven las economías locales y que se entreguen herramientas de gestión a los wijice para desarrollar sus propias políticas de desarrollo económico.

Propuestas

Estudios para planes de desarrollo económico de espacios territoriales

Definir espacios territoriales donde realizar estudios con el fin de generar una propuesta de desarrollo económico. Un primer paso en este trabajo es que el estado se comprometa a apoyar a las organizaciones locales para que generen y propongan acciones para el desarrollo que impliquen efectos en determinado territorio y que optimicen las capacidades locales, desarrollen otras y aprovechen en forma sustentable los recursos naturales.

Este estudio diagnóstico debe servir de marco para generar una instancia de trabajo con organismos del estado a fin de evaluar y viabilizar las propuestas sugeridas. Un documento de propuesta de desarrollo local debe orientar también la intervención de acciones del Estado (educación, obras públicas y otras) o privadas que comprometan los recursos de la zona o impliquen fuertes impactos al desarrollo de la cultura del territorio wijice.

Un evento de este estudio es la realización de un seminario-taller sobre experiencias económicas de los wijice.

Zonas priorizadas para una primera experiencia de estudios: Territorio Lafkence en San José de la Mariquina y San Juan de la Costa.

Catastro sobre derechos de agua y concesiones mineras

Realizar un Estudio – catastro sobre recursos naturales del territorio y su actual estado de propiedad. El estudio debería contener la situación de las concesiones solicitadas y su estado actual. La situación legal de la tenencia de estos recursos en relación a la normativa actual y en relación a futuros cambios legales, esto último principalmente en relación con la nueva legislación de aguas y los proyectos actuales y en proyección para el territorio que impliquen el uso de estos recursos.

Cambios en la ley para fomentar desarrollo del bosque

Debería existir una normativa especial para las comunidades wijice sobre la explotación y manejo de los bosques. Esta debería contar con un incentivo especial para comunidades que conserven el bosque o para forestar con especies nativas.

Sobre las plantaciones forestales debería adecuarse una política que evite los conflictos por la masificación de las plantaciones y la concentración económica de su explotación. Esto implica incentivar las plantaciones con regulaciones necesarias que limiten su extensión a territorios aptos para la agricultura y no sustituyan el bosque nativo.

Estudios de políticas sobre migración

Realizar un trabajo de investigación con el fin de establecer el origen y motivaciones actuales de la migración de familias mapuche y proponer políticas para el retorno de familias a su territorio.

5. Salud y medio ambiente

El ámbito de la salud tiene un desarrollo limitado por la falta de machi y la escasa recuperación del territorio para el desarrollo la medicina tradicional. Las propuestas se enfocan a promover iniciativas pendientes en la protección de la medicina tradicional y el desarrollo de esta en el proceso de salud intercultural. Además de medidas de protección y conservación del medio ambiente que buscan mejorar los espacios de desarrollo espiritual y cultural.

Propuestas

Legislar sobre medicina tradicional mapuche

Acordar un cuerpo legal que reconoce y promueve el ejercicio de la medicina tradicional y la protección de los elementos naturales que se requieren así como reconocer los instrumentos internacionales que los protegen.

Legislación que cautela la propiedad intelectual de estos conocimientos

Acordar un cuerpo legal que reconozca la propiedad comunitaria y el libre uso a los pueblos originarios de los conocimientos y elementos necesarios para el desarrollo de la medicina tradicional. Reconocer los instrumentos internacionales que promuevan estos temas.

Construcción de indicadores para el kume mogen:

Realizar un trabajo de reconocimiento y validación de indicadores para la salud intercultural. Esto para evaluar las actuales políticas públicas y orientar nuevas acciones

Becas de especialización en salud intercultural

Establecer un sistema de becas de especialización para profesionales y técnicos que trabajen en salud intercultural. Además establecer un mecanismo de información sobre becas y cursos de estudios y formación en esta área de la salud.

Interculturalidad en la educación de los profesionales

Modificar los currículo educativo en los estudios de carreras profesionales de la salud y áreas afines al desarrollo social y cultural para que integren la interculturalidad. Este cambio debería implicar la integración de autoridades políticas y religiosas en la educación de estos profesionales.

Catastro y estudio sobre conflictos ambientales

Un problema evidente son los impactos ambientales de actividades productivas y el desarrollo económico y cultural de los wijice. Aunque estos impactos son mas notorios y documentados en la IX región, existen en el territorio estos problemas y se manifestaran con mayor fuerza próximamente.

El estudio describirá los problemas y conflictos ambientales en el territorio y propondrá fórmulas para su intervención. Documentará los impactos socioculturales y medioambientales.

Integración a iniciativas ambientales regionales

Existen hoy varias iniciativas ambientales en desarrollo las cuales son impulsadas por organismo públicos y privados. Estas iniciativas buscan el desarrollo de la región, fundamentalmente la protección y conservación de la biodiversidad, la protección del bosque nativo y la generación de iniciativas productivas sustentables y compatibles con la vida de las comunidades locales.

Estas iniciativas tienen también sus propias propuestas de desarrollo, pero no siempre acordadas o consentidas por las comunidades wíjice en las cuales intervendrán. Por ello se propone la integración del Consejo de Logko o autoridades mapuche en estas iniciativas, así como establecer mecanismos obligatorios de consulta y participación.

6. Educación

La educación es un ámbito ya muy desarrollado. Existen propuestas que deben ser apoyadas, principalmente las que se enfocan a cambios en el proceso educativo como los contenidos de la enseñanza. Aun así para los wíjice existe una pedagogía en el proceso educativo de su cultura, que debe ser valorado e incorporado al actual proceso.

Propuestas

Incorporar autoridades mapuche al proceso educativo

Esto implica su relación directa con los estudiantes y además el discusión de la educación que se entrega en las escuelas con educación intercultural.

Los logko principales deberían ser incorporados en la discusión de proyectos educativos en las escuelas del territorio.

Creación de curso de mapuzungun y cultura

En todos los colegios de zonas de concentración mapuche debería existir la opción de un curso de mapuzungun y la obligatoriedad de este curso en escuelas que tengan mayoría de población mapuche. También si donde sea solicitado por la comunidad escolar.

Esto implica la capacitación de profesores y facilitadores para esta labor

Adecuación de los textos y métodos de enseñanza

Estudiar y aplicar cambios a los textos de enseñanza que incluya los antecedentes recopilados en el trabajo de la Comisión. Siendo esto un cambio fundamental para una nueva relación de diálogo con la sociedad nacional.

Documento sobre historia wíjice para los colegios

Con la información ya disponible es posible hacer una relación general de la historia de los wíjice, y que pueda ser conocida por la sociedad, en especial los jóvenes. Exponer ahí los hitos y actores mas relevantes además de instruir sobre la cosmovisión en este territorio.

Los wíjice tienen derecho a generar su propia historia, mas allá de los acuerdos sobre este tema que salgan del trabajo de la Comisión. La documentación expuesta durante el proceso de la Comisión ha permitido recabar mucha información sobre el territorio.

Interculturalidad en el currículum escolar y la enseñanza

Integrar en las leyes sobre enseñanza y educación un concepto de interculturalidad que refleje la concepción de la vida de los pueblos originarios del país. Esto con el fin de que la el currículum y los métodos de enseñanza recojan y rescaten la pedagogía mapunche, con la cual el wíjice ha trasmitido su historia y cosmovisión por generaciones.

Acreditación de estudios para becas indígenas

Los beneficiarios de la beca indígena que ocupen este beneficio en las universidades deberán acreditar un curso referido a la historia y cultura de su pueblo.

La opción de postular a la beca indígena debería ser un incentivo para profesionales que trabajen o se relacionen con iniciativas que busquen el desarrollo del pueblo mapunche wíjice.

Generar un catálogo con becas de estudios para perfeccionamiento técnico y docente

Una labor de la nueva instancia gubernamental de relación política y técnica con los wíjice debería generar anualmente un catálogo o un servicio informativo con opciones de becas y cursos de perfeccionamiento para técnicos y profesionales wíjice.

Creación de un programa de hogares estudiantiles mapunche de educación media y superior

Creación de hogares estudiantiles en las principales ciudades del territorio, tomando como base las actuales iniciativas de hogares.

7. Reparación simbólica

Propuesta

Crear plazas de pueblos originarios en ciudades del territorio:

Se propone la creación de un espacio público en las principales ciudades del país, que reivindica al pueblo originario de ese lugar. Primera parte: Puerto Montt, Castro, Osorno y Valdivia

Monumento al Lonko Juan Queipul:

Para los wíjice del Caurakawin el Lonko Juan Queipul tiene especial importancia por su negativa a participar del Parlamento de las canoas en 1793, y que entregó en forma definitiva los territorios de la zona de Osorno a los españoles.

Reparación jurídica y social para víctimas mapuches de la dictadura militar:

En la X Región existen 42 personas de origen mapunche víctimas de violaciones al derecho a la vida. 22 son detenidos desaparecidos y 20 ejecutados.

Se propone que el Estado y los Consejos Wijice adopten medidas de reparación integral para estas víctimas en base a las orientaciones entregadas por la Corporación Codepu (propuesta entregada al Presidente Ricardo Lagos).

Territorio Pikunwijimapu. 2003

Anexo 1

Índice de mapas

Mapa territorio.....	1760
Mapa provincias y cuadro de distribución de población urbano rural.....	1761
Mapa población mapuche por provincias y cuadros comunales.....	1763
Distribución de comunidades y centros ceremoniales sector San José de la Mariquina.....	1764
Misión San Juan de la Costa.....	1765
Territorios lof sector Futrono lago Ranco.....	1766
Territorios lof Sector Lanco.....	1766
Territorios lof sector San Juan de la Costa.....	1767
Centros ceremoniales, Sector San Juan de la Costa.....	1774
Lof Quilche, centros ceremoniales, comunidades y cementerios.....	1794

Anexo 2

Índice de tablas y gráficos

Tabla población urbana-rural, porcentajes por provincias.....	1762
Tabla. Procedencia de entrevistados según zona, comunidad y lof.....	1767
Tabla. <i>Trokin che</i> y tipos de familia.....	1769
Migración u ocupación(gráfico).....	1770
Saldos migratorios por región.....	1770
Tabla. Tipos de migración.....	1771
Tabla. Agentes más identificados.....	1772
Tabla. Agentes medianamente identificados.....	1772
Tabla. Agentes menos identificados.....	1772
Tabla. <i>Nguillatuwe</i> identificados en la encuesta.....	1775
Gráfico de distribución de población total del territorio según adscripción religiosa, según Censo de Población 2002, territorio <i>wijice</i>	1776
Tabla. Troncos familiares participantes e invitados al <i>nguillatun</i>	1777
Tabla. Identificación de lugares sagrados.....	1779
.Tabla. Lugares sagrados reconocidos y no reconocidos según zona.....	1780
Tabla. Organizaciones representadas según zona.....	1782
Tabla. Comunidades según registro CONADI para el territorio por comunas y provincias.....	1783
Tabla. Ámbitos de trabajo y de responsabilidad política de cada agente.....	1784
Tabla. Agentes presentes y agentes ausentes en cada zona.....	1786
Tabla. Valores asignados a las formas de presión conocidas.....	1788
Tabla 20. Permanencia del <i>ad mapu</i>	1790
Distribución de la población Mapuche-Wijice mayor de 15 años según categoría cupacional.....	1802
Tabla. Principales cultivos en cada zona.....	1804
Tabla. Productos comercializados según zona.....	1805
Tabla. Alimentos mapuche <i>wijice</i>	1808
Tabla. Recursos escasos según zona.....	1809
Tabla. Procedencia <i>lawen</i> en tiempos pasado y presente.....	1812
Tabla. Áreas de intervención.....	1816
Tabla. Conservación del mapudungun.....	1821

Anexo 3

Bibliografía

- Alcamán, Eugenio
1994a "La sociedad mapuche huilliche del Futahuillimapu septentrional 1750-1792" en: *Boletín del Museo Histórico municipal de Osorno*, número 1, pp.64-90
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, Museo de Arte Precolombino/Santiago.
- 1994b "La expansión colonial española desde Valdivia y la rebelión huilliche de los llanos y Lago Ranco 1645-1793", en: *Boletín del Museo Histórico municipal de Osorno*, número 1, pp.9-16
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, Museo de Arte Precolombino/Santiago.
- 1997 "Los mapuche-huilliche del futahuillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-1792)", en: *Revista de Historia Indígena*, número 2, diciembre 1997, pp.29-75
Ubicación: Universidad de Chile/Santiago, biblioteca de filosofía y humanidades
- Almonacid Z., Fabián
1998 "El desarrollo de la propiedad austral en las provincias de Valdivia y Llanquihue, 1850-1920", en: *Revista Austral de Ciencias Sociales*, Número 2, pp. 25-36
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, colección revistas
- Álvarez-Santullano, Pilar; Forno Amilcar (Ed.)
2001 *futahuillimapu*, ULA, Osorno: Conadi.
Ubicación: Universidad de los Lagos/Osorno; Centro de Documentación CODEPU/Valdivia
- Alvear, Paula; Nahuelpan, Yamira
2000 *Dirigentes mapuche-wiyiche de San Juan de la Costa. Su percepción y participación en el proceso de la E.I.B.*, tesis de asistente social, Universidad de los Lagos/Osorno.
Ubicación: Biblioteca Universidad de los Lagos/Osorno
- Andrade, Angélica
Estudio comparativo de la síntesis y morfología de la escritura, en tres niños de origen Wiyiche y niños de origen no Wiyiche de San Juan de la Costa, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de licenciatura en psicopedagogía.
Ubicación: Biblioteca Universidad de los Lagos/Osorno
- Antipani, Hugo; Pillancari, Rodrigo
2002 *Formación de monitores comunitarios en EIB, desde la voz de la comunidad*, Universidad de Los Lagos, tesis de postítulo en Educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno
- Antipani Oyarzo, Hugo Ulises
1994 *Selección de material lingüístico - literario en lengua huilliche, destinada a alumnos rurales del primer ciclo básico*, tesis de grado, Universidad de Chile, Valdivia, 86 pp.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, Tesis

- Aravena, Juan Carlos
2002 *Diseño e implementación de multitaller de deporte, artesanía y cultura mapuche para escuelas rurales y urbanas de la comuna de San Pablo en el marco de la EIB y la reforma educativa*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno
- Barrientos Margot; Barrientos, Víctor; Pailañir, Rita
2000 *Demandas y propuestas de la mujer Mapuche Wichiyé del sector norte de San Juan de la Costa. Un aporte al desarrollo local*, Universidad de los Lagos/Osorno, tesis de asistente social.
Ubicación: Biblioteca Universidad de los Lagos/ Osorno
- Bascur, Sonia; Tirzia, Flores
2002 *Propuesta para la implementación de un jardín Infantil Itinerante en la Comuna de San Juan de la Costa*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno
- Borri, Claudio
1995 "La expedición valdiviana de 1777 en busca de la ciudad de los cesares", en: *Boletín del Museo Histórico municipal de Osorno*, número 2, 1995 - pp.57-77.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia; Museo de Arte Precolombino/Osorno
- Briceño, Juan; Hernández, Sergio
2002 *Ciclo agro ecológico del sector costero de la Unión y sí inserción curricular en las escuelas municipales, en el marco de la EIB y la reforma educacional*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno
- Casas, Lorena
2002 *Implementación de talleres de EIB, como oferta Pedagógica para el Programa de Jornada Escolar Completa Diurna*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno
- Catalán Pesce, Ramiro
1999 *Mediaciones, percepciones y cotidianeidad – televisión e identidad en una comunidad huilliche*, Universidad de Chile, tesis de grado, Valdivia, 153 pp.
Ubicación: Universidad de Chile/Santiago, biblioteca de ciencias sociales, tesis
- Catrileo Chiguailaf, María
1997 *Programa de educación intercultural bilingüe, encuesta sociolingüística, informe final*, Valdivia: Universidad Austral de Chile, Instituto de Lingüística, Proypeib.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia
- Cayunao, María Teresa
2002 *Instalación de la EIB en la escuela El Encanto de Puyehue*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno

- Chocori Huenullanca, Cesia Beatriz
 1999 *Elaboración de materiales de enseñanza de historia y geografía de la comunidad Huilliche de Isla Huapi*, Universidad Austral de Chile/Valdivia, tesis de grado, 122 pp.
 Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, Tesis
- Colipán Filgueira, Bernardo
 1999 *Pulotre: testimonios de vida de una comunidad huilliche (1900-1950)*, Santiago: Editorial Universidad de Santiago.
 Ubicación: Biblioteca Nacional/Santiago, sección chilena; Biblioteca José María Arguedas/Santiago; Biblioteca Luís Montt/Santiago
- Collao, Antonio
 1997 *La condición de los ejércitos chilenos y argentinos durante la ocupación del territorio mapuche*, Universidad de los Lagos/Osorno, tesis de licenciatura de pedagogía de historia y geografía.
 Ubicación: Biblioteca Universidad de los Lagos/ Osorno
- CONADI
 2001 *1994-1999, 6 años al servicio de las personas familias y comunidades mapuche huilliche. Gestión de la dirección regional de CONADI Región de Los Lagos julio 1994 – marzo 2000*, Osorno: CONADI.
 Ubicación: Centro de documentación CODEPU/Valdivia
- Concha, José
 2002 *Profundización de la EIB con énfasis en lo Etnohistorico en a escuela rural Huayun Bajo de la comuna de Calbuco*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
 Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno
- Concha Mathiesen, Martín
 1998 *Una mirada a la identidad de los grupos huilliche de San Juan de la Costa*, tesis de grado, Centro de Investigaciones Sociales, Universidad Arcis, Documento de trabajo número 41, 79pp.
 Ubicación: Centro de Documentación CODEPU/Santiago; Biblioteca Nacional; Universidad de Chile/Santiago, biblioteca ciencias sociales, biblioteca de comunicación
- Corporación Vertienes; Ceder; Junta General de Caciques
 2002 *Futa Xawun, Jornada de Análisis y Reflexión Mapuche Huilliche de la Butahuillimapu*, Osorno: Imprenta Regional.
 Ubicación: Centro de Documentación CODEPU/Valdivia
- Díaz Lavanchy, Jaime
 1994 "San Juan de la Costa: Parlamento entre Huincas e indígenas", en: *El Canelo, Revista Chilena de Desarrollo Local*, número 59, noviembre de 1994 - pp.2-6 y pp.36-37
 Ubicación: Centro de Documentación CODEPU/Santiago
- Díaz Meza, Aurelio
 (1907) 2002 *Parlamento de Coz-Coz. Breve relación del parlamento mapuche de Coz-Coz. 18 de enero de 1907*, Santiago: Ediciones Serindígena.
 Ubicación: Centro de documentación CODEPU/Valdivia

- Erize, Esteban
1960 *Diccionario Mapuche Español, Araucano, pehuenche, pampa, picunche, ranquelche, huilliche*, Buenos Aires: Universidad Nacional del Sur. Instituto de Humanidades.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, fondo histórico
- Eugenia Solari, María; Pía Poblete, María
2000 *Esto se llama, esto sirve para, esto no sé, en mi casa lo usamos, el machi lo usa. Trabajando sobre plantas medicinales con los niños de la escuela de Tralahuapi* (Panguipulli, décima región, Valdivia: Proyecto Interno – Dirección de Investigación y Desarrollo – Universidad Austral de Chile, 31 pp.
Ubicación: Centro de documentación, CODEPU/Valdivia
- Flores, José
2000 *Elementos socioculturales que afectan el rendimiento de los estudiantes Wiyiche de la escuela particular de Chamilco, San Juan de la Costa*, tesis de licenciatura en educación, Universidad de los Lagos/Osorno
Ubicación: Biblioteca Universidad de los Lagos/Osorno
- Foerster G., Rolf
1994 “La religiosidad indígena”, en: *Boletín del Museo Histórico municipal de Osorno*, número 1, pp.23-26
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia; Museo de Arte Precolombino/Santiago.
- 1996 “Identidad y diferencia en la comunidad huilliche de Paicolpue”, en: *Revista Persona y Sociedad : identidad, modernidad y postmodernidad en América Latina*, vol. X, número 1, abril 1996, pp.182-188
Ubicación: Universidad de Chile/Santiago, biblioteca de ciencias sociales, colección revistas.
- 1998 “El tratado de Paz de 1793. Una aproximación a la gramática de la memoria mapuche-huilliche”, en: *Revista Austral de Ciencias Sociales*, Número 2, pp. 59-68
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, colección revistas
- Fuchlocher, Juana
2002 *Como Insertar la EIB en las escuelas rurales de la comuna de la Unión*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno
- Fuenzalida, Pedro
2002 *El Currículo Intercultural: Un espacio de Decisión Etnopolítica de las Comunidades Indígenas*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno
- Gissi Barbieri, Nicolás
1997 *Aproximación al conocimiento de la memoria mapuche huilliche de San Juan de la Costa*, tesis de grado, Universidad de Chile, Santiago, 213 pp.
Ubicación: Universidad de Chile/Santiago, biblioteca de ciencias sociales

González, María Magali

2002 *Presentación de etnocontenidos, Cultores y Expertos de la Cultura Mapuche- Wiyiche: Hábeas de apoyo para la Educación Intercultural Bilingüe en la Décima Región de los Lagos*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno

Hernandez Ojeda, Jaime

2001 *La música mapuche-williche del lago Maihue, Valdivia*: El Kultrun, 84 p.; 1 CD.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, colección general

Huirimilla, Paulo

2002 *Formación de monitores para la Educación Intercultural Bilingüe en San Juan de la Costa*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno

Inez Hilger, M.

1966 *Hueñum Ñamku. An Araucanian Indian of the Andes Remembres the Past*, University of Oklahoma Press, USA.
Ubicación: Universidad de Chile/Santiago, biblioteca general

Jaramillo Máxima, Máxima

1998 *Tenencia de la tierra en Maicoplue y Bahía Mansa*, tesis de licenciatura en administradora pública, Universidad de los Lagos/Osorno.
Ubicación: Biblioteca Universidad de los Lagos/Osorno

Konwisch, Raúl

2000 *Educación Intercultural Bilingue una necesidad de las minorías étnicas, estis de licenciatura de educación*, Universidad de los Lagos/Osorno.
Ubicación: Biblioteca Universidad de los Lagos/Osorno

Kuramochi Obreque, Yosuke

1991 *Sobre culturas indígenas : lenguaje e identidad- Lengua mapuche como simbolo de identidad étnica La.- Los hombres mapuches: dioses o hierba?- Cosmovision huilliche a traves del credo y el ritual- Presencia etnotelurica de Chile en la poesia de Gabriela Mistral- Historia y desarrollo de los enfoques lingüístico-educacionales para la etnia mapuche. Preliminares*, UCT, UFRO, Coloquio Intercultural sobre Culturas Indígenas, Temuco: UCT.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, reserva absoluta

Kuschel Silva, Carlos Ignacio; Meyer Rusca, Walterio; Wilhelm de Moesbach, Ernesto.

1997 *Apellidos huilliches, mapuches, pehuenches*, Santiago: Centro Grafico Prisma.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, colección general

Latcham, Ricardo

1924 *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago: Imprenta Cervantes.

1928 *La prehistoria chilena*, Santiago: Imprenta Cevantes.

León Solís, Leonardo

1994 "La Alianza Puelche-Huilliche y las fortificaciones indígenas de Libén, Riñihue y Villarica, 1552-1583", en: *Boletín del Museo Histórico municipal de Osorno*, número 1, pp.113-152.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia; Museo de Arte Precolombino/Santiago.

1998 "Guerras pehuenche huilliche en la araucanía y las pampas, 1760-1765", en: *Revista Historia*, vol. 31, pp.113-145.
Ubicación: Universidad de Chile/Santiago, biblioteca de ciencias sociales, colección general, biblioteca de historia, colección general

Lienlaf, Nelson; Tragolaf, Gabriela; Antilef, Victorino

2002 *Sistematización de etnocontenidos curriculares mapuche a aplicar en educación básica NB1 y NB2*, CONADI, Asociación Indígena Trem Trem Mapu, Osorno.
Ubicación: Centro de Documentación de CODEPU/Valdivia

López, Carmen

2000 *Wiyiche en Osorno. En el proceso de inserción a la Urbe, tesis de asistente social*, Universidad de los Lagos/Osorno.
Ubicación: Biblioteca Universidad de los Lagos/ Osorno.

Maldonado, Carlos

1994 "La maraña forestal", en: *El Canelo, Revista Chilena de Desarrollo Local*, número 59, pp. 2-6.
Ubicación: Centro de Documentación CODEPU/Santiago

Martinez, Gilberto; Kramm, Sarita

2002 *Propuesta de Objetivos y Contenidos Complementarios, para iniciar un dialogo acerca del desarrollo de una EIB, en los liceos municipales y subvencionados de Osorno*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno

Martinez, José

2000 *Perdidas del mapudungun en el NB 2 de la escuela rural de Quilalhue*, tesis de licenciatura en educación, Universidad de los Lagos, Osorno
Ubicación: Biblioteca Universidad de los Lagos/ Osorno

Mayolafquen, Pedro; Llancafil, Haydée

2002 *Propuesta para la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe en el micro centro "Mississippi"*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno

Mena, Claudia; Montiel, Rodrigo

2002 *La Lengua Mapuche en la Décima Región de los Lagos: Análisis y procedimientos para una política de planificación Lingüística*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno

Mendoza, Janette; Salamanca, Fernando

2002 *Algunos Instrumentos a Aplicar para la Preinstalación de la EIB en escuela de la Décima Región de los Lagos*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno

- Molina Otarola, Raúl
1989a *Territorio Mapuche-huilliche de Osorno y legislación (historia de un despojo)*, programa jurídico popular del Centro El Canelo de Nos, Sociedad Mapuche-Huilliche Monku Kusobkien Freder, trabajo de indagación histórica y defensa jurídica, 99pp.
Ubicación: Biblioteca Nacional/Santiago, sección chilena; Biblioteca José María Arguedas/Santiago; Universidad de Chile/Santiago, depto Arquitectura y urbanización, reserva.
- 1989b "Mawidam, historia de la comunidad mapuche-huilliche Monte Verde", en: *Tierra, Conflicto y Organización*, Centro el Canelo de Nos, 87pp.
Ubicación: Biblioteca José María Arguedas/Santiago.
- 1991 "Lonko Queipul", en: *El Canelo, Revista Chilena de Desarrollo Local*, número 25, pp.13-15
Ubicación: Centro de Documentación CODEPU/Santiago.
- 1995 "Tierras y comunidades huilliche de San Juan de la Costa", en: *Boletín del Museo Histórico municipal de Osorno*, número 2, pp.126-127.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia; Museo de Arte Precolombino/Santiago
- Molina Otarola, Raúl; Correa Cabrera, Martín
1996 *Territorios huilliches de Chiloe*, Santiago: Conadi.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, colección general
- Munoz Gutierrez, Silvana Alejandra
1999 *Data registrar about sociocultural development projects in the mapuche huilliche area in three provinces of the tenth region*, tesis de grado, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 115 pp.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, tesis
- Muñoz Millalongo, Manuel W.
1988 *Las transformaciones del sistema de tenencia de la tierra y su impacto en la identidad étnica del pueblo huilliche de Chiloe*, tesis de grado, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 166 pp.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, tesis
- Ojeda Villaroel, Hardy
1997 *El sentimiento religioso mapuche-huilliche visto y recopilado por escolares de San Juan de la Costa*, Santiago: Auspicio FONDART, Fondo de Desarrollo de la Cultura y las Artes, Ministerio de Educación, 1997
Ubicación: Universidad de Chile/Santiago, biblioteca de ciencias sociales, colección general
- Oyarzun Vera, Karola Alejandra
2000 *Sistema de producción, territorio y estrategia de subsistencia de la comunidad huilliche de Rahue, localidad de Cucao, Chiloe*, tesis de grado, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 123pp.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, tesis
- Pía Poblete, María
2001 "Comunidades mapuches de Panguipulli y educación: las primeras décadas del siglo XX", en: *Revista Austral de Ciencias Australes*, Número 5, pp. 15-27.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, colección revistas; Centro de documentación CODEPU/Valdivia

- Quintraman, Edita; Quilapan, Rosamel
2002 *Propuesta Pedagógica y Política, para la creación de una Escuela Intercultural en Rahue Bajo*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno
- Quiroz, Daniel
1994 "El repoblamiento de Cunco/Juncos y los Cuncos en el siglo XVII", en: *Boletín del Museo Histórico municipal de Osorno*, número 1, pp.110-112.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia; Museo de Arte Precolombino/Santiago
- Ruiz Rodríguez, Carlos
1998 "Presencia de los Mapuche Huilliche en Chile central, en siglo XVI-XVIII - Desarraigo y mestizaje", en: *Boletín del Museo Histórico municipal de Osorno*, número 4, pp.1-71.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia
- Salas, Oscar
2002 *Búsqueda de superación del divorcio que existe entre los conceptos temporoespaciales occidentales (escuelas) y las nociones de tiempo y espacio de la comunidad mapuche wiyiche, para la instauración de una propuesta curricular en EIB*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno
- Sánchez Aguilera, Víctor
1958 "Antiñirre, rey huilliche", en: *Viaje*, número 295, p.19.
Ubicación: Biblioteca Nacional/Santiago, microformatos
- Soto C., Wladimir
2001 *Relaciones entre españoles y huilliches desde el río Bueno al canal de Chacao (1603-1654)*, tesis de grado, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 80 pp.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, Tesis
- Treutler, Pablo
1861 *La provincia de Valdivia i los araucanos*, Santiago: Imprenta Chilena.
Ubicación: Biblioteca Nacional/Santiago, sección chilena
- Tripailaf, Irma
2002 *Inserción de la Educación Intercultural Bilingüe en la Escuela Municipal Valle de Mariquina*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno
- Valderas, Ruth
2000 *Realidad de la educación intercultural bilingüe en tres establecimientos de la zona*, Universidad de los Lagos/Osorno, tesis de licenciatura de educación.
Ubicación: Biblioteca Universidad de los Lagos/Osorno
- Vergara del Solar, Jorge
1991a "La ocupación de las tierras huilliche y la violencia sobre el indígena (1880-1930)", en: *Nütram*, número 26, pp. 29-50.
Ubicación: Universidad de Chile/Santiago, biblioteca arquitectura, colección revista; Universidad Austral de Chile/Valdivia, colección revistas; Archivo del Museo Histórico/Osorno

- 1991b *La matanza de Forrahue y la ocupación de las tierras huilliche*, tesis de grado, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 162 pp.
Ubicación: Universidad Austral de Chile/Valdivia, Tesis
- 1993 *Los procesos de ocupación del territorio huilliche: 1750-1930*, tesis de grado, Universidad católica de Chile, Santiago.
Ubicación: Universidad Católica de Chile/Santiago
- Vergara del Solar, Jorge; Mascareño, Aldo; Foerster, Rolf
1996 *La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia*, Santiago: CONADI.
Ubicación: Biblioteca José María Arguedas/Santiago; Universidad de Chile/Santiago, Biblioteca de Ciencias Sociales, colección general, Biblioteca de Ciencias Agrarias y Forestales, colección general
- Villaroel, Orieta; Caurapan, Julia; Vidal, Rosalinda
2002 *Manual para la inserción de talleres temáticos en EIB*, Universidad de Los Lagos/Osorno, tesis de postítulo en educación intercultural bilingüe.
Ubicación: Biblioteca Universidad de Los Lagos/Osorno

Anexo 4

Instrumento de la Encuesta

Datos personales del entrevistado

Nombre del entrevistado (voluntariamente):

Nombre de la comuna:

Nombre de la comunidad:

Nombre del lof:

I.- Antecedentes sociodemográficos

Estructura familiar:

N°	Nombre y apellido de los familiares	Parentesco con el entrevistado	Edad	Nivel educacional	Ocupación
1	Entrevistado:				
2					
3					
4					
5					
6					
7					
8					
9					
10					
11					
12					
13					
14					

N°	Lugar de nacimiento	Destino (dónde vive actualmente)	Migrante estacional (vuelve para largos períodos)	Migrante temporal (vuelve los fines de la semana)	Salió por largos períodos y volvió definitivamente	Migrante sin retorno	Vuelve para nguillatun, cosecha, etc
1							
2							
3							
4							
5							
6							
7							
8							
9							
10							
11							
12							
13							
14							

¿Qué cargo identifica usted en su lof y en la cultura mapuche?

Agentes culturales	En su lof	Cultura mapuche	Existen en la actualidad	Existían en el pasado	No sabe
Logko					
Nizol logko					
Werken					
Gübamchefe (da consejos)					
Gijatuchefe (sabio en el mundo espiritual)					
Ngenpin o nguillatunkaman (persona que hace la rogativa)					
Pillankushe					
Kalfümalen (niña que acompaña la rogativa)					
Machi					
Lawentuchefe (hace medicina)					
Puñeñelchefe (partera)					

Gütamchefe (componedor de huesos)					
Wewpichefe (conocedor de la historia)					
Nimichefe (artesano)					
Rüxachefe (joyero)					
Ülcantuchefe (músico)					
Wizüfe (trabaja con crea)					
Mayxuchefe (trabaja con madera)					
Rukafe (sabe construir rukas)					

II.- Ámbito económico-cultural

¿Participa usted y su familia en el nguillatun/kamarikun?

Si	No

¿Usted y su familia se prepara para el nguillatún?, ¿cómo?

.....

.....

.....

.....

¿En su lof/sector se realizan las siguientes actividades?

	Nguillatún	We xipantv	Palin	Minga/Mingac o/Kelluwun	Trawun	
Si						
No						

En caso de que ya no se realiza estas actividades en su comunidad; ¿cuándo se perdió?, y ¿por qué se perdió?

Actividad	Cuándo se perdió aproximadamente	Causa
Nguillatun		
We xipantv		

Mingaco/Kelluwun		
Palin		
Trawun		
		4

Si todavía se hace el nguillatun, ¿de qué parte/lof vienen los participantes?

	Lof/sector
Invitado permanente	
Visita	

¿Qué troncos familiares identifica usted en su lof?, ¿cuáles de estos troncos participan en el nguillatún?

Apellido de la familia	Participa en el nguillatún	No participa en el nguillatún	Por qué no?

¿Dónde está el nguillatuwe de su lof/sector? ¿ubica otros nguillatuwe?, ¿dónde?

Nombre del lugar	Comunidad	Sector/lof

¿Qué otros lugares sagrados hay en su sector/lof y, ¿en manos de quién están?

Lugar sagrado	Están en la comunidad:	Están en el lof, pero en manos de u particular/fundo
Xen Xen		
Winkul (lugar de rogativa)		
Cementerio		
Paliwe (cancha de palin)		
Kamarikuwe (lugar de junta grande)		
Konatufü (túneles de comunicación)		
Renü		

¿Usted intercambia sus productos por otros?, ¿usted hace trueque?, en caso afirmativo, ¿con quién?

	Misma comunidad			Otra comunidad pero mismo lof			Otra comunidad de otro lof		
	Frecuente	Poco frecuente	Nunca	Frecuente	Poco frecuente	Nunca	Frecuente	Poco frecuente	Nunca
Familiares									
Vecinos									
Amigos									
Agentes exteriores									

¿Existe en su comunidad escasez de recursos naturales (por ejemplo agua, tierra, vegetales, productos del mar, minerales)?

Agua	Tierra	Vegetales (bosque, hierbas, etc)	Productos del mar	Minerales (greda, piedras, etc.)		

En caso afirmativo; ¿por qué? y, ¿desde cuándo?

.....

.....

.....

¿Qué comida tradicional se prepara en su casa?

Nombre	Descripción

III.- Ámbito participación política

¿Usted participa en alguna organización, institución o partido político?

Si	No

En caso afirmativo, ¿en qué organizaciones participa usted?, ¿cómo se llaman?

.....

¿Qué tipo de organizaciones mapuche existen en su región?, ¿cómo se llaman?

Nombre	Tipo de organización

¿En qué ámbito estos siguientes actores realizan su trabajo en su comunidad?

	Desarrollo productivo	Derecho	Ámbito ceremonial	Salud	Educación	Rearticulación territorial	Organizaciones sociales winka
Logko							
Futakeche							
Ngenpin							
Machi							
Lawentufe							
Kimche							
Werken							
Dirigentes mapuche							
Profesionales mapuche							
Agentes estatales							
Pastores							
Curas							
ONGs/consultoras							

¿Quiénes deberían formular las demandas y propuestas políticas en los siguientes ámbitos?

	Desarrollo productivo	Derecho	Ámbito ceremonial	Salud	Educación	Rearticulación territorial	Organizaciones sociales winka
Logko							
Futakeche							
Ngenpin							
Machi							
Lawentufe							

Kimche							
Werken							
Dirigentes mapuche							
Profesionales mapuche							
Agentes estatales							
Pastores							
Curas							
ONGs							
Consultoras							

¿En su sector/lof las autoridades políticas mapuches están cumpliendo con su rol tradicional?

	Futakeche	Logko	Kimche	Werken	Machi		
Si							
No							
En partes							

En caso contrario ¿de qué forma ejercían su rol antiguamente?

.....

.....

.....

.....

Ud. cree que la importancia de los cargos políticos tradicionales ha disminuido, ¿por qué?, y ¿desde cuándo ha disminuido su importancia?

.....

.....

.....

Cuando en su lof/sector se ejecutan proyectos del estado, ¿se le consulta a la comunidad?

Si	No

¿Cómo?

.....

.....

.....

Muy importante	Importante	Poco importante	No es importante

¿Por qué?

.....

.....

.....

.....

¿Usted cree que se ha perdido el hablar en mapudungun/chesugun?

Si	No

En caso afirmativo, ¿por qué se perdió el hablar en mapudungun/chesugun?

.....

.....

.....

.....

¿Cómo se educaba antiguamente a los niños?

.....

.....

.....

¿Se debería recuperar estas formas antiguas de educar?

Si	No

Si usted considera que se perdió la educación tradicional mapuche, ¿por qué se perdió?

.....

.....

.....

.....

¿Se debería educar a los niños a través de una EIB y en conjunto con niños no-mapuche?

Niños mapuche		Con niños no-mapuche	
Si	No	Si	No

En caso afirmativo, ¿ en qué debería consistir la EIB?

.....

.....

.....

.....

¿Quiénes deberían hacerse cargo de una educación mapuche?

Logko		Dirigentes mapuche	
Futakeche		Profesionales mapuche	
Ngenpin		Profesionales no-mapuche	
Machi		ONG	
Kimche		Pastores	
Werken		Curas	

V.-Ámbito salud y medio ambiente

¿Qué es el kime mongen?

.....

.....

.....

.....

.....

¿La medicina occidental puede sanar todas las enfermedades mapuche?

Si	No

¿Por qué?

.....

.....

.....

.....

¿Cómo se tratan las kūxam/enfermedades en la familia?

	Actualmente	En tiempos antiguos
Con la machi		
Con la lawentuchefe		
Con el gutamfe		
Con remedios que hacemos en la casa		
Con remedios comprados en la farmacia		
En la posta/hospital		

¿De dónde sacan los lawen?

	En la actualidad	Antiguamente
Del campo		
De la huerta		
De lugares sagrados		
Minerales		
De animales		
Del pueblo/ciudad		
Las intercambiamos con otra gente		

¿Hay machi y/o lawentuchefe y/o gutamfe en su comunidad/lof o en la cercanía, o ¿había antes?

	Si hay	Antes había	Donde vive/vivía	No
Machi				
Gutamchefe				
Lawentuchefe				

En caso negativo, ¿cuándo hubo la última machi y/o lawentufe y/o gutamfe?, ¿por qué ya no hay?

.....

.....

.....

.....

.....

¿Por qué ya no se tratan todas las enfermedades de manera mapuche?, ¿por qué la gente hace sus consultas médicas en hospitales y postas?

.....

.....

.....

.....

.....

¿Quiénes deberían hacer la medicina para los mapuche?

Machi		Médicos estatales		
Gutamfe		Lawentufe		

¿Médicos occidentales y machi/gutamfe/lawentufe deberían trabajar juntos?

Si	En partes	No

VI.- Ámbito Derecho

En la actualidad, ¿quién propone las normas y leyes que rigen la vida de la gente en su comunidad?

Estado chileno	Autoridades tradicionales	ambos

¿Cómo eran antiguamente las normas de comportamiento en su lof/comunidad?

.....

.....

.....

.....

¿Qué se hacía antiguamente cuando alguien no se comportaba como correspondía?

.....

.....

¿Usted sabe de casos de la actualidad en los que la gente recurre a las autoridades tradicionales para pedir consejos o resolver conflictos?

.....

Según usted, ¿el ad mapu, las normas tradicionales se valoriza, se vive en su sector/lof todavía?

Si	En parte	No	No sabe

¿Por qué?

.....

¿Quién se debería hacer cargo de un sistema de derecho mapuche?

Logko		Profesionales mapuche	
Ngenpin		Poder judicial	
Machi		Pastores	
Kimche		Curas	
Werken		ONGs	
Dirigentes mapuche			

¿Por qué?

.....

ANEXO 5 PERFIL DE ENTREVISTADOS

	NOMBRE	ZONA	LUGAR	LOF / COMUNIDAD	EDAD	CARGO	REVE RESEÑA
1	Boris Walme Millanao	Lafkence	Mewin Alto (Markina)	Maikijawe/Mewin alto	35	Werken/ sec.asoc.lafkence	Empezó el trabajo de rearticulación deln Gvbam Logko Pikunwijimapu
2	José Caniulaf Walme	Lafkence	Maikijawe (Marikina)	Maikijawe/Kojawemapu	60	Sargento Kona	Estuvo preso por defender la isla Maikijawe durante la dictadura pinochetista
3	Faltó	Lafkence					
4	María Compayante Tripayante	Lelfunce	Pochoko/Lumaco (Lanko)	Kilce / Lumako	58		Hija de logko, conocedora de la cultura mapuce
5	Edith Cárielo Martínez	Lelfunce	Rancawe (Loncoche)	Rancawe/ Felipe Nixiwala	36	Dirigente	
6	Rafael Compayante Catrihual	. Lelfunce	Kilce (Lanko)	Kilce/ Lumako	80	Logko	Yerno del Fvca Logko Manuel Aburto Panguile
7	Sin registro	Lenfunce	Kilce (Lanko)	Kilce / Lumako	50	Dueña de casa	Facilitadora Intercultural de Salud en el Consultorio de Malahue
8	Juan Weke Millapan	. Wentece/pang	Malcewe (Panguipulli)	Malcewe / kixiko	76	Logko/	Nizol Logko Gvbam Logko Pikunwijimapu
9	Francisco Huichaman Tripayante	. Wentece/pang	Koz Koz (Panguipulli)	Koz Koz /Carmela Tripayante	66	Logko	Logko Nizol Gvbam Logko Piginwijimapu
10	Pedro Punoy Catripan	. Wentece/pang	Kayumapu (Pangui. Norte)	Kayumapu/Pidenko	70	Dirigente	Presidente de su comunidad
11	Jorge Weke Kaxikir	. Wentece/pang	Malcewe	Malcewe/Kixiko	36	Werken	Werken Gvbam Logko Pikunwijimapu y de las Comunidades en conflicto Panguipulli
12	Pedro Huechucona Aucapan	Lafkence/Unión	Pilpilkawin	.../Pilpilkawin	64		Una de las pocas personas del sector que habla mapuzungun
13	Sin registro	Lafkence/Unión	Kunkomokun	Maswe/Kunkomokun	56	Logko	El 2002 asumió como logko

							Domo , reconociendo su su kvpalce, en el primer gijatun deque se recuerda en el sector.
14	Demetria Naipayan Garcia	Lafkence/Unión	Kunkomokun	Maswe/Kunkomokun	82	Pillankushe	Participa en la recuperación de Gijatun en 2002.de su comunidad.
15	Oswaldo Panguilef Quinillao	Inapirece	Rupumeika (Lago Ranko)	Rupumeika/Jacinto Carrillo Comolai	34	30 Werken	Presidente de la Comunidfad Jacinto Carrillo Comolai
16	José Erasmo Quinchahual Huenchul	Wentece/I.Ranko	Kalkurupe (Lago Ranko)	Kalkurupe/Kusanko	67	Dirigente	Participaba como Sgto.Kona cuando se realizaba gijatun.
17	Mireya Margot Kurinao Rubilar	Wentece/L.Ranko	Wekekura (Futrano)	Wekekura/Kurinao	33	Presidenta Com. Kurinao	Retornó a su comunidad des de 13 años ,es decendiente de uno de los troncos del lof wekekura
18	Iris Marianela Rumian Lemuy	San Juan de la Costa Norte	/Pualwe	.../Pualwe	38	Auxiliar de Parvulo	Antigua dirigente social de su zona y promotoa de la cultura wijice.
19	Juan Andrés Píniao Ankawenu	San Juan de la Costa Norte	Pichilafkenmapu	.../Pichilafkenmapu	81	genpin	Ha mantenido la religiosidad mapuche en la zona acompañando a otras comunidades en el rescate del gijatun.
20	José Arturo Camiao Cumilef	San Juan de la Costa Norte	Panguimapu	.../Panguimapu	58	Logko	Responsable cultural de la Junta General de Kasike futawijimapu Osorno
21	Filimon Pinol Hualaman	San Juan de la Costa Sur	Liukura	.../ Liukura	73		Conocedor de su zona decendiente de Logko
22	Carlos Paillamanque Ancapan	San Juan de la Costa Sur	Maicolpi	.../Maicolpi	47	Dirigente de su comunidad	Hijo del Logko Anselmo Paillamanque de Kuinko.
23	Armando Jaramillo Millawal	San Juan de la Costa Sur	Loma de la Piedra	.../ Loma de la Piedra	60	Capitán Kona	Antiguo dirigente social mapuche
24	María Inés Cheuquian Canquil	San Pablo	Cancha Larga	.../ C hiwaipulli	52	Dirigente	Forma parte del Consejo de Comunidades San PABLO Costa
25	Antonio Alcafuz Canquil	San Pablo	Wakawinkul	.../ Wakawinkul	68	Logko	Kasike Mayor del Futawijimapu Osorno.

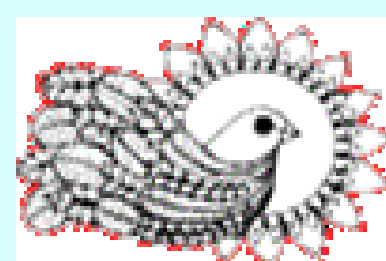
26	Javier Aguas Deumacan	San Pablo	Kijipuji	.../Kijipuji	30		Monitor organizacional mapuche
27	Amalia Cheuquian Yañez	Río Negro	Kaxiwala	Kaxiwala	65	Dirigente	
28	Gregorio Kintul	Río Negro	Kaxiwala	Kaxiwala/ La Capilla	83	Dirigente	Secretario de la Kaxiwala
29	Héctor Fernando Marileo Manquel	Río Negro	El Bolsón	.../ Rayen Koyam	37	Promotor social	Programa "Orígenes"
30	Francisca Huirimilla Gutiérrez	Calbuco	Huayun Bajo	.../ Huayun Bajo	76	Ñimichefe	Hilanderá tejedora
31	José Arnoldo Yanka Caipillan	Calbuco	Peñasmo	PEÑASMO	66	Dirigente	Asociación Indígena Peñasmo

Anexo 6

Mapa reconstrucción preliminar del territorio

Mapa Territorial : Pikunwijimapu - Caurakawin.

Distribución espacial de Lof, Comunidades, Centros Ceremoniales y Cementerios Mapuche, año 2003.



Corporación Codepu-Valdivia,
Gvbm Logko Pikunwijimapu

Leyenda

- Territorios Lof.
- Comunidades registro Conadi.
- Cementerios Mapuche.
- Ngillatuwe.
- Red hídrica.

N° NOMBRE

- 1 Cheuque
- 2 Nauelpan
- 3 Piutril
- 4 Yeco
- 5 Maiquillahue
- 6 Alepue
- 7 Mehuin Bajo
- 8 Tringlo Mehuin
- 9 Chanchan
- 10 Quillalhue
- 11 Llenehue
- 12 Puringue
- 13 La Punta
- 14 Tralkao
- 15 Puroe
- 16 Tripayante
- 17 Lanuan
- 18 Calquinco
- 19 Ticalhue
- 20 Ponpon
- 21 Dollinco
- 22 Puile
- 23 Rukako
- 24 Huifco
- 25 Meliquina
- 26 Puduco
- 27 Chaura
- 28 Witag
- 29 kare Kui Kui
- 30 Ancacomoe
- 31 Liucura
- 32 Panguipulli
- 33 Widapitren
- 34 Kultrunkawe
- 35 Malchewe
- 36 Wapi
- 37 Huicolla
- 38 Mashue
- 39 Huene-Kudico
- 40 Naipallan
- 41 Ancapan
- 42 Antifir
- 43 Quirislahun
- 44 Moyano
- 45 Pichilafquen
- 46 Pinol

N° NOMBRE

- 47 Condor Mirehue Huellelhue
- 48 Kaxiwala
- 49 Manquemapu
- 50 Comunidad Bahia San Pedro
- 51 Futrono
- 52 Guapi
- 53 Wekekura
- 54 Chollinco
- 55 Epuyao
- 56 Hueyusca
- 57 Pulelfu
- 58 Coz Coz
- 59 Calafken
- 60 Trailafken
- 61 Pitren
- 62 Kawinkul
- 63 Kudiwe
- 64 Pujinke
- 65 Pilingue
- 66 Koiweko
- 67 Puñad
- 68 Rayentulelfu
- 69 Tralcapulli
- 70 Marilaf

N° NOMBRE

- 71 Catrico
- 72 Hueima
- 73 Lilcoco
- 74 Quilche
- 75 Centinela
- 76 Lefiyanca
- 77 Nihual
- 78 Huenuye
- 79 Malalhue
- 80 Antilhue
- 81 Chanlelfu
- 82 Huillomallin
- 83 Rancahue
- 84 Chauquen
- 85 Tralawapi
- 86 Llongahue
- 87 Purretrun Pucatrihue
- 88 Choroi Traipue
- 89 Huitrapulli
- 90 Watralafquen
- 91 Huatralafken
- 92 Maiwe
- 93 Rupumeika
- 94 Pitriuco
- 95 Ignao
- 96 Chamul
- 97 Tringlo
- 98 Iliwe
- 99 Riñinahue
- 100 Illawapi
- 101 kixasco
- 102 Kalkurrupe
- 103 Mayay
- 104 Maicolpi
- 105 Chodoy
- 106 Mochuya Millape
- 107 Kayumapu

PROPUESTAS PARA UN NUEVO TRATO

Presentación

El presente documento es el resultado de un primer ejercicio histórico en el Pueblo Mapuche. El de desarrollar una investigación en siete (7) áreas de estudios relevantes para conformar una propuesta de Nuevo Trato al Estado de Chile y su Gobierno. Las áreas estudiadas son:

- La religión mapunche.
- Territorios y tierras mapuche
- Derecho mapunche
- La economía
- Salud y medio ambiente
- Educación
- Participación política.

Este ejercicio, que es el inicio, significó un intenso trabajo de investigación en contra del tiempo. Formación de equipos de investigación en una línea en donde se incorporara y se hiciera uso de categorías propias del conocimiento mapunche.

Una particularidad fundamental del trabajo emprendido por los miembros de COTAM, fue desde el inicio, la consecución de reivindicaciones y demandas, que se encuentran fundamentadas en situaciones históricas resultantes de relaciones de colonización, subordinación, usurpación y negación al Pueblo Mapuche. Consecuentemente, estos planteamientos se yerguen con un sentido de Pueblo, en el sentido amplio, colectivo y unitario, sin dejar de considerar las especificidades propias de los Fütal Mapu o identidades territoriales.

Lo que a continuación se muestra es el resultado de este primer ejercicio, que considera una amplia gama de propuestas de orden reparativo y reivindicativo en distintos ordenes de la vida religiosa, sociopolítica, económica y cultural mapuche. Se deja constancia de que gran parte de las propuestas planteadas por los equipos de investigación se entrecruzan, lo que se asume como una prueba de que ciertos ámbitos, son transversales al Mapunche Mogen, vida mapuche.

Los estudios realizados dejaron en evidencia graves daños a la integridad del Pueblo Mapuche, respecto de los que tanto el Estado como la sociedad chilena deben contribuir a reparar por ser los principales responsables de tal situación.

Frente a la actitud de escuchar las demandas sentidas del Pueblo Mapuche, por parte del actual Gobierno; planteamos nuestras demandas fundamentadas con mucha fuerza, esperanza y responsabilidad. Estamos ciertos, que en este nuevo milenio, deben existir avances significativos en materia de reconocimiento a los derechos de nuestro pueblo, que a la luz del bicentenario del Estado Nación Chile, han sido sistemáticamente negadas, desconocidas y postergadas.

Propuestas y demandas desde la religión mapunche

El estudio “*Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizwam Mew. Gülu ka Pwel Mapu Mew*” proporcionó un diagnóstico clarificador de la religión mapunche, su estructura y los conocimientos propios, así como la relevancia que esta tiene para la existencia y proyección futura del Pueblo Mapuche.

Esto nos permite visualizar claramente los principales ámbitos de la religión mapunche que ameritan ser resguardados para garantizar su dinámica. En segundo lugar y dado que el estudio arroja innumerables denuncias de atropellos cometidos en su contra, consideramos imprescindible el exigir acciones reparativas de dichos atropellos, considerando que este estudio nace en el contexto de una propuesta estatal que tiende a mostrar verdades históricas que hasta el momento no han sido develadas, tendientes a garantizar y articular un nuevo estilo de relaciones Interétnicas, bajo el paradigma del “Nuevo Trato”.

Todo lo anterior nos conduce a sugerir a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, dos tipos de propuestas; Reparativas y de Proyección del Pu Mapunche ñi Gijañmawün, entendido como religión *mapunche*. Dado que en Chile hasta el día de hoy nos encontramos con violaciones sistemáticas a nuestros derechos fundamentales como Pueblo, sobre todo los de orden religioso, no existiendo legislación nacional alguna que frene esta situación, la implementación de ambos tipos de propuestas requiere del reconocimiento y la puesta en práctica, por parte del Estado de Chile de los principales Instrumentos Legales Internacionales creados a la fecha, que regulan los derechos civiles, sociopolíticos y culturales de los Pueblos, nos referimos a los Pactos, Acuerdos o Convenciones, Tratados y Declaraciones internacionales. Entre los cuales relevamos el Convenio 169 de la OIT, por constituir hasta el momento el único instrumento legal que garantiza el respeto al conjunto de derechos colectivos.

A continuación desarrollaremos separadamente los dos tipos de propuestas.

I. Propuestas de orden reparativo

Mediante el estudio realizado, además de constatar la existencia de una religión propia, se pudo conocer una serie de atropellos y violaciones a los derechos fundamentales como pueblo, cometidos en contra de nuestro *Mapunche ñi Gijañmawün*, donde el Estado tiene la principal responsabilidad. Por lo que vemos necesario exigir la implementación de medidas, que aborden la reparación de los distintos ámbitos y dimensiones afectadas. Puntualizamos cuatro, que son las más abarcativas:

1. Restitución de los derechos territoriales y políticos del pueblo mapuche

El punto de partida de la reparación histórica, así como del replanteamiento de un “Nuevo Trato” desde el Estado hacia el Pueblo *mapuche*, es el reconocimiento de los derechos políticos que éste tiene sobre su territorialidad. El *mapuche Wajontu mapu*, entendido como el territorio y nación¹ mapuche, es la base fundamental para el desarrollo y proyección de los distintos aspectos socioculturales de nuestro pueblo.

La pérdida sobre el control de nuestro territorio y la reducción sistemática del mismo, por parte del Estado, ha sido uno de los principales factores que han incidido en la degradación integral de nuestro *mapunche mogen*, que involucra la integralidad de los distintos ámbitos de vida de nuestro pueblo, el cual se sustenta y orienta en concordancia con un conocimiento, filosofía y religiosidad propia.

La evidencia más visible de este degradamiento, es la cada vez más crítica condición de empobrecimiento de las familias mapuche, cuyos miembros se ven prácticamente obligados a reemplazar

¹ Entendido como un conglomerado humano, unido por lazos territoriales, sociopolíticos, lingüísticos e ideacionales.

una forma de vida *mapunche*, en estrecha relación con el *ixofij mogen*² de un *mapu* determinado y particular, por otra no *mapunche*, que en algunos casos significa urbanizarse y en otras aún viviendo en su *lof*, obligados a transgredir normatividades propias, ya sea ocupando espacios que según nuestra religión no se deben usar para otro fin más que el religiosos, o mal utilizándolos, etc. Es por ello fundamental restituir y reconocer los derechos a los que hacemos mención, como una condición previa a la reparación o proyección en ámbitos específicos.

2. Reconocimiento de los espacios socioculturales como patrimonio colectivo religioso, social, económico y cultural del pueblo mapuche

Esto obliga a su:

- **A) Restitución.** Considera la devolución, por expropiación o compra, de espacios de relevancia cultural, que estén en manos de privados (mapuche y no mapuche), así como espacios que actualmente están en posesión de iglesias e instituciones estatales.
- **B) Mantención y conservación.** Dado que una particularidad fundamental de los espacios es que constituyen ecosistemas, que contienen diversidad de hierbas y vegetales, arbustos, árboles, aves, animales y otras tantas especies, que le confieren vida. Y como el estudio constató una gran cantidad de estos espacios que están dañados y/o en vías de desaparecer, entre otros factores a causa de la contaminación que progresivamente ha ido aumentando en las últimas décadas, producto de desechos químicos en ríos, lagos y mar, depósitos de basurales; Igualmente la tala indiscriminada efectuada por mapuche y no mapuche, ya sea para un bien económico o de autoconsumo, etc., se hace imprescindible proteger y recuperar los ecosistemas de aquellos más deteriorados. Esto supone su reforestación, cercado, y resguardo legal, tendientes a sancionar la contaminación que estuviere realizándose en dichos espacios, entre otras acciones desfavorables. Nos parece muy importante aclarar que esta protección no debe significar el aislamiento o “conservacionismo” de dichos espacios, como tradicionalmente se ha realizado por parte de organismos del estado, como CONAF, lo que ha conllevado consecuencias económicas, medicinales entre otras, al estar prohibido el acceso a dichos lugares, antes bien, la idea primordial aquí es recuperarlos para que cada uno de ellos cumpla el uso y función correspondiente de acuerdo al *mapunche kimün*.

Los espacios religiosos y socioculturales que más urgen restituir y resguardar, son los de orden:

- Histórico: Wigkul y Xeg Xeg
- Religiosos Medicinal y Sociocultural: Aquí se incluyen espacios que se han convertido en Parques Nacionales, *menoko*, *pūxantu*, *xayenko*, *ina bafkeh*, entre otros, y aquellos que han pasado a manos de privados tanto minifundistas como latifundistas que son espacios donde desde tiempos inmemoriales se realizaban *Futake Gijañmawün*.
- Económico-productivo: nuevamente se incluyen parques nacionales, zonas fronterizas, además de *Bafkeh*.

² Entendido como las distintas formas de vida natural, vegetal, animal, entre muchas otras que se pueden reproducir en un determinado espacio.

3. Reconocimiento legal de las autoridades religiosas y sociopolítica mapunche

Teniendo presente que cada una de las autoridades religiosas y sociopolíticas *mapunche* son los conductores de nuestro pueblo en las dimensiones religiosa, social, política y territorial. Por lo tanto, el Estado chileno debe reconocerlos como contraparte válida, frente a cualquier acción que le involucre, tanto en el presente, como en el futuro. Este hecho, constituiría una acción de respeto básico, y que le confiere sentido a este "Nuevo Trato".

Esto implica reconocer legalmente los ámbitos de competencia específicos, tanto de los *Wünenkülechi Che* como de los *Rechegeñochi Che*.

Un caso especial a mencionar es lo que acontece con el rol del *machi*, como autoridad religiosa medicinal, a quien debe garantizársele el ejercicio pleno de su rol, esto supone reconocer la autoridad que él o la *machi* tienen sobre la persona(s) que acude a él como *kúxan*/enfermo, esta misma autoridad debe ser respetada y reconocida legalmente frente a la institución correspondiente, donde el paciente deba justificarse, ello abarca desde establecimientos educacionales, hasta distintos espacios laborales.

4. Protección y sanción legal contra toda forma de discriminación o atropello psicosociocultural, calumnias e injurias, al pensamiento religioso, prácticas y autoridades religiosas mapunche

Dado el grado de desconocimiento y tergiversación de nuestra religión, tanto en el plano comunitario local como a nivel de la sociedad mayoritaria, no es raro encontrar evaluaciones y juicios públicos discriminatorios, tanto a sucesos con connotaciones religiosas, como a autoridades religiosas mapunche, que ante la percepción del sentido común son poco normales. Es por ello imprescindible generar mecanismos legales que permitan a quien es objeto de este tipo de agresión defenderse.

Propuestas de proyección de la religión mapunche

Las propuestas que a continuación se desarrollan, tienden a garantizar el fortalecimiento y proyección de la religión *mapunche*, y consecuentemente los distintos planos del *mapunche mogen*. Del mismo modo contribuyen a garantizar una forma de relacionamiento interétnico más equilibrado y respetuoso, entre el Estado y el pueblo mapuche.

1. Creación de una Institucionalidad de formación e investigación mapunche

Mediante esta propuesta, se insta al Estado que asigne recursos orientados al fortalecimiento de la identidad mapunche desde el modelo intracultural. A partir de la creación de un organismo que se dedique al estudio y reflexión de aspectos medulares de la cultura, donde se incluya desde el conocimiento, filosofía, religión, lengua, economía, política, educación, entre otros temas. Todo lo anterior con el propósito de que a través de esta misma instancia, se posibilite la formación de nuevas generaciones de mapuche, bajo la perspectiva mapunche, e igualmente se contribuya a mejorar la calidad de la educación formal estatal.

Asimismo, es necesario que esta instancia tenga la facultad de corregir o pronunciarse sobre publicaciones realizadas por terceros, como una forma de contribuir al mejor conocimiento y cambio de visión sobre el pueblo mapuche.

2. Obligatoriedad de la Incorporación del mapuzungun y religión mapunche en el currículum escolar, tanto en enseñanza nivel básico, como de media

Dado que una de las principales demandas expresadas en las entrevistas realizadas, ha sido la cada vez más acelerada pérdida del idioma en las últimas décadas trayendo a su vez como consecuencia el desconocimiento casi total del aspecto religioso propio, en las nuevas generaciones, y considerando que nuestros hijos no tienen otra alternativa de educación formal reconocida por el Estado, más que la que este entrega, es que la incorporación de la enseñanza del idioma y la religión mapuche en los establecimientos escolares en general, constituiría un incentivo importante para la reafirmación y proyección del mapuzungun con todas las implicancias que ello tiene. Obviamente esta demanda amerita la formación de agentes especializados para llevar a cabo tal tarea.

3. Reconocimiento legal del futake gijañmawün

Es un fenómeno generalizado en todo el territorio mapuche, Gulu y Pwel mapu, donde se realizan Futake Gijañmawün, ceremoniales más amplios, que estos se han debido adecuar a las actuales condiciones socio estructurales a las que han sido llevados los miembros del pueblo *mapuche*. Un factor determinante, lo constituye la pobreza material de las familias, que obliga a los jefes/as de hogar a buscar mejores condiciones de vida, en empleos remunerados. Esto supone trabajar en tiempos y horarios fijos, durante la semana. Razón por la cual, en la actualidad, los *Fütake Gijañmawün* se realizan obligadamente los fines de semana, para no perjudicar su principal fuente de obtención de recursos para la subsistencia. Obviamente esto desestructura el calendario ceremonial propio, que se conduce por el *Antü/sol* y *KüyehMuna*.

Por las razones señaladas se hace necesario un reconocimiento legal de dichas ceremonias que obligue al empleador, privados o Instituciones Estatales, en caso de tener trabajadores mapuche, a conceder permisos y/o feriados laborales, que les permitan participar integralmente del ceremonial de su *rewe*. Lo mismo es aplicable a los colegios donde asistan niños mapuche y principalmente en aquellos establecimientos educativos que están instalados al interior de los Lof.

4. Declaración de feriados religiosos mapuche

Dada la importancia religiosa y sociocultural que tiene el *We xipantü / Wiñoy xipantü*, para el pueblo mapuche, por constituir uno de los principales referentes que delimita el ciclo de vida *mapunche*, así como las dimensiones de temporalidad, exigimos su declaración como feriado religioso nacional. Este hecho contribuirá a que la sociedad nacional vaya asumiendo cada vez con mayor claridad la existencia del pueblo *mapuche*, su cultura y su religión.

5. Reconocimiento legal del mafün, como norma propia para la constitución de familias mapuche

Dado que en el pueblo mapuche al igual que en la generalidad de los pueblos, la familia constituye la base de la vida social, es imprescindible **garantizar la vigencia y status legal de la forma mapunche de establecer vínculos maritales, conocida como la ceremonia del Mafün**, pues en él se encuentra implícito el modelo de familia *mapuche*, así como los deberes y derechos propios de quienes se constituyen como tal, tanto en la dimensión religiosa, socio-afectiva y material.

Hoy en día el único vínculo válido ante la sociedad dominante y también ante número creciente de *mapuche*, es el matrimonio civil que cumple con la función de resguardar y garantizar el derecho de cada uno sus miembros, sobre el patrimonio material-familiar. Mientras que en la dimensión espiritual se han impuesto los matrimonios por la iglesia, sea católica, evangélica, u otras.

6. Que el Estado garantice el libre establecimiento de *eltun* a los miembros de los *lof*

La Ley de cementerios coarta la existencia y uso de los *eltun*, pues es a partir de su creación que los *reñmawen* de los *lof*, comenzaron a abandonarlos, y proceden a sepultar a sus seres queridos en los llamados cementerios. Por ende es necesario derogar la actual legislación o formular otra alternativa que reconozca esta forma de entierro. Del mismo modo y como la escasez de tierra ha sido otro de los factores que ha conllevado a esta situación, muchas familias obligadamente han debido trabajar estos espacios, los que originalmente no se debían utilizar para otros fines que no fueran el de resguardar a los *cheyem*, haciéndose nuevamente imprescindible la ampliación territorial de los *Lof*.

Debido a la escasez de tierra en la que se vive en gran parte de la sociedad mapunche, como también el establecimiento de cementerios municipales ya erigidos en las comunidades, se sugiere reordenar la forma de sepultura en los cementerios, dejando que opere el criterio propiamente mapunche.

7. Libertad de tránsito en límites fronterizos internacionales

Este punto está referido a la cada vez más rígida prohibición, por parte de los Estados argentino y chileno, para transitar de uno a otro lado en los momentos de realización de las grandes ceremonias. Situación que repercute negativamente en la forma que ancestralmente se han venido efectuando los *futake Gijañmawün*, que se caracterizan por incluir la participación de los *Wüenkülechi che*, *Rechegenochi che*, así como familiares y amigos de otros *lof*, que no son miembros de ese *rewe*.

Mantener este patrón de relaciones significa asistir al ceremonial preparados con alimentos, caballos, banderas, entre otros elementos que en los últimos años han sido estrictamente prohibidos en las aduanas de ambos países

Un ámbito muy importante para el pueblo mapuche, que de la misma forma ha sido perjudicado, es el de la medicina propia. Pues como existe una conciencia de pueblo que va más allá de la frontera, en el caso de los *machi*, estos son requeridos a ambos lados de la cordillera. Acontece que desde *Pwel mapu* hacia *Gulu mapu*, viajan personas en busca de salud, acudiendo a *machi*. Del mismo modo los/as *machi* viajan desde *Gulu* a *Pwel mapu*, a atender distintos casos de enfermedad. En ambos casos, no se puede trasladar hierbas o preparados medicinales, ya que esto no está permitido, pues constituye un delito legal.

Las restricciones al libre tránsito también afectan la economía *mapuche*, sobre todo la economía *pewenche*, quienes tanto por las limitaciones territoriales de las "veranadas", como por la regulación de la cantidad de piñones a extraer en la recolección, se han visto perjudicados.

Por todo lo anteriormente expuesto, vemos una gran necesidad de que el Estado chileno asegure mediante los procedimientos legales pertinentes la libertad de tránsito, por nuestro territorio, ante los casos mencionados.

8. Control a la instalación de Iglesias

Esta propuesta está estrechamente ligada al reconocimiento legal de las autoridades religiosas; *Rechegenochi che* y *Wüenkülechi che*. Supone la regulación y control legal a la instalación de iglesias de diversas religiones en los *Lof*. Esto implica considerar a las autoridades *mapunche*, una instancia de consulta previa al establecimiento de dichas instituciones eclesiales. Como una forma de ir lentamente contra restando los graves impactos que este hecho ha causado, a la integralidad de la religión mapunche.

9. Resguardo y derecho a la propiedad intelectual

Generar una legislación que resguarde el conocimiento indígena en sus distintas dimensiones y formas de manifestación. Escrito, oral, canto, u otras.

Propuestas y demandas emanadas del estudio “mapunche wajontu mapu” tierras y territorios mapuches

El Estado chileno, en sus orígenes, se enfrenta a la existencia de territorios mapuche autónomos y sometidos.

El territorio mapuche autónomo, en el sector del Gulumapu, emplazado al poniente de la Cordillera de los Andes, se extiende desde el río Bio Bio entre Santa Bárbara y su desembocadura en el Océano Pacífico, y en la Cordillera de los Andes en el sector de Antuco, por el Norte, hasta la zona de Mariquina y Panguipulli, por el Sur, comprendiendo un total de 5,2 millones de hectáreas.

En este territorio independiente el Estado chileno no tiene jurisdicción territorial y la autonomía mapuche es reconocida en el Parlamento de Tapihue, realizado en el año 1825, otorgándole un estatus que, aunque parcialmente, será reconocido hasta mediados del siglo XIX, por medio de la ley de 1852 que crea la Provincia de Arauco y que señala como “territorio de indígenas”, al comprendido entre el río Bio Bio y el Tolten.

Por otra parte, el territorio sometido es heredado del período colonial hispano por la naciente República Chilena y abarca tres espacios territoriales: la zona central o Pikinmapu; la región de Valdivia hasta el Seno de Reloncaví; y el archipiélago de Chiloé, ambas conocidas como Wijimapu.

Propuestas

Considerando los antecedentes expuestos en el Capítulo II del Informe Final COTAM, sobre “Mapunche Wajontu Mapu. Territorios Tierra Mapuche”, se propone:

Respecto de la reconstrucción territorial

1. El Estado debe reconocer como espacios naturales y legítimos de la reconstrucción territorial mapuche al territorio mapuche autónomo existente a principios de la República, los territorios reconocidos en los Títulos de Comisarios y las tierras originales de los Pueblos de Indios y aquellas que se pueden acreditar que fueron espacios territoriales sometidos a usurpación por particulares o por el Fisco de Chile
2. Dictar una ley de expropiación de tierras a favor de las comunidades mapuche, para posibilitar la ampliación de las tierras y la restitución de las usurpadas, tanto dentro como fuera de los Títulos de Merced, así como las tierras usurpadas dentro de los deslindes de los Títulos de Comisario y Potreros Realengos, en el caso de las comunidades wijiches de Chiloé.
3. Estudiar una fórmula que asegure a cada familia mapuche, con o sin tierra, un mínimo de ocho hectáreas de riego básico (8 HRB), superficie que constituye una explotación de tipo familiar, y que se les entregó a los parceleros de los asentamientos de la Reforma Agraria en la Araucanía.
4. La reconstrucción territorial debe tener en cuenta la existencia de las identidades territoriales mapuche y los derechos que le asisten en el desarrollo de proyectos, inversiones y obras que se insertan en sus espacios territoriales.

5. Los territorios mapuches actuales y los por reconstruir, deberán estar bajo la administración autónoma del pueblo mapuche, el que deberá disponer libremente de los recursos y efectuar la toma de decisiones en todos los ámbitos que competen la autonomía territorial.
6. Efectuar un estudio del destino de las tierras Pikunche sobre las cuales se establecieron los pueblos de indios durante los siglos XIX y XX, para determinar las formas de subsistencia de este tipo de propiedad y conocer el origen de sus actuales ocupantes y efectuar la reconstrucción histórica como forma de intentar desarrollar procesos de identidad. A su vez, estudiar formas de compensación y reparación para los actuales ocupantes que tengan directa relación con los propietarios originarios de los pueblos de indios.
7. Revisar y estudiar la legitimidad de la posesión de los particulares que ocupan tierras mapuche y cuyo origen está en la usurpación, para restituir y expropiar dichas tierras a fin de que retornen al dominio de las comunidades mapuches.
8. Promover el repoblamiento de los territorios de los que fue desplazada la población mapuche, por la acción de particulares y la ocupación militar, en especial en la provincias de Bio Bio, Arauco, Malleco, Cautín, Valdivia y Osorno.
9. Restituir a las comunidades mapuche las tierras de los 59 Títulos de merced que fueron objeto de sentencia revocatoria por los Juzgados de Indios y que favorecieron a los particulares.
10. Revisar lo obrado por los Juzgados de Indios en cuanto a las autorizaciones que efectuó a mapuche para que se desprendieran de sus tierras.
11. Restituir todas las tierras que estuvieron en poder de las comunidades mapuche durante la reforma agraria y cuya expropiación fue revocada.
12. Restitución o compensación de los bienes de capital e infraestructura productiva que formaba parte de los asentamientos, cooperativas y centros de producción mapuche, sustraídos de su dominio luego del Golpe de Estado.
13. Restituir las tierras faltantes a los Títulos de merced, en especial, las usurpadas por fundos aledaños, las hijuelas vendidas y las ocupadas en calidad de meros ocupantes por chilenos.
14. Revisar el proceso de división de comunidades con Títulos de Merced de 1979 a 1990, con el fin de restituir las 30 mil hectáreas faltantes, declarar ilegal la subdivisión en los casos que proceda, y restablecer a los ausentes el derecho a tener tierras fuera del Título de Merced.
15. Establecer una moratoria a la expansión que las empresas forestales realizan en las regiones mapuche, e impedir que dichas empresas extiendan el monocultivo del pino insigne y eucaliptus, amplíen el dominio patrimonial de las tierras en territorio mapuche.
- 16.- El Estado chileno debe restablecer la capacidad productiva y ecológica de las tierras mapuche y de las que se han recuperado o se recuperen en el futuro, debido a que estas fueron desprovistas de bosques, sobre utilizadas mientras han estado en usufructo de los particulares. Readequar el Decreto Ley 701 sobre bonificación forestal, con la finalidad privilegiar las plantaciones de especies nativas, arbóreas, arbustivas, por sobre las especies exóticas. Protegiendo las fuentes de aguas y espacios considerados de alta relevancia desde el conocimiento mapuche como el Menoko, Majiñ, Lil, Wüfko, Wixunko, Geko. En base de lo que estipula el convenio de biodiversidad en su artículo 8j suscrito por el Estado de Chile, se exige la protección de los recursos herbolarios que son utilizados por la medicina mapuche. De la misma manera se exige el cuidado del medio ambiente en su conjunto, incluyendo el espacio aéreo.

17. El Estado deberá readecuar los instrumentos legales referidos al Código de aguas, Código minero a fin de accesible los recursos del subsuelo y recursos hídricos existentes en el territorio mapuche.
18. El Estado debe garantizar el libre acceso al borde costero y riberas de lagos y ríos. Como también a los Parques Nacionales y Reservas Forestales. P'ara lo cual debe modificar los instrumentos que regulan el SNASPE (Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas por el Estado)
19. Prohibir el patentamiento de los recursos biológicos y conocimiento mapuche.
20. Aplicar con mayor rigurosidad la Ley 19.253 y establecer mecanismos de sanción para los actos de ventas de tierras mapuche transgrediendo a la actual ley, en cuanto a la prohibición de ventas de tierras a los no indígenas.
21. Establecer mecanismos reales, efectivos de información, defensa y compensación hacia las comunidades, familias y personas mapuche afectadas por los planos reguladores y del crecimiento paulatino de las ciudades.
22. Prohibir estrictamente la instalación de vertederos, basurales u otro similar, en territorio mapuche.
23. Efectuar una revisión de la aplicación viciada de la Ley de Radicación entre los años 1886 a 1929, en cuanto a la cantidad de tierra entregados a los mapuche, privilegiando a los colonos. Mientras tantos las tierras sobrantes son entregadas a los mapuche, contradiciendo el espíritu y letra de la ley.
24. Favorecer el retorno de mapuche migrante que quieren retornar a sus territorios, con subsidio de tierra del Fondo de Tierras y Aguas de CONADI.

Propuestas y demandas emanadas del equipo de trabajo investigación fundamentos y manifestaciones del derecho mapuche en las identidades territoriales pewenche, wenteche y bafkehche

Los resultados de la investigación realizada han dado respuesta a la interrogante de la sociedad nacional acerca de la existencia del Derecho Propio Mapuche y su capacidad actual para resolver conflictos y regular su convivencia interna, con prescindencia del aparato estatal, en el sentido de que tal derecho es preexistente a la invasión hispánica y aún subsiste al interior de los Fūta el Mapu Pewenche Wenteche y Bafkehche investigados, sin perjuicio de que su ejercicio adolece de constricciones. Esta respuesta plantea el desafío de permitir y hacer visible el ejercicio del Derecho Propio Mapuche al interior del Estado chileno, lo que estamos ciertos puede traer resistencia de diversos sectores toda vez que pone en peligro la vieja fórmula de dominación histórica, basada en la existencia de un estado, una nación, un derecho.

Sin perjuicio de lo anterior y en concordancia con lo que planteamos como los lineamientos centrales para una Propuesta de Nuevo Trato entre el Estado y los pueblos indígenas de Chile, proponemos como idea central de ésta “el reconocimiento del Derecho Propio Mapuche”. Dados los resultados de la Investigación realizada el reconocimiento del derecho propio mapuche, entendidos e incorporados en él sus valores, principios, instrumentos, autoridades, sanciones, en síntesis su jurisdicción, no sería una concesión graciosa del estado, sino la admisión de una realidad ocultada e invisibilizada por más de un siglo.

Un reconocimiento de tal naturaleza al interior del Estado Chileno, requiere que el ordenamiento jurídico estatal se reformule en múltiples aspectos. Tal reformulación, sin perjuicio de que su implementación circule principalmente por la vía legislativa, reviste fundamentalmente decisiones de carácter político, toda vez que requiere: el reconocimiento de la historia de dominación a que ha sido

sometido el pueblo-nación mapuche por el Estado de Chile, derivando de ello un posicionamiento de la reparación en tanto tema de Estado y requiere particularmente la voluntad política de la sociedad chilena en su conjunto para poner fin al asimilacionismo e integración como política de Estado, abriendo las puertas para construir un nuevo pacto social, basado en la diversidad cultural como condición sine qua non, para un nuevo trato entre el Estado de Chile y los Pueblos Indígenas existentes en su interior, si no, no hay nuevo trato.

Una fórmula tan amplia de reconocimiento requiere obviamente una mayor operancia de tal forma que en congruencia con la idea central presentada como propuesta, se desarrollan a continuación una serie de proposiciones a incorporar en el ordenamiento jurídico nacional, tendientes a posibilitarla y operacionalizarla. Sin embargo, es necesario tener presente que en el mediano plazo se requiere de mayores estudios tendientes a ir dando forma orgánica a esta propuesta inicial.

Además la fundamentación primordial está basada en el Capítulo III del Informe Final de la COTAM.

1. El reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas

El reconocimiento de los pueblos indígenas es una demanda central del movimiento indígena en la actualidad, dicho reconocimiento lo han realizado la mayoría de los Estados que contienen en su interior pueblos originarios que aún perduran y es uno de los derechos básicos reconocidos a éstos en el ámbito internacional de los Derechos Humanos en esta materia.

Se propone el reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas de Chile, en la Constitución política de la República actualmente vigente, específicamente en su Capítulo I "Bases de la Institucionalidad".

Los contenidos del reconocimiento deben incluir:

- El que estamos en presencia de pueblos preexistentes, anteriores al Estado que perduran hasta la actualidad
- Que dichos pueblos tienen derechos de carácter colectivo
- Que en su calidad de titulares de derechos de carácter colectivo tienen derecho a la autodeterminación y autonomía
- Que el ordenamiento jurídico debe establecer la legislación que desarrolle el contenido, posibilite su ejercicio y de protección efectiva a tales derechos

2. Se propone además la ratificación por el Congreso nacional del convenio 169 de la OIT

3. Los derechos de libre determinación y autonomía del pueblo mapuche deben desarrollarse explícitamente en el ordenamiento jurídico.

En el caso de los mapuche pewenche, wenteche y bafkehche este derecho emana de los Parlamentos que tuvieron lugar a lo largo del período colonial entre las autoridades coloniales y las autoridades mapuche y posteriormente entre el Estado de Chile y este mismo pueblo mapuche. En dichos parlamentos se hizo un reconocimiento del estatus independiente del pueblo mapuche y de su territorio.

Se hace presente al respecto la necesidad de estudiar en mayor profundidad las implicancias que tienen los parlamentos en otras identidades territoriales toda vez que constituyen un hito histórico central en lo que fue la construcción de las relaciones entre los indígenas y no indígenas en el pasado.

Para el pueblo mapuche tal como lo han aseverado sus autoridades tradicionales actuales el Koyaqtun forma parte de su Derecho propio, entendiendo que en uso del mismo celebraron tratados con otras naciones en su carácter de nación independiente.

Desde el ámbito de las Naciones Unidas, el Relator especial sobre tratados Sr. Miguel Alfonso Martínez, en el Informe Final de su estudio sobre los tratados que involucran a los pueblos indígenas - entre los que hace referencia a los Parlamentos firmados por la nación mapuche -, sostiene que los tratados suscritos entre los europeos y los pueblos indígenas eran relaciones contractuales entre naciones soberanas, con implicancias legales. (Ver Martínez, 1999).

En la doctrina internacional existe consenso en torno a que el derecho a la libre determinación y la autonomía constituyen un derecho cuyo ejercicio corresponde a los pueblos indígenas, que tiene dimensiones políticas, jurídicas, económicas y culturales, cuya única limitación es su ejercicio al interior de los Estados (Daes, Stavenhagen, relatores de ONU).

4. Reconocimiento del derecho propio, la jurisdicción y las formas propias de impartir justicia, al interior de los espacios territoriales propiamente mapuche Lof, Rewe, Ayjarewe, Fütä el Mapu

Se trata de una materia fundamental para los pueblos indígenas que encuentra su fundamento en el derecho a la libre determinación. La validez de los sistemas normativos indígenas, de la jurisdicción de sus autoridades para la resolución de conflictos al interior de la comunidad o ámbito territorial indígena se encuentran establecidos en el derecho comparado y se reconoce también que es un derecho de ejercicio colectivo de los Pueblos Indígenas en derecho internacional (Convenio 169 de la OIT, Proyectos de Declaración ONU y OEA).

Dicho reconocimiento debe incluir tanto la consideración del Derecho propio por la justicia estatal, como la potestad de las autoridades indígenas para impartir justicia de acuerdo a su propio derecho. La única limitación que se debe establecer para la vigencia y aplicación de estos sistemas normativos y de la potestad de las autoridades indígenas, es que no pueden contradecir los derechos humanos internacionalmente reconocidos. En el marco de esta propuesta se sugiere establecer como limite al Derecho Propio Mapuche las normas de los Cogens Internacional, de acuerdo con el artículo 53 de la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados, incorporada al ordenamiento jurídico Chileno mediante decreto 381 de fecha 22 de junio de 19871.

En éste ámbito se hace necesario que se dicte legislación que compatibilice el sistema de justicia propio con el sistema estatal.

5. El reconocimiento de instituciones y formas de organización propias

La legislación indígena vigente establece las comunidades y asociaciones como formas de representación legal indígena, figuras que han conllevado un proceso de división de las organizaciones comunitarias establecidas en el derecho propio – lof, Rewe Ayjarewe, Fütä el Mapu-, con nefastas consecuencias para el pueblo–nación mapuche. La propuesta en este sentido apunta a reconocer jurídica y políticamente las instituciones y formas de organización propia de los indígenas lof, rewe, Ayjarewe, Fütä El Mapu, otorgándoles validez y jurisdicción en el derecho nacional.

6. El reconocimiento de derechos territoriales

Un tema ineludible de abordar en una propuesta jurídica de Nuevo Trato para con los pueblos indígenas, es el hecho de que la división que el ordenamiento jurídico nacional hace entre la tierra y los recursos naturales, es contraria a la cosmovisión mapuche. Esta incongruencia, ha generado la

apropiación de los recursos naturales que se encuentran en tierras indígenas y numerosos conflictos con graves consecuencias para el Pueblo Nación Mapuche.

El reconocimiento de los derechos territoriales del pueblo-nación mapuche en el ordenamiento jurídico chileno, debe necesariamente considerar su particular relación con la tierra y reconocer que en ella no existe la diferencia entre la tierra, los diferentes tipos de recursos (agua, recursos minerales, recursos marinos, etc.), sino conlleva una connotación inmaterial de los *newen* –fuerzas- allí existentes que constituyen un todo integrado y referido a una relación colectiva con el *wajontu mapu* – territorio-, tal concepto ha sido reconocido en el Convenio 169 como comprensivo de “la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna otra manera” (art. 13.2).

Desde el punto de vista del Estado de Chile, debe además tenerse presente que en esta materia se ha ratificado por el Estado chileno la Convención de Biodiversidad, año 1992, que en su artículo 8 j establece la necesidad de preservar y respetar los conocimientos y prácticas indígenas relativos a la conservación y uso sostenible de la diversidad biológica.

Los aspectos a reconocer en esta materia son:

- Reconocimiento de la relación especial de los mapuche con la tierra y su territorio
- La efectiva protección de tierras actualmente pertenecientes a indígenas. En este sentido parece importante relevar la mantención de la protección de las tierras indígenas contemplada en el ordenamiento jurídico actual (inalienabilidad, inembargabilidad, imprescriptibilidad) e instar por una posesión de carácter colectivo de las mismas
- La demarcación, titulación y protección de aquellas tierras sobre las cuales se demuestre propiedad ancestral indígena que carecen en la actualidad de títulos válidos ante el Estado instando por su traspaso a los mapuche en carácter colectivo
- La especial protección con carácter comunitario de los lugares sagrados de acuerdo con el Derecho Propio Mapuche. Haciéndose necesario al respecto cuando se trate de tierras en manos de privados crear mecanismos de carácter especial que permitan su adquisición por el Estado y traspaso comunitario a los *Lof*, *Rewe*, *Ayjarewe*, *Füta El Mapu* que los utilicen de acuerdo con sus propias normas
- Establecimiento de mecanismos rápidos y expeditos para la reclamación de tierras y/ o espacios territoriales, incluido el uso y manejo de los recursos naturales allí existentes de acuerdo con las normas del Derecho Propio Mapuche.
- Establecer claramente para los mapuche y en sus territorios, los derechos sobre los recursos naturales, los que incluyen el derecho a su propiedad, utilización, administración y beneficio. Esto implica un cambio cualitativo del concepto de tierra (suelo) a territorio e incorpora un concepto absolutamente nuevo en el ordenamiento jurídico chileno acorde con la visión mapuche.

7. El reestudio y rediseño de división política administrativa del Estado como una forma de dar la posibilidad a los pueblos indígenas de ejercer autonomía sobre una identidad territorial

La división política administrativa del Estado de Chile, destruyó las formas de organización político-territorial del pueblo-nación mapuche preexistente a la creación del Estado de Chile. Las regiones, provincias, municipios, establecieron fronteras artificiales que dividieron las formas propias de agrupamiento de la sociedad mapuche, y afectaron gravemente la jurisdicción de sus autoridades políticas en sus territorios.

En el derecho comparado Estados latinoamericanos han desarrollado legislación que ha posibilitado la revisión de los límites establecidos por la división política administrativa del Estado, a objeto de posibilitar una reconstrucción de la territorialidad indígena actual, poniendo el acento en la revisión de los límites comunales.

En el caso de los mapuche pewenche, wenteche y bafkehche el reestudio y rediseño de la actual forma de división política administrativa del país para dar cuenta de la territorialidad indígena posibilitaría el ejercicio de formas de autonomía. Cabe señalar que ya se han dado pasos en esta materia en el Pre Acuerdo Ralko, sin embargo es necesario legislar en tal sentido.

Un tema necesario de considerar en este ámbito es que, si bien la Ley Indígena 19.253 creó las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) como áreas de focalización de la acción del estado en espacios de alta densidad de población indígena (art. 35), éstas no dan cuenta de la visión propiamente mapuche y no constituyen espacios de autonomía, pudiendo convertirse en distritos propiamente mapuche, en los que se reconstruyan tales espacios territoriales y en donde se haga efectivo el ejercicio de derechos de carácter colectivo de sus habitantes. Posibilitando el manejo desde sus propios paradigmas de los pewenche sobre el Pewen Mapu, Los wenteche sobre el Wente Mapu y los bafkehche sobre el Bafkeh Mapu.

Sugerencias en cuanto a otros derechos a considerar

Si bien este equipo de trabajo centro su investigación y propuesta en el Derecho Propio Mapuche y su posibilidad de ejercicio en el ordenamiento jurídico chileno, no puede dejar de referirse a otros derechos de suyo importantes y que dada la particular forma de la sociedad mapuche están íntimamente relacionados con el az mapu y el mapu Kupal Azkunun Zugu. Se plantea que una Propuesta de Nuevo Trato, no puede dejar de contemplar los derechos de carácter colectivo del pueblo mapuche al menos en los siguientes ámbitos:

1. Derechos políticos y participatorios

Este derecho puede desglosarse al menos en dos aspectos el primero es el derecho a participar en los órganos del Estado que toman decisiones susceptibles de afectarles, en este sentido la participación debe estar referida y considerada en los poderes básicos del estado esto es el ejecutivo, el legislativo y el judicial, por otra parte el derecho de participación debe considerar el derecho a la consulta con miras al acuerdo, en todas aquellas materias que los afecten.

2. La protección del patrimonio material indígena, en particular frente a proyectos de inversión

3. Derecho a la educación

El derecho a la educación debe contemplar tanto el derecho al uso de la lengua propia, la educación de acuerdo con sus propias normas y valores, como las facilidades necesarias e imprescindible para que los alumnos indígenas de educación básica, media y universitaria tengan acceso real a mayores niveles de educación formal en particular el acceso a la educación superior.

4. Derecho a la no discriminación

Se sugiere reforzar y otorgar una protección más efectiva a los mapuche frente a la discriminación, la tipificación en el ordenamiento jurídico como una falta debe ser reformulada y establecerla como un delito. Otorgando no sólo una acción de reclamación y resarcimiento individual sino también colectivo.

5. Reconocimiento y derecho al ejercicio de la espiritualidad propia

Este derecho debe contemplar tanto el respeto de las creencias y prácticas espirituales propias, como la protección y restitución de sitios considerados sagrados desde la visión mapuche, con un carácter colectivo de acuerdo al derecho propio.

6. Reconocimiento y derecho al ejercicio del sistema médico mapuche

Este derecho debe garantizar el acceso de los mapuche al Sistema Médico Mapuche, en forma complementaria al sistema público de salud.

Sugerencias en cuanto a nuevos estudios a considerar:

- Estudio acerca de las implicancias jurídico políticas de los Parlamentos
- Estudios acerca del derecho propio en otras identidades territoriales mapuche y en otros pueblos indígenas
- Estudios y proposiciones para las leyes de desarrollo de los derechos indígenas
- Estudio respecto al destino de las tierras y población mapuche del Pikunmapu
- Estudiar en profundidad respecto a la forma en que se aplicó la Ley de radicación

Propuesta y demandas de desarrollo indígena mapuche basados en el estudio de la economía

Propuesta derechos culturales respecto a la tenencia y uso de la tierra

Los fundamentos de estas propuestas y demandas se encuentran en el Capítulo IV del Informe final de la COTAM.

Respecto a la situación de tenencia de tierra, se sugiere reconceptualizar la dicotomía tenencia privada/colectiva presente en la visión del gobierno y programas de desarrollo -y en la lógica del modelo económico-, con el fin de reconocer y legitimar el modelo cultural de tenencia que opera en los marcos de la cosmovisión indígena mapuche. El no reconocimiento de esta particularidad sociocultural -afincada en el sistema tradicional-, guarda relación con la falta de entendimiento de la diversidad que expresan el modo de vida mapuche y el sentido que poseen los derechos indígenas en un sistema integral, más allá del sistema jurídico occidental que rige el país.

Reconocer el derecho colectivo de la propiedad mapuche en tanto pueblo en su real dimensión - articulador de lo socioproductivo y cosmovisional -, respecto de territorios específicos, considerando su derecho a organizar la tenencia de la tierra respecto a norma, pautas y formas propias.

Elaboración de mapas culturales territoriales, que sean utilizados tanto en la puesta en marcha de proyectos como en el análisis del impacto de dichas propuestas, desde el punto de vista de funcionamiento interno y de las dinámicas indígenas mapuche respecto a las categorías de uso y reconocimiento de espacios y tenencia de estos.

Lo anteriormente señalado, obliga a modificar la lógica y acceso al financiamiento a indígenas, donde la forma de operar de estos programas reemplace al propietario individual por el sujeto colectivo.

Propuesta en políticas alimentarias

La alimentación mapuche depende formal y sustancialmente de las políticas agrícolas y su implementación, sean orientadas al mercado y no a la subsistencia, donde el efecto más inmediato es la modificación de las pautas de consumo. Esta situación requiere generar programas que promuevan la autosuficiencia alimentaria a través de la producción familiar de estos y la recuperación de productos tradicionales que enriquezcan las dietas alimenticias, conjuntamente con generar posibilidades estructurales y de mercado para la inserción de estos en los mercados locales.

Promover investigaciones respecto a los programas y políticas alimentarias ejecutadas a nivel local, para profundizar en las características y necesidades nutricionales de la población mapuche acorde con sus sistema cultural y particularidad local. En este sentido, los programas alimentarios formalizados en los ámbitos de salud y educación se asientan en la ignorancia técnica respecto de los estilos de alimentación previos a la intervención, asumiendo como justificantes de su acción criterios dictaminados únicamente por la fusión nutrición- salud y las condiciones socioeconómicas de la población.

Los estudios nutricionales convencionales ratifican la causalidad productiva de los problemas alimentarios de las comunidades, los cuales podrían solucionarse a través del aumento de la disponibilidad predial de alimentos, dando mayor cobertura al cultivo de huertos, reutilizando productos y conociendo estrategias de cocina favorables a conservación de las propiedades de los alimentos. Por último, reconoce la necesidad de ampliar la investigación sobre alimentación mapuche, cuya finalidad sería "evaluar lo rescatable en la cocina mapuche actual". Teniendo como referencia este tipo de análisis la reducción del hecho alimentario sigue siendo extrema, situación que se plasma en la programación y expresión de políticas alimentarias limitadas y descontextualizadas. La nutrición convencional sigue respaldando acciones fundamentadas exclusivamente en análisis componenciales de los alimentos y en interpretaciones básicas del estado alimentario de la población.

Propuesta en relación al medio ambiente

Respecto al manejo de ciertas áreas y recursos, el gobierno ha imposibilitado y desconocido la propiedad indígena respecto a recursos en sus propios territorios, entre los que se cuentan la propiedad del subsuelo, usufructos de red de tránsito y de agua, derecho sobre recursos forestales, energéticos, paisajísticos y de biodiversidad. Si bien, muchos de estos recursos son concesionados a privados, se requiere explorar formas alternativa para que los indígenas mapuche puedan competir en la concesión de servicios y explotación de recursos, así como de gozar de la rentabilidad que arrojen dichas concesiones en su territorio. Estas áreas serían el agua, - manejo de microcuencas, circuitos de riego, mantenimiento y construcción vial, explotación y manejo forestal, producción energética, producción minera, administración de reservas forestales, SNASPE. Esto posibilitaría que los indígenas entraran al mercado licitando y generando asociatividad o concesiones con entidades externas, desde parámetros que aseguran su participación y cogestión.

Propuesta en producción e intercambio

Apoyar la rearticulación de sistemas de intercambio interterritorial o inter fütal mapus (por ejemplo, entre diferentes ecosistemas), a través de la complementariedad del trabajo y producción local, que se articulen a través de un mercado mayor, para fomentar la relación interterritorial y dinamizar el intercambio de productos indígenas, reforzando a su vez el conocimiento y la alimentación tradicional, y ofreciendo a su vez mayores posibilidades de comercializar a nivel regional y nacional. Esto requiere que el Estado apoye la creación de dichos centros y contribuya a la creación y comunicación de dicha red para posibilitar en una primera etapa el flujo entre sectores. Además, se requiere optimizar los canales de

información y comunicación para poder abrir dicha red hacia una iniciativa de comercio responsable en la cual se contacten e identifiquen mercados y consumidores externos.

Se sugiere la legalización de las ferias de ganados mapuche, en donde se intercambian ganados vacunos, equinos, lanares, porcinos, caprinos, y aves de crianza como los ganso, pavos, patos, gallinas, entre los más comunes. Estas ferias deben ser exentas de impuestos. Además se debe reconocer los estilos de intercambios comerciales alternativos propiamente mapuche como el xafkiñtun, xawkituwün, el trueque.

Propuesta metodológica para un desarrollo integral

Abordar el tema del desarrollo indígena desde una perspectiva integral, interdisciplinaria, lo que exige la existencia de equipos de trabajo y de estudios en que participen profesionales de las Ciencias Sociales, profesionales mapuche, y representantes de las propias comunidades indígenas, considerando la interconexión que existe entre los diferentes aspectos que involucra la cultura y sociedad mapuche - cosmovisión, organización social, economía-.

Estudiar e implementar programas de acción localmente participativos, que se dirijan a la recuperación y promoción del know how cultural y del capital social que las comunidades tradicionalmente han poseído, en particular respecto a la producción sustentable y al uso de recursos y capacidades colectivas. Esta es un área prioritaria, si se considera las características de pobreza, insuficiencia de apoyo técnico y cultural, y destrucción de recursos que viven las comunidades.

Un aspecto crítico se relaciona con las necesidades de investigación acción participativas respecto de la realidad indígena. Tanto la lógica de nuestro desarrollo, como la prioridad de marcos neoliberales en torno al desarrollo del pequeño campesino, han determinado que sea prácticamente inexistente la implementación de sistemas de investigación participativas en el propio medio indígena. Muchas de ellas podrían establecerse en coordinación con las escuelas y en ellas podría ponerse en acción el acervo de conocimiento cultural práctico de los miembros de las comunidades y formarse en investigación en pequeña escala a alumnos y miembros de las comunidades. Temas relevantes como la erosión, las tecnologías limpias a pequeña escala, el control biológico de plagas, el uso de abono orgánico, el uso productivo y medicinal de plantas y elementos vegetales, la producción de tintura vegetal, el análisis de suelos, de calidad de aguas, la optimización de invernaderos, el conocimiento y aplicación de sistemas de niveles, la generación de actividades a escala local de producción agroindustrial, de productos elaborados de madera, etc., se podrían apoyar en pequeñas estaciones de investigación y experimentación co-participativa. En todos ellos es posible desarrollar iniciativas compartidas con las comunidades, desde las universidades, organismos estatales, y municipalidades.

En forma similar, es urgente la conformación de equipos que trabajen en terreno con las comunidades como unidad de referencia, en la realización de investigaciones socioagrarias, que tengan entre otras finalidades, la de mejorar el manejo predial y de recursos físicos, en el marco de la sustentabilidad del predio y de los objetivos propios de las economías indígenas, donde la obtención de una base alimentaria es determinante. Tales equipos participativos además deberían trabajar con los hogares respecto a los factores y ofertas de cambio provenientes del medio externo, para sopesar sus posibles beneficios no sólo económicos, sino respecto de la lógica de reproducción de las unidades, de acuerdo a prioridades determinadas socioculturalmente.

También es importante recuperar y fortalecer los niveles de organización social entre los campesinos mapuche. Tanto las consecuencias de los procesos históricos a que los ha sometido el Estado chileno, como la influencia de procesos de modernización socioeconómica han desestructurado fuertemente los niveles e integridad de las redes sociales internas de las comunidades. Como es obvio, en el caso campesino mapuche, no habrá mejoría de la calidad de vida si no existen tipos de estructuraciones sociales culturalmente apropiadas, y que operen según normas y lógicas democráticas conocidas por

todos. En este sentido, uno de los problemas de los programas de gobiernos y de casi todas las ONGs ha sido el no contribuir a la práctica de la organización democrática en la comunidad, pues o han favorecido –aumentando su poder- a cuasi-elites ya formadas, o han tendido a formar elites familiares que terminan controlando los bienes y servicios ofrecidos y utilizándolos para acrecentar su poder interno y su posición en la estructura social indígena. Entre otros ello lleva a que las restantes unidades sociales no se motiven a la participación plena en los programas o lo hagan –dada su pobreza- en tanto perciben que algún monto de beneficio residual podrán recibir.

Tales propuestas se encuadran en las recomendaciones internacionales existentes hace tiempo, respecto al desarrollo de economías campesinas o de pequeña escala del medio rural. Una cuestión básica de tales recomendaciones es la valoración del potencial de conocimientos y recursos físicos y no físicos de las comunidades, determinándose la prioridad consiguiente de realizar análisis coparticipados, que no se limiten o prioricen los componentes tecnoeconómicos de los objetivos formulados.

Otro de los temas urgentes sobre el cual se debe legislar es en cuanto a la incorporación como trabajadores independientes a hombres y mujeres mapuche para la atención en salud y derecho a una jubilación más digna en el sistema de previsión, o buscar un sistema alternativo dentro del Instituto de Normalización Previsional que otorgue una atención digna en el sistema de salud a los mapuche y una jubilación superior a la actual pensión asistencial de vejez .

Propuestas multisectoriales para el financiamiento e implementación de planes de desarrollo

Que la asignación de recursos a sectores mapuche opere no sólo vía fondos sectoriales, o de focalización de subsidios, sino se asigne una parte del FNDR regional directamente a proyectos socioeconómicos –no sólo productivos- de comunidades mapuche, que impliquen la participación organizada de las comunidades.

La creación de una instancia intersectorial de coordinación y ejecución de proyectos o programas dirigidos a población mapuche, con participación directa de las comunidades organizadas.

La creación de coordinadoras comunales de organizaciones comunitarias mapuche, que tengan participación garantizada al menos en los niveles municipales de las respectivas comunas. La coordinadora regional debería tener participación garantizada en el gobierno regional..

Modificar la normativa de operación de los concursos FONDECYT nacionales determinando un monto de proyectos y presupuesto anual para proyectos relacionados con problemáticas de pueblos indígenas. En tales proyectos las representaciones respectivas de comunidades deben tener participación garantizada a través de las organizaciones de base.

Alternativamente se demanda la creación de un concurso de investigación anual similar a FONDECYT, dirigido exclusivamente a temáticas relacionadas con los pueblos indígenas, con las mismas exigencias de representación de organizaciones de base.

Participación de las organizaciones comunitarias comunales o regionales en las instancias sectoriales del sistema administrativo y operativo del Estado, en sus diversos niveles (CONAMA, COREMA, SENAME, SERNAM, etc.).

Modificación de la política impositiva, de modo que las empresas que operen en la región paguen parte de sus impuestos en la región. De dicha parte un monto deberá asignarse al FNDR –u otro mecanismo- destinado a financiar programas hacia la población mapuche,

Propuestas y/o demandas en salud y medioambiente

Introducción

En el marco del enfoque metodológico de la investigación en Salud y Medioambiente en territorios mapuche, entenderemos por demandas y/o propuestas, a todas aquellas verbalizaciones y/o manifestaciones indirectas que aludan al entendimiento de la situación actual del pueblo mapuche en el campo de la salud y del medio ambiente, en el contexto nacional, así como a la búsqueda o transformación de las condiciones estructurales y/o procesuales que determinen tales condiciones de salud de la población’.

Los fundamentos y profundización del trabajo se encuentra en el Capítulo V del Informe Final de la COTAM.

Para efectos analíticos y en concordancia con el enfoque señalado, distinguiremos las demandas y/o propuestas mapuche en salud en relación a tres planos o niveles de la realidad:

- a) En el marco de la Teoría de la Diversidad Cultural y por tanto de un posicionamiento cultural básico que afirma la existencia de bases conceptuales y sistémicas diferenciadas y que otorgan validez al modelo mapuche de salud y a la práctica de su sistema propio
- b) En el ámbito de las demandas sociopolíticas que los actores sociales mapuche han formulado a partir del sometimiento del pueblo mapuche a las normativas de la sociedad nacional, y particularmente durante la segunda mitad del siglo recién pasado y
- c) Las demandas de carácter sociocultural recogidas por diversas personas, sectores y familias mapuche en el ámbito de su particular itinerario sistémico mapuche y no mapuche, con el objetivo de alcanzar diversos niveles de salud y/o resolución de sus enfermedades

La anterior identificación de planos en los que es posible situar las demandas es de carácter interdependiente -no necesariamente excluyente-, y por lo tanto, desde la posición de los individuos y/o sectores, puede darse el hecho de que las demandas sean complementarias y/o específicas. Del mismo modo, es posible suponer que ciertos sectores de la población mapuche, que desean mantenerse al margen de los procesos de participación étnico – cultural, no expliciten de ningún modo sus demandas. En el contexto de la presente investigación esta actitud encierra un valor simbólico especial, particularmente en los casos en los que las personalidades mapuche se desenvuelven reproduciendo distintas formas del modelo cultural mapuche, de lo que se deriva que su demanda implícita apunta al fortalecimiento de este estilo de vida, en tanto responsabilidad de sus propios exponentes y de parte de la sociedad global.

A continuación describiremos de modo sintético cada uno de los niveles de demandas

a) Demandas Culturales de Carácter Estructural

A modo de ejemplificar la expresión mapuche de este plano citamos “...para analizar por qué el mapuche está mal en lo que se refiere a su salud, se debe contextualizar el problema, ya que la salud tiene que ver con la vida y la práctica diaria...” Otro dirigente mapuche afirma “...nosotros como mapuche somos los que tenemos que defender la salud protegiendo el alimento, en cantidad y calidad, y más que nada, manteniendo en equilibrio nuestro modo de ser, con la fuerzas que nos guían y con nuestros familiares y vecinos... No debemos perder el modo de vida que nos enseñaron nuestros antepasados” (Registros de logko bafkehche y wenteche 1996 – 2003).

Las afirmaciones anteriores revelan una demanda de autocontrol y de análisis respecto de la situación actual del pueblo mapuche, en lo que se refiere a las condiciones socioestructurales que se requieren para cultivar la salud, en el plano más político de esta dimensión la población mapuche consultada exige 'respeto por nuestras machi', en tanto autoridades religiosas dado que en la época contemporánea intermedian las relación entre la vida 'de aquí y la de allá'. Estas voces son las que generalmente hacen notar el hecho de que la vigencia de las machi representa una fuerza y una demostración de que la cultura mapuche 'está viva' y está reproduciéndose, particularmente cuando se sabe que una nueva machi ha emergido en las comunidades. Se ha registrado también la demanda específica del reconocimiento de las machi en el marco de la sociedad nacional, lo que equivale a decir que debe levantarse la actual prohibición que hoy día pesa sobre el ejercicio del rol de machi como especialista médico en el marco del código sanitario vigente (1).

Esta normativa estipula el carácter científico y profesional de los agentes médicos que deben ser refrendados por un reconocimiento oficial de parte de las instituciones especializadas en el campo de la medicina a nivel nacional e internacional, en el que no se incluyen los saberes no cultivados en el contexto científico tecnológico de la universidades.

En el marco de este plano cultural, se han registrado también demandas de los especialistas mapuche en salud hacia la población general y de ésta a los especialistas, en la primera dirección, se ha recogido afirmaciones tales como "... la gente mapuche ha olvidado sus conocimientos para proteger la salud no reconoce los baweh ni menos su uso, ni tampoco cumple las normas de la vida...". Se afirma que, antiguamente el machi diagnosticaba y orientaba el proceso de recuperación de la salud, no necesariamente preparaba los baweh, ya que en el entorno de la familia, y particularmente la madre(s) sabían cómo administrarlo, incluso participaban en su recolección. En este mismo plano intracultural y en otra dirección, en los tres territorios considerados se ha recogido demandas hacia los propios machi, en el sentido de que '... deben hacer bien su trabajo y no como lo hacen ahora...que dan remedio similares a las distintas consultas...', se recogen demandas en el sentido de que '...no deben cobrar tan caro...' ya que la economía mapuche actual no permite responder a los costos tan altos de los tratamientos, la réplica especializada señala que '... es difícil que haya errores en los tratamientos, ya que cada machi renueva sus fuerzas cada dos años o hasta seis años , según el estado de salud , la situación económica, la exigencia de sus newen y el apoyo del lof de la machi a través de geykurewen, y si no cumple las normas se enferma', en cuanto a los costos los agentes especializados señalan '...todo tipo de tratamiento en tanto se vincula al proceso de reciprocidad entre seres de distintos orden en este caso, tiene un precio, y pagarlo le representa el modo de reconocimiento de que se está reproduciendo el modelo cultural, del reestablecimiento del equilibrio. Los agentes especializados también afirman que, 'es por la influencia no mapuche, específicamente wigka, proveniente de los procesos de evangelización', que la medicina mapuche se ha deformado en algunos sectores, afirmándose por ejemplo que 'existe el mal y/o el castigo; estas interpretaciones socioculturales harían irrevocable la responsabilidad que cada che debe ejercer sobre su propios equilibrio.

En síntesis, en este plano de la realidad las demandas se enmarcan en el pensamientos de que la cultura mapuche debe reproducirse a través de las practicas sociales y culturales de la propia gente, y debe ser reconocida la medicina mapuche, por principio, en tanto, modelo y sistema capaz de reestablecer los equilibrios perdidos sea a nivel del che o del lof, con las fuerzas que sostienen su vigencia.

a) Demandas sociopolíticas

Las principales demandas de los líderes mapuche a partir de la constitución de la organizaciones mapuche y del levantamiento posterior del movimiento mapuche, han girado desde el siglo pasado en el ámbito de la recuperación de las tierras y los territorios y en general de las cuestiones socioeconómicas y jurídicas, vitales para la reproducción natural y social de la población. Las demandas por salud han aparecido de modo explícito desde la última década, período en el cual se ha reconocido que 'la demanda por salud no está presente en la actual legislación indígena'. Respecto de esta carencia, las

diversas organizaciones tienen actitudes distintas. Para algunos, y en el marco de la dimensión cultural estructural '... la salud es materia de kimün y rakizwam...'; para otros requiere ser considerada en las demandas sociopolíticas que aspiran a una transformación del estilo de relaciones interétnicas vigentes en el marco de la sociedad nacional. En este contexto, algunos dirigentes han planteado que '...la ley indígena no representa totalmente al espíritu reivindicativo mapuche que la gestó, ya que hubo que hacer muchas modificaciones para que fuera aprobada por las dos cámaras...'. En esta misma perspectiva, se afirma que la Ley de Base del Medioambiente, no resguarda a la naturaleza y su entorno, y por ende perjudica la mapuche, que vive y se mejora desde la naturaleza'. Los dirigentes que asistieron al taller de San José de Mariquina por ejemplo, adscritos a la identidad bafkehche plantearon demandas relativas al reestablecimiento de las condiciones medioambientales, que requiere la vida mapuche:

- Uso libre de las diversas fuentes de agua
- Control estrictos de los distintos tipos de contaminación introducida por las industrias wigka recuperación del bosque nativo y de los espacios vitales desde donde el mapuche obtiene los baweh.

El movimiento mapuche ha enfatizado la perspectiva reivindicativa al relacionarse con los diversos niveles del servicio de salud; al mismo tiempo la población mapuche que vive en las comunidades ha aumentado su nivel de conciencia acerca del modo inadecuado en que es atendida por los Servicios de Salud, en el marco del encuentro continental de Pueblos indígenas y salud realizado en Canadá en 1993, se enfatizó 'el derecho a la medicina propia de los pueblos indígenas', derechos que el movimiento mapuche ha recogido y ha reinterpretado en el contexto nacional y regional, en el proceso de participación social que la propia institucionalidad de salud ha abierto en el último decenio, se ha advertido que las organizaciones mapuche han recorrido un camino reivindicativo que ha ido desde 'proporcionar la información necesaria para validar el modelo de medicina mapuche y de su práctica', hasta el planteamiento de demandas específicas a las instituciones de salud, sea en el marco de las políticas de 'Salud Para Pueblos Indígenas' o fuera de él. El último Encuentro de Salud realizado en la IX región en el 2000, los dirigentes mapuche y los agentes especializados, exigieron un replanteamiento general respecto al modo en que la institucionalidad está considerando el tema de la salud del pueblo mapuche, al respecto plantearon:

- Reconocimiento de la medicina mapuche
- Autonomía y autogobierno de los pueblos indígenas, definido como el derecho a participar en la definición e implementación de políticas en salud que conciernen a sus poblaciones
- Derecho del pueblo mapuche a la participación sistemática en la formulación de las políticas por parte de las instituciones en salud
- Derecho a la revitalización de la cultura, que supone respeto a la lengua propia, a la base religiosa del pueblo, como elementos culturales a ser considerados a cualquier modelo de construcción alternativo de salud que se plantee.

a) Demandas socioculturales

Las demandas de índole sociocultural provienen de dos principales posiciones o estatus de parte de la población mapuche, no necesariamente contradictorias con los planos anteriormente señalados:

1. La condición habitual de usuario del sistema de salud vigente
2. La condición de no usuario del sistema vigente y/o de usuario esporádico

En el primer caso las demandas van a estar relacionadas al grado de lealtad cultural de los sujetos, con su patrimonio propio. La investigación registró situaciones extremas e intermedias. En las extremas de negación de dicho patrimonio se detectó que los usuarios mapuche del sistema de salud se hacían parte de éste y planteaban demandas de mejoramiento más bien de tipo material, este tipo de demanda ha estado representado particularmente por los comités de salud en los distintos territorios cuando sus

miembros adscriben a la religiosidad pentecostal o anglicana u otra,. En estos casos, los mapuche velan por le mejoramiento de las postas de los consultorios y en definitiva de la regularidad del Servicio hacia ellos.

En el extremo opuesto, se encuentran los mapuche que por mantenerse fieles a su patrimonio cultural exigen de éste un trato digno y pertinente rechazando el estilo monocultural de la atención particularmente en situaciones de alteración de la salud en el ciclo vital, (alteraciones de parto, enfermedades terminales, operaciones graves, atención de ancianos y ancianas), sean estos mismos usurarios y/o sus representantes, las demandas plantean que 'debe mejorar la atención en los consultorios y/o postas sea a través del cumplimiento de las propias normas que el Servicio tiene por ejemplo, en el cumplimiento de los horarios, sea en la mejor dotación infraestructura y sistema de atención, sea evitando involucrar a la población mapuche en la ejecución de programas que atentan contra su dignidad, especialmente sus investigaciones en calidad de objeto.

En este último tipo de demanda se rechaza el atropello de 'hacer desvestir a las mujeres y particularmente a las ancianas', y el sustraer sangre para investigaciones médicas, sin la autorización y debido conocimiento de estas actuaciones.

En el nivel intermedio, se ha registrado casos de población mapuche que demanda participación en la implementación de las políticas (Ikalma, Temuco, Imperial, Padre las Casas). Usuarios mapuche adscritos al programa de FONASA de orientación intercultural, aspiran a un trato económico especial de las atenciones que requieren, y a participar en la elaboración de las políticas específicas que esta institución plantean, particularmente la creación de la categoría indígena en el nivel de atención.

En la categoría de usuario esporádico se ubican los mapuche que consideran que la atención de salud vigente no es la apropiada para ellos y prescinden de ella, así como también sectores organizados, que promueven una atención alternativa a la institucionalidad vigente, de parte de este último sector, la investigación ha registrado las siguiente propuesta para una política de salud en territorio mapuche³, estas propuestas se enmarcaron en 6 áreas:

1. En el área de Recursos Humanos, se propone que:

"El personal de salud que trabaje en comunidades deben ser personas con **amplio conocimiento de la cultura mapuche**, esto significa que deben conocer el idioma, los protocolos, las costumbres, el conocimiento, los recursos, etc. Para lo cual se plantea lo siguiente:

- Creación de un Centro de Formación y Capacitación permanente para el personal de salud que labore en territorio mapuche administrado por un equipo técnico interdisciplinario e intercultural.
- Que los médicos generales de zona y directores de consultorios y hospitales permanezcan por un periodo cuatros años al mínimo en sus lugares de trabajo
- Que los médicos generales de zona sean elegidos y calificados por un comité técnico interdisciplinario e intercultural.
- Que el Servicio de Salud comprometa a las universidades regionales en incorporar en la malla curricular de los estudiantes de medicina, la cosmovisión mapuche para que los futuros profesionales de la salud conozcan una realidad distinta.
- Que las pasantías y practicas de los profesionales de la salud se realicen en centros de atención donde se estén ejecutando programas de interculturalidad y/o complementación de la medicina".

³ Documento de trabajo de la Dirección de Servicio de Salud Araucanía Sur en el Proyecto BID - MINSAL. Encuentro Makewe entre comunidades mapuche y la Unidad de Salud con Pueblos Indígenas realizado el 21 y 22 de Septiembre de 2001.

2. En el área del medioambiente se propone

- “Crear políticas interculturales en medio ambiente que involucre recursos económicos y humanos.
- Incorporar el tema de cosmovisión Mapuche y educación medioambiental en las escuelas.
- Que el Servicio de Salud, desarrolle investigación participativa para resolver el tema del reciclaje de productos foráneos. (Incorporar la asesoría de kimche mapuche)
- Ganar un espacio en la CONAMA para incorporar en las políticas un aspecto intercultural.
- Promover que CONAF cambie su política, subsidiando el cultivo de árboles nativos y la protección y manejo de los pequeños bosquetes.
- Que el Servicio de Salud de a conocer en las comunidades, resultados de investigaciones sobre los efectos e impactos que producen los residuos sólidos en la salud humana y el medio ambiente.
- El Servicio de Salud, debe investigar la situación que vive el territorio mapuche en relación al medio ambiente y entregar un informe a dirigentes y a la comunidad en general”

3. En relación a investigación se propone

- “Que se definan los temas de investigación con la participación de las comunidades.
- Que las investigaciones contribuyan a mejorar las condiciones de vida del pueblo mapuche.
- Que los investigadores entreguen herramientas metodológicas para que las mismas comunidades realicen investigaciones y así contribuir a la formación de recursos humanos propios.
- Investigar sobre métodos propios de la cultura mapuche para el cuidado y protección del medio ambiente.
- Conocer las diversas agresiones medioambientales que afectan hoy a los territorios mapuche y el impacto causado en la salud de la población”.

4. En relación a los aspectos legales y jurídicos se propone

- “Constituir una comisión técnica mapuche-estado chileno para la revisión del Código sanitario.
- Reconocimiento oficial de la medicina mapuche por parte del estado chileno.
- Que el código sanitario incorpore la multiculturalidad, sus saberes, conocimientos y practicas .
- Reconocimiento constitucional al convenio 169 de la OIT.”

5. En relación a la complementariedad de los sistemas médicos se propone

- “Producir un cambio de actitud en los médicos occidentales y equipos de salud en general para intercambiar conocimientos y saberes con los especialistas de la medicina mapuche. Esto a través de capacitación, metodologías adecuadas de formación, cambio en las mallas curriculares, investigación-acción participativa, espacios clínicos comunes.
- En el desarrollo de proyectos llamados interculturales debe existir participación de personas mapuche conocedores de la cultura para así evitar acciones poco pertinentes como por ejemplo llevar a las machi a los establecimientos de atención científica occidental para que allí realicen acciones de sanación.
- Dado que en el rewe está el poder, la fortaleza, el conocimiento y la energía que protege a la machi y sus enfermos, es necesario incluir en los proyectos de complementariedad recursos para el fortalecimiento de la medicina mapuche en su propio contexto. Por ejemplo mejorar las

condiciones de atención de los especialistas mapuche y la provisión de plantas medicinales protegiendo los espacios sagrados.

- La medicina occidental debe permitir que durante la hospitalización los pacientes mapuche puedan optar a complementar con tratamientos de la cultura propia, tanto al interior como a través de altas temporales en los establecimientos de salud.
- Decretar que las reservas ecológicas y parques nacionales sean espacios de recolección de plantas medicinales para machi y otros especialistas mapuche.
- Establecer convenios con el Estado e instituciones para mejorar la accesibilidad de los enfermos a las casas de las machi”.

6. En relación a la gestión, se propone

- “Que el Servicio de Salud al momento de implementar acciones de salud en territorio mapuche, consideren los saberes y conocimientos que existen al interior de las comunidades, para que se adecuen a la realidad y situación que vive la comunidades estén de acuerdo a la realidad y situación que vive la comunidad .
- Que los Servicio de Salud y organismos gubernamentales y extranjeros integren desde el principio de los proyectos la participación de líderes, logko y sabios de los territorios mapuche para las acciones en Salud.
- Que el Servicio de Salud realice gestiones y trabajo de inspección y control técnico en conjunto con los dirigentes y autoridades mapuche locales tanto a los consultorios como a las postas de salud de los Departamentos de Salud de las municipalidades de la región.
- Que todos los programas matrices del Servicio de Salud tengan un enfoque intercultural adecuado a la realidad local.
- Que todas las instituciones, ONGs y organismos que trabajen en comunidades sean controlados y fiscalizadas por los dirigentes Mapuche locales.”
- Las propuestas anteriormente señaladas representan la expresión reivindicativa más sistematizada por parte de sectores mapuche y/o vinculados a los servicios de salud vigente, así como profesionales no mapuche sensibilizados con el tema⁴, las propuestas y/o demandas aparecen contextualizadas en el marco de antecedentes históricos de la relación del pueblo mapuche con la sociedad nacional, así como en el trasfondo cultural, propiamente mapuche. Este documento ha sido presentado como una ‘Propuesta de Política de Salud para territorio Mapuche’.

⁴ En el encuentro anteriormente citado tuvo un 91% de participantes mapuche relacionados a la salud, vistos desde la práctica de la medicina mapuche, como del servicio de salud nacional, incluyendo tres Machi. Por parte de los sectores no mapuche, participaron un profesional de la salud, personal administrativo, técnicos entre otros.

Conclusiones provisionales

Las demandas y/o propuestas relativas al campo de la salud por parte de la población mapuche con la cual se trabajó de manera directa o indirecta, debieran relacionarse a dos principios de orden sociocultural derivadas de la aplicación del enfoque antropológico y cultural crítico que sostiene la presente investigación, estos principios son:

1. El grado de lealtad cultural de los miembros del pueblo mapuche con quienes se tomó contacto en el marco de una investigación que se viene realizando desde 1992 por parte del equipo responsable del presente informe, intensificada y reorientada en el proceso de sustentación política y empírica del Nuevo Trato que la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche está representando.
2. En relación al principio anterior, la expresión de una conciencia política y reivindicativa de parte de los actores mapuche de diversa condición sociocultural, y en el contexto del reforzamiento del movimiento mapuche de la última década, lo anterior relativiza la forma y el contenido de las propuestas anteriormente señaladas, pero al mismo tiempo le otorga un sustento específico y de carácter especializado, sea en lo cultural, como en lo disciplinario.
3. Se debe dejar constancia que a la fecha no se cuenta con ningún informe especializado mapuche y no mapuche que sistematice las condiciones epidemiológicas de la población, y que podría otorgar un respaldo empírico a las demandas y/o propuestas anteriormente descritas. Esto significa que, tales demandas y/o propuestas provienen de la percepción y/o entendimiento, que los actores mapuche tiene de la situación global en salud y medio ambiente, la que aún siendo verdadera en el marco de la racionalidad mapuche podría sistematizarse considerando la racionalidad occidental en el futuro.⁵

Anexo Código Sanitario

Libro Quinto

Del ejercicio de la Medicina y Profesiones a Fines

Art. 112. Sólo 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. Asimismo, podrán ejercer profesiones auxiliares de las referidas en el inciso anterior quienes cuenten con autorización del Director General de Salud. Un reglamento determinará las profesiones auxiliares y la forma y condiciones en que se concederá dicha autorización, la que será permanente, a menos que el Director General de Salud, por resolución fundada, disponga su cancelación. No obstante lo dispuesto en el inciso primero, con la autorización del Director General de Salud podrán desempeñarse como médicos, dentistas, químico-farmacéuticos o matronas en barcos, islas o lugares apartados, aquellas personas que acrediten título profesional otorgado en el extranjero.

Art. 113. 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. No obstante lo dispuesto en el inciso anterior, quienes cumplan funciones de colaboración médica, podrán

⁵ Equipo CES – UCT Julio 2003

realizar algunas de las actividades señaladas, siempre que medie indicación y supervigilancia médica. Asimismo, podrán atender enfermos en caso de accidentes súbitos o en situaciones de extrema urgencia cuando no haya médico-cirujano alguno en la localidad o habiéndolo, no sea posible su asistencia profesional.

Los servicios profesionales del psicólogo comprenden la aplicación de principios y procedimientos psicológicos que tienen por finalidad asistir, aconsejar o hacer psicoterapia a las personas con el propósito de promover el óptimo desarrollo potencial de su personalidad o corregir sus alteraciones o desajustes. Cuando estos profesionales presten sus servicios a personas que estén mentalmente enfermas, deberán poner de inmediato este hecho en conocimiento de un médico especialista y podrán colaborar con éste en la atención del enfermo.

Los servicios profesionales de la enfermera comprenden la gestión del cuidado en lo relativo a promoción, mantención y restauración de la salud, la prevención de enfermedades o lesiones, y la ejecución de acciones derivadas del diagnóstico y tratamiento médico y el deber de velar por la mejor administración de los recursos de asistencia para el paciente.

Art. 114. Prohíbese a una misma persona ejercer conjuntamente las profesiones de médico - cirujano y Las de farmacéutico químico – farmacéutico o bioquímico.

Art. 115. Los cirujano-dentistas sólo podrán prestar atenciones odonto - estomatológicas. Podrán, asimismo, adquirir o prescribir los medicamentos necesarios para dichos fines, de acuerdo al reglamento que dicte el Director General de salud

Art. 116. Los laboratoristas dentales sólo podrán ejercer sus actividades a indicación de cirujano-dentistas, quedándoles prohibido ejecutar trabajos en la cavidad bucal.

Art. 117. Los servicios profesionales de la matrona comprenden la atención del embarazo, parto y puerperio normales y la atención del recién nacido, como, asimismo, actividades relacionadas con la lactancia materna, la planificación familiar y la ejecución de acciones derivadas del diagnóstico y tratamiento médico y el deber de velar por la mejor administración de los recursos de asistencia para el paciente. En la asistencia de partos, sólo podrán intervenir mediante maniobras en que se apliquen técnicas manuales y practicar aquellas curaciones que signifiquen atención inmediata de la parturienta. Podrán usar y prescribir sólo aquellos medicamentos que el reglamento clasifique como necesarios para la atención de partos normales.

Art. 118. Los consultorios de matronas podrán ser destinados al control de la evolución del embarazo y quedarán incluidos en la reglamentación sobre maternidades particulares.

Art.119. No podrá ejecutarse ninguna acción cuyo fin sea provocar un aborto.

Art. 120. Los profesionales señalados en el artículo 112 de este Código no podrán ejercer su profesión y tener intereses comerciales que digan relación directa con su actividad, en establecimientos destinados a la importación, producción, distribución y venta de productos farmacéuticos, aparatos ortopédicos, prótesis y artículos ópticos, a menos que el Colegio respectivo emita en cada caso un informe estableciendo que no se vulnera la ética profesional. Exceptúanse de esta prohibición los Químico – farmacéuticos y farmacéuticos.

Libro Sexto

De los Laboratorios, Farmacias y otros Establecimientos

Art. 121. La fabricación y elaboración de productos farmacéuticos sólo se permitirá en las farmacias y Laboratorios destinados a este objeto.

Art. 122. Ninguna farmacia, droguería o laboratorio de productos farmacéuticos podrá instalarse, funcionar o trasladarse sin autorización del Servicio Nacional de Salud. Corresponderá a éste, asimismo, la fiscalización de dichos establecimientos.

Conclusiones y propuestas emergentes en el plano de la educación

Los fundamentos y hallazgos se encuentran situados en el capítulo VI del informe final de la COTAM.

Se requiere apoyar las experiencias de modelos intraculturales que impulsen un trabajo sistemático en el área del conocimiento.

Que el modelo de educación que surja debe ser intracultural, que responda a un sistema educativo propio y como tal tenga el componente ideológico político que todo sistema tiene, el que se visualiza al no transmitir solo lo cultural, sino, al que implícitamente subyace una integralidad que requiere la sociedad mapunche, de lo contrario no deja de ser solamente un ente instrumental.

1.2 Cambio de percepción en la escuela

Como parte del proceso de construcción de ese modelo, se requiere que los profesores cambien su percepción de escuela de "Centro de entrega de contenidos culturales por una concepción de espacio de formación de la persona" que finalmente sería lo que facilite el hecho de llevar contenidos culturales, pero en una noción distinta de escuela.

Para la superación de la meta, se sugiere un proceso en acciones concretas como: trabajar desde contenidos educativos mapunche, desde la reculturación de los niños, desde el afianzamiento de la identidad, para lograr aprendizajes de calidad.

De algún modo es la propia gente mapunche quien hoy define como quiere que se haga ese proceso. Entre las proposiciones mencionadas están; ir haciendo que la gente mapunche del lof mapu y la comunidad educativa en general se interiorice más en el tema para que vaya teniendo conciencia; el no imponer a la gente sino adecuándose al ritmo y al conocimiento que la gente lleva en cada lof che, lof mapu, eso es valorado hoy, en las prácticas pedagógicas de los profesores que realizan este trabajo.

Problemas persistentes

Desde el sector que ha tenido experiencia de aplicación tanto de EIB, como de educación mapunche, se perciben los siguientes problemas .

Los profesores no mapunche tienen el entusiasmo por la importancia que le ven pero no ven cómo ellos pudieran hacer su aporte, entonces demandan una instancia que los esté reforzando en eso. Ellos quieren incorporar temáticas mapunche, para llevar una educación paralela a la que institucionalmente se está dando pero el problema es que no pueden operacionalizarlo.

La educación mapunche, en esta experiencia, considera la escuela como espacio de su realización por dos razones: porque el lof che, comunidad reconoce que ellos ya no pueden cumplir con el rol de la supervisión en la entrega de conocimiento a sus niños por la gran cantidad de tiempo que éstos pasan en la escuela. Aportaría la organización en los niveles y edades que se manejan desde el sistema escolar, no obstante previo acuerdo sobre lo que debería hacerse y enseñarse en la escuela y que debería enseñarse en el ámbito de la comunidad. En este sentido se concluyen acuerdos de que falta la participación efectiva de la comunidad de las familias, su percepción su mayor reflexión sobre el sentido de sociedad que se desea formar .

En este sentido otra de las experiencias concluye que las responsabilidades son compartidas en el avance de este modelo que se desea construir. Los profesores tienen dificultades de flexibilizar su paradigma base, puesto que se pueden tipificar los que presentan perfiles abiertos sobre el tema de la diversidad cultural y los hay quienes no lo están o son de mucha dependencia institucional, por lo tanto el problema es que éstos necesitan de tratamiento especial, lo mismo que muchos o todos los profesionales de otras áreas.

Otro de los problemas que se tiene que enfrentar es social; el problema gremial, esta sensación de "obsolescencia" que manifiestan los profesores no mapuche porque se sienten desfasados, aun cuando la gran mayoría no lo expresa, sin embargo actúan ante ello, muchas veces con actitudes que no favorecen al proceso. por tanto, merece ser abordado

Y desde la comunidad no hay una posición más o menos unificada sobre el tema de la Lengua y la escritura de la misma; la entrega de contenidos culturales mapuche en el ámbito de la escuela, hay sectores que ven en ello, un riesgo de mayor transformación de la cultura, otros que lo ven como espacio de aglutinación de los niños mapuche hoy, especialmente en la realidad actual en que muchos niños mapuche permanecen mucho tiempo en las escuelas en régimen de internados, hecho que en sí, es otro problema que afecta la transmisión de los conocimientos a las generaciones jóvenes.

- Implementar liceo de enseñanza media en centros rurales
- Incorporar contenidos mapuche en el currículo universitario transversal
- Generar políticas lingüísticas que apoyen el mapuzugun en su desarrollo oral, escrito y ser medio de transmisión comunicacional
- Cambiar los regímenes de internados
- Eliminar las escuelas unidocentes en los lof
- Revalorar al docente. Generar una mayor exigencia en la carrera docente
- Eliminar los cursos de perfeccionamientos a distancia y la carrera docente basados en cursos de fin de semana
- Implementar el control de las escuelas por los propios mapuche. Establecer una instancia educacional propia especializada
- Crear un Centro de Perfeccionamiento de Profesores. En donde se desarrolle la investigación y la generación de materiales didácticos
- Crear un Centro de educación superior mapuche con financiamiento del Estado. Este centro podrá impartir carreras como:
Pedagogía.

Agronomía con énfasis en los sistemas productivos indígenas:

- Derecho
- Historia
- Filosofía
- Ciencias políticas
- Sociología

Todas estas carreras, tendrán un contenido fuertemente indígena y podrá generara profesionales con un vasto conocimiento en los aspectos socioculturales del pueblo mapuche. Permitiendo:

- Implementar una mayor cantidad de Hogares y de mejor calidad
- Incrementar las becas indígenas en cantidad y calidad
- Poner en práctica la creación de Institutos de Cultura Mapuche según Ley 19.253 artículo 51
- Fomentar uso del mapuzugun con aportes de recursos especiales y estables
- Aplicar con certeza el Artículo 28 de la letra C, Ley 19 253, acerca del fomento del mapuzugun

Documento de propuesta política mapuche

Las bases de esta propuesta se encuentra en el capítulo vii del informe final de la COTAM

El derecho tiene una relación directa con la jurisdicción, en el sentido de control sobre un espacio territorial, aunque cuando –como hemos señalado- esto no obsta a que dentro de un mismo espacio coexistan dos (o más) derechos, o exista un verdadero traslape de normas jurídicas. Por eso queremos vincular la relación del derecho mapuche con el derecho estatal, desde la perspectiva de la involución territorial de los primeros.

La identidad territorial es una “delimitación socioespacial” realizada por los antepasados y fundado en criterios geográficos y ecológicos (Caniullán, Quidel, 2002: 4)

Durante los últimos años la idea de “identidades territoriales”, o Fütalmapu a tomado bastante fuerza entre el movimiento mapuche, como forma de organización política. Probablemente porque corresponde a un símbolo que permite reafirmar la identidad; este tipo de organización era la que tenían los mapuche durante su período de mayor expansión, entre los siglos XVII y XIX. Aunque la vigencia de esta institucionalidad debe ser –como toda institución social- revisada y resignificada, pues ya no tendrá el mismo sentido que entonces. Entre otras cosas, porque –para bien o para mal- hoy convive con otras institucionalidades propias de los mapuche (autoridades funcionales, vecinales, sindicales, liderazgos, etc.); o del Estado, tribunales, parlamentarios, autoridades administrativas; o aún otras, como las de carácter internacional. Hoy no puede tener las mismas funciones de ese entonces. Puede ser que hoy la principal función sea el desarrollar un sentimiento nacional y una identidad propia, pero no necesariamente el de administrar el uso del suelo, los recursos naturales, y la resolución de conflictos en torno a ellos. Para resolver estos, hoy día además de aquellos instrumentos, los mapuche también recurren a órganos del Estado (como la CONADI⁶ o los propios mecanismos judiciales, la policía, etc.); y también a nuevos mecanismos (como juntas de vigilancia [Durán, et al., 2001], reacciones sociales en los barrios o poblaciones).

El quehacer

A la luz de la experiencia latinoamericana, el movimiento (los intelectuales mapuche) deben comenzar a cuestionarse la forma en que se haría concreto este reconocimiento. Esto es, lo que se ha denominado las leyes de coordinación. En este sentido, alguna de estas experiencias habrá mayor posibilidad de realizarlas en un espacio geográfico determinado, más que modificar la legislación a nivel nacional. consolidar un discurso e identidad nacional de los mapuche. Y en esto, es poco lo que debe hacer el Estado, ya que la responsabilidad recae en el propio pueblo. Para ello se requiere desarrollar algunos aspectos que representan los símbolos que fortalecen la conciencia nacional: el prestigio de la cultura mapuche, la consolidación del idioma y de grafemario, fortalecimiento económico y político, símbolos patrios (bandera, himno), definir un espacio territorial.

Se puede decir entonces que existen dos escenarios donde el movimiento mapuche debe encaminar su lucha. Por una parte los intelectuales deben desarrollar las propuestas que tienen que ver con su proyecto político, que le otorga sentido y contenido al discurso político. Por otro, una estrategia más político (aunque la otra también lo es).

Mediante la conjugación de los conceptos de participación y control local parece perfectamente posible la enunciación de una propuesta que incorpore espacios de autogestión. Este proceso debe ir

⁶ A modo de ejemplo se puede citar el caso recogido por el equipo jurídico de COTAM, sobre la recuperación de un gijatuwe en Xuf Xuf.

encaminado a generar espacios crecientes de apropiamiento y autogestión por parte de los actores locales indígenas, que permitan controlar e influir los distintos fenómenos que se desarrollan en el espacio territorial, teniendo como referente final la concreción de **la autonomía política**.

La autonomía política dentro del Estado nación constituye la más potente manifestación de reconocimiento y aceptación de diversidad étnica y cultural, el sustento jurídico de ello radica en el derecho humano (internacionalmente reconocido) de los pueblos indígenas de determinar su condición política y su desarrollo económico, social y cultural, **lo que no conlleva necesariamente a la independencia y constitución de un Estado nacional propio**. El reconocimiento al derecho a la autonomía significa el establecimiento de un nuevo trato entre el Estado nacional y los pueblos indígenas que excluya todo intento homogenizador y que se acuerde sobre la base de principios plurales y democráticos.

Para ello se hace necesario redefinir una serie de instituciones mapuches que permiten otorgar esa condición política. Pero esa burocracia no tendría ningún efecto si se hace sólo entre los indígenas. Un Nuevo Trato debe incluir proceso de transformación, el reconocimiento de las autoridades puede generar un proceso progresivo de empoderamiento de los mapuches en el nivel local, y también en el nivel global. Paralelamente, no se descarta la estrategia de participación en las instancias legales, en tanto el Estado constituye una realidad palpable. Mediante este tipo de participación, se puede ir consolidando un poder mapuche, cuyas estructuras se irán definiendo, reasignando contenido a ciertos aspectos que lo configuran: territorio, logko, lof, az mapu, entre otros.

De acuerdo a las diferentes nociones que existe acerca de la temática, se resumen algunas de las propuestas que emanaron e las consultas formuladas en la indagación en los talleres territoriales.

- **Creación de un Consejo Nacional Indígena. Con facultades y funciones claramente definidas. Este Consejo debe ser una instancia de poder**

Este Consejo Nacional Indígena no debe transformarse en un instrumento de manipulación estatal. Por lo cual debe ser una instancia autónoma. Sus funciones deben estar orientadas a la fiscalización de los diversos organismos públicos que atienden a la población indígena, municipios, organismos no gubernamentales, etc.

- **Además la COTAM propone una participación en los distintos niveles de poder local, regional y nacional.**

A nivel local, se promueve la participación en los diferentes concejos, tanto comunales como regionales. Debido a la naturaleza de la ley electoral, se promueven la designación de cupos en los espacios de poder local y parlamentario. Por ser estos instrumentos permanentes de poder son los únicos a través de los cuales se pueden obtener injerencias reales en las políticas aplicadas.

Cuadro General De La Propuesta

A. Organización Local Indígena Capaz De Conducir El Proceso De Control Local.

B.- Diseño de estrategia jurídica:

a) Dimensión institucional	Ley Orgánica de Municipalidades Ley Indígena Ley General de Urbanismo. Otras.
b) Dimensión conflictos ambientales	Recurso de Protección Art. 20 CPR Ley 19.300. D.S. N° 77. Reglamento de pesca deportiva

Sistemas protección internacional de DDHH

- **La reforma constitucional debe dar paso a una nueva administración política geográfica en las regiones con presencia mapuche**

El territorio mapuche debe contar con su visión mapuche de ordenamiento. Para hacer realidad dicha administración se debe:

- **Establecer municipios alternativos con financiamiento autónomo que no pase por los Municipios tradicionales.**

Esta demandas apunta al hecho de poder poseer infraestructura propia. Estas infraestructuras deben cubrir varios aspectos como lo son las infraestructuras viales, edificación, locomoción, entre otros. Además estos municipios deben operativizar los concejo de logkos y Ñizol logkos. Esto significa que en un Fütal Mapu deben existir más de un municipio alternativo.

En el área urbana, esta instancia debe buscar los mecanismos necesarios para lograr la recreación de la cultura mapuche cuando sus habitantes así lo requieran.

Ante las reiteradas violaciones a los derechos humanos hacia el pueblo mapuche en materia de legislación y aplicación de leyes chilenas se plantea:

- **Crear un organismo defensor de los pueblos indígenas. El cual tendrá como objetivo dotar de canales de información a los afectados por algún requerimiento legal. Evitar los maltratos, resguardar los derechos civiles. Disponer de defensores con ciertos perfiles como; conocedor de**

la cultura mapuche, hablante del mapuzungun, con formación en el área del conocimiento mapuche

- Establecer sistemas de resguardo. (al estilo colombiano)
- Reconocer formalmente la forma de distribución territorial mapuche
- Establecer un Parlamento Indígena. Que esté vinculado al poder legislativo. De naturaleza autónoma. Con miembros elegidos democráticamente. Con un financiamiento estable garantizado de la ley de presupuesto nacional.

Este **parlamento** tendrá como función generar proyectos de leyes atingente al mundo indígena en las áreas en sus territorios en donde están asentados. Asimismo tendrán que fiscalizar la aplicación de estas leyes.

Le corresponderá a este parlamento legislar en materias tales como salud, educación, desarrollo, territorios y tierras.

Esta propuesta se debe entender como una reparación del Estado chileno hacia el pueblo mapuche y los pueblos indígenas del país.

Resumen de la Propuesta de Acción Dirigida al Control Local

A. Organización Indígena Fuerte Capaz De Dirigir Este Proceso Autonomizador.

B.-Estrategia Jurídica:

a) Plano político:

- **proposición de reglamento del CESCO donde se asegure la participación mayoritaria de la organización indígena y entregue mas facultades a dicho órgano.**
- **Proposición de ordenanza Municipal de participación.**
- **Participación en la gestión municipal mediante la aprobación o modificación de plan de desarrollo comunal e intervención en le plan regulador comunal.**
- **Los plebiscitos comunales.**

b) Plano ambiental:

- **Utilización del recurso de protección.**
- **Intervención en el SEIA.**
- **Fiscalizadores ad honorem de pesca.**

- **Ordenanza ambiental.**
- Sistemas internacionales de protección de los DDHH

Propuesta de relación entre el gulu y el pwel mapu

El Pwelmapu corresponde al territorio comprendido entre el río IV y Diamante por el Norte, el río Salado por el Este, el río Colluncura por el Sur conocido como río Negro y la cordillera de los Andes por el Oeste.

Hasta el año 1885 este territorio constituía un espacio fronterizo de dominación Mapuche, donde la cordillera de los Andes actuaba de eje articulador entre el Gulumapu y el pwelmapu. En este espacio territorial se consolidaron los ayjarewes Pewenches (serranos), Ragkúlches, Voroganos y Wijiche (manzaneros) que vivían en permanente contacto con los ayllarrewes localizado en la vertiente occidental de la Cordillera de los Andes que hoy corresponde a la república de Chile. A través de los pasos cordilleranos los ayjarewe mapuches de uno y otro lado de la cordillera desarrollaban un promisorio comercio de ganado, tejidos y sal y entablaban alianzas bélicas estratégicas destinadas a defender la integridad del territorio mapuches.

A partir de 1885, se produce el sometimiento definitivo del Pwelmapu a la república argentina producto de la dominación bélica de las huestes militares de dicha república y la rendición del Cacique (wijiche – serrano) Sayhueque, quién es desplazado al sur del río negro, hacia lo que actualmente es la provincia de Chubut. Lo propio había ocurrido en 1883 en el Gulumapu.

El sometimiento mapuche por las incipientes repúblicas de Chile y Argentina, en 1883 y 1885 respectivamente y, posteriormente, la consolidación de fronteras a través de los tratados de límites entre ambas repúblicas, a partir de 1883, segregaron artificialmente el territorio mapuche y rompieron las redes de intercambio y el flujo comercial entre los fütalmapu mapuche allende y aquiende los Andes.

En este marco la propuesta que se somete a consideración va dirigida a exigir que se reconstituya el territorio mapuche y se establezcan mecanismos que promueva la histórica relación y articulación entre el Gulumapu y el Pwelmapu.

Tanto la legislación comparado como el derecho internacional, en particular el Convenio 169 de la O.I.T contienen normas destinadas a facilitar los contactos y la cooperación entre miembros de un mismo pueblo indígena a través de las fronteras que han sido impuestas arbitrariamente y por la fuerza por los Estado – Nación.

Al efecto dispone el artículo 32 del Convenio 169 que los gobiernos deberán adoptar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente.

La legislación comparada, por su parte, presenta interesantes avances en la materia, experiencias que debieran ser replicadas por el Estado de Chile. Los ámbitos en los cuales se ha legislado en el derecho comparado para garantizar estos contactos e intercambios son los siguientes:

- **Doble nacionalidad:** Ha sido reconocido el derecho de los miembros de los pueblos originarios segregados por la imposición de frontera a gozar de doble nacionalidad sin renunciar a su nacionalidad de origen. Se aplica en todo caso el régimen de reciprocidad, que impone que los países limítrofes a los que pertenecen estos pueblos la obligación de aplicar el mismo régimen de doble nacionalidad.

- Política de fronteras: La política de frontera aborda una diversidad de temas tales como:
 - Acuerdos comerciales
 - Inversión extranjera
 - Exenciones tributarias
 - Aranceles aduaneros
 - Normas aduaneras de inmigración e internación de bienes
 - Tratados bilaterales con participación indígenas
 - Tratados en materia de transporte, transferencia tecnológica y libre comercio
 - Normas reguladoras de obras binacionales
 - Manejo binacional de recursos naturales y ecosistemas de relevancia ecológica

A continuación y a modo de ejemplo sintetizamos la legislación comparada en la materia, refiriéndonos a las normas más relevantes. Los países que han legislado en la materia en Latinoamérica son Colombia, México, Venezuela, Ecuador y Perú.

Colombia

La Constitución Política de Colombia, artículo 96 No. 2, otorga la nacionalidad colombiana por adopción a los miembros de los Pueblo Indígenas que comparten territorios fronterizos, con aplicación del principio de reciprocidad según tratados públicos. Quienes adquieran la nacionalidad por adopción en estos términos no están obligado a renunciar a su nacionalidad de origen.

La Ley 43 de 1 de Febrero de 1993, establece normas relativas a la adquisición, renuncia, pérdida y recuperación de nacionalidad colombiana; desarrolla el numeral séptimo del artículo 40 de la Constitución Política y dicta otras disposiciones complementarias. El artículo 1 repite la regla constitucional y fija normas sobre ratificación de tratados internacionales en la material.

Por su parte, la Ley 191 de 23 de Junio de 1995, artículo 40 letra h) impone al ejecutivo la obligación de propiciar con los países vecinos acuerdos binacionales que en condiciones de reciprocidad establezcan medidas o procedimientos que faciliten la obtención de la doble nacionalidad a los indígenas de las zonas de fronteras.

La política de fronteras de Colombia está establecida en la Ley 191 de 23 de Junio de 1995, que impone un régimen especial para las zonas de fronteras donde habitan comunidades indígenas, con el objeto de promover y facilitar su desarrollo económico, social, tecnológico y cultural.

El artículo 2, dispone que la acción del Estado en las zonas de fronteras deberá orientarse prioritariamente a la consecución de los siguientes objetivos:

- Protección de los derechos humanos, mejoramiento de la calidad de vida y satisfacción de las necesidades básicas de las comunidades indígenas asentadas en las zonas de frontera. Fortalecimiento de los procesos de integración y cooperación que adelanta Colombia con los países vecinos y eliminación de los obstáculos y barreras artificiales que impiden la interacción natural de las comunidades fronterizas, inspirados en criterios de reciprocidad.
- Creación de las condiciones necesarias para el desarrollo económico de las zonas de frontera, especialmente mediante la adopción de regímenes especiales en materia de transporte, legislación tributaria, inversión extranjera, laboral y de seguridad social, comercial y aduanera.

- Construcción y mejoramiento de la infraestructura que requieran las zonas de frontera para su desarrollo integral y para su inserción en la economía nacional e internacional.
- Prestación de los servicios necesarios para la integración fronteriza y para el desarrollo de las actividades económicas, sociales y culturales, tales como transporte, telecomunicaciones, energía eléctrica, agua potable, saneamiento básico, educación y salud.
- Preservación y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales y del ambiente.
- Mejoramiento de la calidad de la educación y formación de los recursos humanos que demande el desarrollo fronterizo.
- Fortalecimiento institucional de las Entidades Territoriales Fronterizas y de los organismos de Estado que actúan en las zonas de frontera.
- Buscar la cooperación con los países vecinos para el intercambio de pruebas judiciales, la integración de los organismos policiales, investigativos y de seguridad a fin de combatir la delincuencia internacional
- Para la consecución de estos objetivos se celebrarán convenio o tratados con los países vecinos.

El artículo 3 dispone expresamente que con el fin de mejorar la calidad de vida de las comunidades negras e indígenas, localizadas en las zonas de frontera, el Estado apoyará las iniciativas de dichas comunidades y de sus autoridades, referentes a las actividades y programas de promoción de los recursos humanos, desarrollo institucional, investigación, fortalecimiento y desarrollo de tecnologías propias o transferencias tecnológicas apropiadas para su desarrollo socioeconómico y para el aprovechamiento cultural y ambientalmente sustentable de los recursos naturales.

El Gobierno Nacional determinará por convenio con los países vecinos las zonas de integración Fronteriza y en el caso de los territorios indígenas la determinación se tomará previa concertación con las autoridades propias de las comunidades y en concordancia con lo dispuesto en la Ley 21 de 1991.

El legislador colombiano autoriza a las entidades territoriales fronterizas – Gobernadores y Alcaldes de los Departamentos y Municipios Fronterizos debidamente autorizados por las Asambleas Departamentales y Concejos Municipales, según el caso - para celebrar con sus homólogos de los países vecinos convenio de cooperación e integración dirigidos a fomentar, en las zonas de fronteras, el desarrollo comunitario, las prestaciones de servicios públicos y la preservación del ambiente, dentro del ámbito de competencias de las respectivas entidades territoriales aludidas e inspirados en criterios de reciprocidad y/o conveniencia nacional (artículo 7).

Parágrafo 2: Dentro de los convenio de cooperación e integración a que se refiere el presente artículo, se le dará especial atención a las solicitudes presentadas por las autoridades de las comunidades indígenas y entre ellas podrán celebrar convenios que consideren del caso dentro del ámbito de sus competencias.

El artículo 8 establece que el Estado protegerá el conocimiento tradicional asociado a los recursos genéricos que las comunidades indígenas y locales hayan desarrollado en las zonas de fronteras. Igualmente cualquier utilización que se haga de ellos, se realizará con el consentimiento previo de dichas comunidades y deberá incluir una retribución equitativa de beneficios que redunden en el fortalecimiento de los pueblos indígenas.

El artículo 9 legisla sobre las áreas de parques y reservas naturales, forestales y otras especiales ubicadas en las zonas de frontera no podrán ser objeto de sustracciones parciales. En las áreas de

amortiguación del sistema de Parques Nacionales ubicados en las zonas de frontera, se desarrollará con la participación de las autoridades y las comunidades indígenas y negras involucradas, modelos de producción ambiental y culturalmente apropiados y se establecerán programas de crédito, fomento y capacitación para el efecto.

El artículo 10 establece normas especiales para el caso que se impulsen políticas de colonización en áreas fronterizas con características ambientales y culturales especiales.

Se impone a las inversiones de cualquier carácter que se impulsen en las zonas fronterizas la obligación de respetar el medio ambiente, el interés social, la diversidad étnica y el patrimonio cultural y arqueológico de la nación. Se establece que cuando se trate de inversiones en territorios indígenas se elaborará un reglamento intercultural de manejo en concertación con las comunidades pobladoras y el Ministerio del Gobierno

Se deberá propiciar la participación indígena en las comisiones binacionales y en la proyección y ejecución de políticas de fronteras (artículo 40 letra d e i). Se deberán atender preferentemente los asuntos relacionados con las comunidades indígenas fronterizas (artículo 40, letra f)

La Ley 521 de 1999 contempla normas especiales para la planificación, ejecución y uso de obras binacionales obligando a adoptar previsiones en lo que respecta a asentamientos humanos potencialmente afectados, zonas de asentamiento de grupos étnicos, reservas naturales y parques de biodiversidad (artículo 5, numerales 5.2, 5.3 y 5.6.)

Ecuador

Conforme a la Constitución política del Ecuador son ecuatorianos por naturalización, artículo 5 numeral 5, los habitantes de territorio extranjero que acrediten pertenecer al mismo pueblo ancestral ecuatoriano con sujeción a los convenios y tratados internacionales. Esta norma tiene particular relevancia pues no exige la condición de habitante de zona fronteriza, cualquiera sea el país donde resida puede optar a la nacionalidad si descende del pueblo originario ecuatoriano.

México

La Constitución mexicana imponen al Estado la obligación de proteger a los migrantes de los pueblos indígenas tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones tendientes a garantizar sus derechos laborales, sociales, culturales y proteger sus derechos humanos (Constitución, modificada por Decreto de 25 de abril del 2001)

Las leyes de derechos y culturas indígenas de los estados de Quintana Roo y Chiapas, de 1998 y 1999 respectivamente, reconocen el derecho de comunidades indígenas provenientes de cualquier territorio a proteger en general todos sus rasgos culturales y sus derechos fundamentales.

Perú

El Decreto Supremo N° 11 – 2001 – PCM, establece en su artículo 5 que la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos Amazónicos dará un tratamiento especial a los pueblos fronterizos.

Venezuela

En Venezuela la Constitución Política de 1999, artículo 325, establece una franja de seguridad de frontera para la protección de las comunidades indígenas allí asentadas. La amplitud de la franja y su régimen económico, social y de poblamiento será establecido por la Ley dispone la carta fundamental venezolana.

Demandas y Propuestas de la Identidad Territorial Wijiche

Propuestas de acción para una política de nueva relación

El conjunto de propuestas que se exponen son el resultado principalmente de las opiniones recogidas con los dirigentes y autoridades mapuches participantes en este proyecto.

Las ideas principales de este capítulo fueron trabajadas en dos talleres efectuados en Valdivia y Osorno, y luego revisadas por el equipo del proyecto junto a profesionales mapuches que apoyan o son activos colaboradores de las organizaciones mapuche en el territorio.

No se recogieron para este trabajo una serie de iniciativas que por su generalidad y su carácter demandativo, pensamos no era el propósito de este trabajo, aunque dichas ideas quedaran recogidas en un documento interno para la organización mapuche, para su posterior evaluación en el trabajo del Consejo de Logkos.

Enfatizamos aquí solamente aquellas ideas que pueden ser factibles de considerar para su estudio, discusión y formulación de trabajo como una acción donde puedan relacionarse mapuches y organismos el estado. Entendemos que por ser propuestas están sujetas a revisión y evaluación, y la exposición de estas en este documento no incluye un detalle sobre el trabajo que implicaría su desarrollo.

Como referimos en el capítulo introductorio, la falta de práctica en la formulación de propuestas, el carácter asistencial que el estado ha tenido en sus políticas públicas con los pueblos indígenas, y las limitaciones profesionales y de asesorías expertas en las organizaciones mapuches expresan una dificultad objetiva en la formulación de propuestas en muchos dirigentes y que además puedan enfocar una nueva relación de trabajo con el estado.

Las propuestas están expuestas de acuerdo al desarrollo de los temas en el texto de la investigación e incluyen acciones en otras materias como cosmovisión, reparación simbólica y desarrollo de la cultura.

Territorio

La reconstrucción espacial del territorio es una iniciativa que genera un punto de encuentro entre distintas organizaciones. Superando las diferencias de enfoques y visiones políticas al interior de las organizaciones, la reconstrucción de los espacios y límites internos entre comunidades y lof, es un desafío actual que se expresa en la reconstrucción territorial que es una de las expresiones políticas contingentes relevantes del pueblo mapuche.

Propuesta

Estudios sobre conocimiento y reconstrucción territorial

Generar un mapa que reconstruya los espacios territoriales al interior del Pikunwijimapu y Chawrakawin en base a la memoria y documentación pertinente que sirva a este propósito. Esto para establecer límites, concentraciones de poblaciones, relaciones parentales y religiosas.

Este trabajo permitiría una nueva reorganización del territorio con la finalidad de apoyar el trabajo organizativo y cultural de las autoridades y organizaciones wijiche, y reorientar la intervención del Estado. Para el Consejo la actual definición de la Areas de Desarrollo Indígena es una deformación de la realidad, y en la práctica no ha sido un instrumento eficiente para el desarrollo de la cultura y el desarrollo social y económico

Este trabajo permitiría reconstruir la historia territorial y reforzar la reconstrucción de la identidad local, y apoyar acciones de desarrollo pertinentes a determinados espacios locales. El trabajo avanzado en este proyecto es un ejemplo de esta idea.

Este trabajo no pudo avanzar en sistematizar nueva información referida a la historia de los wijiche. El estudio permitirá analizar la información historia presentada en el trabajo de esta Comisión y documentar situaciones que reconozcan vulneración a los derechos de este pueblo. Temas que deberán ser evaluados bajo la legislación vigente y los instrumentos internacionales referidos a estos temas.

Participación política y derecho

La propuesta de participación política planteada desde el Pikunwijimapu tiene dos orientaciones básicas.

La primera es el reforzamiento y reconocimiento de autoridades tradicionales al interior del territorio. Lograr el reconocimiento de Logko e integrantes de comunidades que cumplen papeles políticos y religiosos tradicionales es necesario para dotar de mayor fuerza a los consejos wijiches. Estos son fundamentales pues dan validez a las propuestas y acciones que se deben presentar en la calidad de representantes públicos del pueblo wijiche. A esto se debe agregar la capacitación y profesionalización de werkenes para una relación mas dinámica y actual con el estado y la sociedad nacional.

La segunda orientación se refiere a la incidencia de la población wijiche en las instancias y estructuras actuales del estado nacional, que permita a los representantes de este pueblo hablar, exigir, discutir y negociar sin intermediarios. Una forma de esta orientación es la participación activa en propuestas como el proyecto Orígenes o la Comisión de Nuevo Trato. Pero también implica a los wijiche incidir en estructuras de representación social y política en el territorio de acuerdo a la fisonomía impuesta por el estado chileno, como los municipios.

Propuestas

Creación de una instancia a nivel ministerial para pueblos originarios. Crear una subsecretaria o instancia de nivel ministerial que reemplace a la CONADI y la actual representación del Estado ante los pueblos originarios. Esta nueva instancia debe contener y mejorar los actuales programas de CONADI, los que deberán ser evaluados antes de mantener su continuidad. Además tendrá facultades para coordinar y concentrar instrumentos de gestión y desarrollo económico y social que impliquen o impacten a comunidades.

Esta subsecretaria no tendrá un Consejo Indígena como la actual CONADI, pero si debe proponer la creación de un Consejo de Pueblos Originarios, cuyas funciones y alcances políticos estarán definidos por ley. Esta nueva instancia estará radicada en un ministerio político.

La propuesta tiene como objetivo modificar y mejorar la institucionalidad de representación del Estado hacia los pueblos originarios, y concentrar instrumentos de fomento económico y desarrollo social y cultural. Para ello se debería generar un instrumento de evaluación de la Ley indígena y de la CONADI, especialmente de sus instrumentos de gestión, y discutir esto con las organizaciones para determinar los cambios a ejecutar.

Reconocimiento de autoridades políticas del pueblo wijiche:

- Modificar ley actual para que los Consejos wijiche sean reconocidas como instancias políticas válidas al interior de su pueblo y en su relación con las autoridades políticas del estado de Chile. Este reconocimiento debe ser establecido en una normativa que mejore lo existente e implique un cambio efectivo que deben reconocer todos los servicios públicos del Estado. Este

reconocimiento se refiere a las autoridades y organizaciones tradicionales y no a los entes funcionales que reconoce o crea el gobierno como contraparte.

Los logkos debe ser reconocidos como autoridades y deben estudiarse mecanismos nuevos para que estos tengan prioridad, competencia y capacidades resolutorias en la relación con los organismos del estado. Este reconocimiento debe quedar estipulado en todas las normativas que impliquen toma de decisiones en materias de desarrollo social y económico al interior del territorio reconocido como de los wijiche.

Equipos asesores para Consejos Territoriales

Se creará un fondo y un mecanismo para financiar oficina y equipos de trabajo para los Consejos de Logkos y Caciques Wijiche. Esto permitiría a estas instancias políticas del pueblo wijiche tener una infraestructura mínima para funcionar y equipos técnicos de confianza para diseñar, gestionar y evaluar estrategias de la organización y su vinculación con el desarrollo de su territorio.

El equipo deberá estar compuesto por lo menos con dos personas técnicos profesionales y al igual que los servicios públicos podrán disponer de la información relacionada con el territorio y apoyar así las decisiones que deba tomar el Consejo de Logkos o alguna autoridad de comunidades que lo solicite.

Reformas legales. Reconocimiento constitucional y Convenio 169.

Mantener y agilizar propuestas de reconocimiento constitucional y la aprobación del Convenio 169 de la OIT en el parlamento.

Generar un grupo de trabajo sobre temas legislativos y que se relaciones con los pueblos originarios y sus autoridades para realizar un seguimiento y apoyo en la discusión de estas reformas legales.

El gobierno debe comprometerse a no aprobar reformas que signifiquen un retroceso en la discusión a que nivel internacional se desarrolla sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Apoyar Declaración Universal sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. Establecer un equipo de trabajo con los pueblos originarios para discutir y apoyar la generación de una declaración universal sobre pueblos indígenas en Naciones Unidas. Junto a otros estados generar una iniciativas de apoyo a una resolución favorable sobre esta iniciativa y a nivel interno generar materiales educativos para promover este y otros instrumentos internacionales.

Reconocimiento de la lengua y de la religión mapuche

Estudiar mecanismos legales que permitan el reconocimiento de la lengua propia como un idioma de carácter oficial del estado de Chile, y que tenga ese carácter en las opciones de educación. Por lo mismo deberán hacerse las modificaciones que correspondan para que este carácter sea una opción como segundo idioma para los estudiantes de todas las escuelas al interior del territorio.

Este proceso debe ser gradual en los territorios y niveles educativos. Se propone su inicio en el territorio wijiche.

Sobre la religión, también deben estudiarse los cambios a las leyes que reconocen las opciones religiosas y de cultos con el fin de incorporar con plenos derechos a quienes practican y desarrollan la religión propia del pueblo mapuche.

Desarrollo mapunche en estrategias de desarrollo regional y provincial.

Se deberá realizar un trabajo conjunto del Gobierno regional y los Consejos del pueblo wijiche para modificar orientaciones de estrategia de desarrollo regional, con el fin de ver su pertinencia cultural e incorporar objetivos que busquen el desarrollo del pueblo wijiche y mecanismos de consulta a sus autoridades para definir políticas regionales y provinciales.

Propuestas en el ámbito del derecho

Estudio sobre normativa y tradición jurídica wijiche:

Los antecedentes expuestos en este trabajo permiten concluir que existen deficiencias en el conocimiento sobre un derecho wijiche, su práctica y posibles manifestaciones. Por ello se propone la continuidad de una investigación sobre esta materia.

Capacitación para la reforma procesal penal en el territorio:

Diseñar y aplicar un taller de capacitación sobre la reforma, adecuada a la realidad del pueblo wijiche. Con la aplicación de la reforma procesal en la novena región es posible diseñar talleres de capacitación que entreguen nociones básicas y formas prácticas de relación con esta nueva normativa jurídica.

Cultura y Cosmovisión

Catastro y recuperación de centros ceremoniales y sagrados

Hacer un mapa y catastro que ubique y entregue datos históricos sobre los lugares con valor sagrado y ceremonial al interior del territorio.

Este trabajo debería seguir el modelo empleado en esta investigación. Se trabajará en distintos lugares del territorio con el fin de recoger la historia de lugares que aun conserven en la memoria un valor sagrado, hacer un catastro de ellos y establecer prioridades para su conservación y recuperación, o para ser declarados como parte del patrimonio cultural de la región.

Estudio sobre machis y condiciones para su recuperación

Establecer un equipo de trabajo conjunto entre experto no mapuches y mapuches para revisar la historia sobre la pérdida de las machis al interior del territorio. En este trabajo se deben establecer las condiciones para la recuperación de machis.

El trabajo debe incluir varias iniciativas de reunión y encuentros con machis de otros territorios y procesos públicos y educativos que recuperen y revaloricen el conocimiento y papel de la machi en la cultura wijiche. A fin de contrarrestar también la difusión de ideas negativas y tendenciosas sobre el papel espiritual de esta autoridad.

Estudio y taller con Nimitufe y expertos wijiche en artesanía

Reunir a los expertos en artesanía y usos de la madera y otros elementos naturales del territorio para revisar y acordar un conjunto de elementos propios que deberían ser reconocidos como parte de la

cultura wijiche. Esto con el fin también de establecer diferencias entre los elementos que se usan, los diseños y sentidos de estos en distintas zonas del territorio.

Este trabajo busca reconocer elementos propios de la cultura wijiche y diferenciarlos de otros incorporados de otras culturas. Esto sería un avance en la identificación y descripción de la artesanía local wijiche, los objetos, signos y elementos culturales y naturales que deben ser promovidos.

Una propuesta que surge de esta iniciativa es establecer normas sobre el lenguaje y figuras que deben incorporar las iniciativas que se refieran a lo intercultural y fomentar su uso en las obras públicas y privadas que rescaten y promuevan la cultura wijiche. Los órganos del estado deberán asegurar que la infraestructura y acciones públicas en el territorio resguarden características culturales y naturales que promuevan el reconocimiento de los pueblos originarios y desarrollen una sociedad multicultural.

Actualmente diversos servicios públicos han incorporado la señalización en el idioma wijiche, lo que debe ampliarse a todas las instituciones e incorporar además la simbología pertinente que represente a este pueblo.

Economía

En este estudio es posible determinar zonas de mayor concentración de población y que además tienen un mayor nivel de desarrollo en sus organizaciones. Aunque en muchos de estos espacios se han desarrollado y se ejecutan hoy iniciativas de desarrollo económico, están no están integradas a una visión compartida por las comunidades de ese espacio, y no tienen una relación de trabajo con las autoridades del pueblo wijiche.

Las propuestas en este ámbito tienen una mayor importancia por cuanto las acciones ligadas al desarrollo económico son las que mayor impacto producen al interior de las comunidades, y no existen en la región instancias o grupos de trabajo entre organismos del estado y las comunidades que permitan reorientar la relación, medir y evaluar el impactos de la intervención de los servicios públicos en actividades económicas y buscar una nueva relación que impliquen re - orientar procesos de desarrollo de mayor alcance, pertinencia y continuidad.

Un ejemplo de una nueva forma de trabajo es la que hace el equipo del gobierno regional de la Araucanía, en su Unidad de Desarrollo Local. Relación que implica cambios en la gestión y la revisión de las políticas públicas, su sentido y propósitos.

Un avance en materia de desarrollo económico implica reconocer la autoridad de instancias locales de representación. Incluir en los planes estratégicos de la región objetivos, variables y representación que impliquen el reconocimiento del pueblo wijiche y una visión multicultural de la región. Que se incentiven las economías locales y que se entreguen herramientas para capacitar y gestionar a los wijiche sus propias políticas de desarrollo económico.

Propuestas

Estudios para planes de desarrollo económico de espacios territoriales. Definir espacios territoriales para realizar estudios con el fin de generar una propuesta de desarrollo económico. Un primer paso en este trabajo es que el estado se comprometa a apoyar a las organizaciones locales para que generen y propongan acciones para el desarrollo que impliquen efectos en determinado territorio y que optimicen las capacidades locales, desarrollen otras y aprovechen en forma sustentable los recursos naturales.

Este estudio diagnóstico debe servir de marco para generar una instancia de trabajo con organismos del estado para evaluar y viabilizar las propuestas sugeridas. Un documento de propuesta de desarrollo local debe orientar también la intervención de acciones del Estado (educación, obras públicas y otras) o

privadas que comprometan los recursos de la zona o impliquen fuertes impactos al desarrollo de la cultura del pueblo wíjiche.

Un evento de este estudio es la realización de un seminario-taller sobre experiencias económicas de los wíjiche.

Zonas priorizadas para una primera experiencia de estudios: Territorio Bafkehche en San José de la Mariquina y San Juan de la Costa.

Catastro sobre derechos de agua y concesiones mineras

Realizar un Estudio – catastro sobre recursos naturales del territorio y su actual estado de propiedad. El estudio debería contener la situación de las concesiones solicitadas y su estado actual. La situación legal de la tenencia de estos recursos en relación a la normativa actual y en relación a futuros cambios legales. Esto último principalmente con la nueva legislación de aguas. Los proyectos actuales y en proyección para el territorio que impliquen el uso de estos recursos.

Cambios en la ley para fomentar desarrollo del bosque

Debería existir una normativa especial para las comunidades wíjiche sobre la explotación y manejo de los bosques. Esta debería contar con un incentivo especial para comunidades que conserven el bosque o para forestar con especies nativas.

Sobre las plantaciones forestales debería adecuarse una política que evite los conflictos por la masificación de las plantaciones y la concentración económica de su explotación. Esto es incentivar las plantaciones con regulaciones necesarias que limiten su extensión a territorios aptos para la agricultura y no sustituyan el bosque nativo.

Estudios de políticas sobre migración.

Realizar un trabajo de investigación con el fin de establecer el origen y motivaciones actuales de la migración de familias mapuches y proponer políticas para el retorno de familias a su territorio.

Salud y Medio Ambiente

El ámbito de la salud tiene un desarrollo limitado por la falta de machis y la escasa recuperación del territorio para el desarrollo medicina tradicional. Las propuestas se enfocan a promover iniciativas pendientes en la protección de la medicina tradicional y el desarrollo de estas en el proceso de salud intercultural. Además de medidas de protección y conservación del medio ambiente que buscan mejorar los espacios de desarrollo espiritual y cultural.

Propuestas

Legislar sobre medicina tradicional mapuche. Acordar un cuerpo legal que reconoce y promueve el ejercicio de la medicina tradicional y la protección de los elementos naturales que se requieren y reconocer los instrumentos internacionales que lo promuevan.

Legislación que cautela la propiedad intelectual de estos conocimientos. Acordar un cuerpo legal que reconozca la propiedad comunitaria y el libre uso a los pueblos originarios de los conocimientos y elementos necesarios para el desarrollo de la medicina tradicional. Reconocer los instrumentos internacionales que promuevan estos temas.

Construcción de indicadores para el kúme mogen.

Realizar un trabajo de reconocimiento y validación de indicadores para la salud intercultural. Esto para evaluar las actuales políticas públicas y orientar nuevas acciones

Becas de especialización en salud intercultural.

Establecer un sistema de becas de especialización para profesionales y técnicos que trabajen en salud intercultural. Además establecer un mecanismo de información de sobre becas y cursos de estudios y formación en esta área de la salud.

Interculturalidad en la educación de los profesionales

Modificar los currículo educativo en los estudios de carreras profesionales de la salud y áreas afines al desarrollo social y cultural para que integren la interculturalidad. Este cambio debería implicar la integración de autoridades políticas y religiosas en la educación de estos profesionales.

Catastro y estudio sobre conflictos ambientales

Un problema evidente son los impactos ambientales de actividades productivas y el desarrollo económico y cultural de los wíjiche. Aunque estos impactos son mas notorios y documentados en la IX región, existen estos problemas y se manifestaran próximamente.

El estudio describirá los problemas y conflictos ambientales en el territorio y propondrá fórmulas para su intervención. Documentara los impactos al medio ambiente y los de carácter sociocultural.

Integración a iniciativas ambientales regionales.

Existen hoy varias iniciativas ambientales en desarrollo las cuales son impulsadas por organismo públicos y privados. Estas iniciativas buscan el desarrollo de la región, fundamentalmente la protección y conservación de la biodiversidad, la protección del bosque nativo y la generación de iniciativas productivas sustentables y compatibles con la vida de las comunidades locales.

Estas iniciativas tienen también sus propias propuestas de desarrollo, pero no siempre acordadas o consentidas por las comunidades wíjiche en las cuales intervendrán. Por ello se propone la integración del Consejo de Logkos o autoridades mapuches en estas iniciativas, y establecer mecanismos obligatorios de consulta y participación.

Educación

La educación es un ámbito ya muy desarrollado. Existen propuestas que deben ser apoyadas, principalmente las que se enfocan a cambios en el proceso educativo y los contenidos de la enseñanza. Aun así para los wíjiche existe una pedagogía en el proceso educativo de su cultura, que debe ser valorado e incorporado al actual proceso.

Propuestas

Incorporar de autoridades mapuches a proceso educativo

Esto implica su relación directa con los estudiantes y además el discusión de la educación que se entrega en las escuelas con educación intercultural.

Los logkos principales deberían ser incorporados en la discusión de proyectos educativos en las escuelas del territorio.

Creación de curso de mapuzungun y cultura

Todos los colegios en zonas de concentración mapuche deberían existir la opción de un curso de mapuzungun y la obligatoriedad de este curso en escuelas que tengan mayoría de población mapuche. También si es solicitado por la comunidad escolar.

Esto implica la capacitación de profesores y facilitadores para esta labor.

Adecuación de la textos y métodos de enseñanza

Estudiar y aplicar cambios a los textos de enseñanza que incluya los antecedentes recopilados el trabajo de la Comisión. Un cambio fundamental para una nueva relación de diálogo con la sociedad nacional.

Documento sobre historia wijiche para los colegios.

Con la información ya disponible es posible hacer una relación general de la historia de los wijiches, y que pueda ser conocida por la sociedad, en especial los jóvenes. Exponer ahí los hitos y actores mas relevantes y además instruir sobre la cosmovisión de este pueblo.

Los wijiche tienen derecho a generar su propia historia, mas allá de los acuerdos sobre este tema que salgan del trabajo de la Comisión. La documentación expuesta durante el proceso de la Comisión ha permitido recabar mucha información sobre el territorio.

Interculturalidad en el currículum escolar y la enseñanza

Integrar en las leyes sobre enseñanza y educación un concepto de interculturalidad que refleje la concepción de la vida de los pueblos originarios del país. Esto con el fin de que la el currículum y los métodos de enseñanza recojan y rescaten la pedagogía mapunche, con la cual el pueblo wijiche ha transmitido su historia y cosmovisión por generaciones.

Acreditación de estudios para becas indígenas.

Los beneficiarios de la beca indígena que ocupen este beneficio en la universidad deberán acreditar un curso referido a la historia y cultura de su pueblo.

La opción de postular a la beca indígena debería ser un incentivo para profesionales que trabajen o se relaciones con iniciativas que busquen el desarrollo del pueblo wijiche.

Generar un catálogo con becas de estudios para perfeccionamiento técnico y docente

Una labor de la nueva instancia gubernamental de relación política y técnica con los wijiche debería generar anualmente un catálogo o un servicio informativo con opciones de becas y cursos de perfeccionamiento para técnicos y profesionales wijiches.

Reparación simbólica

Propuesta

Crear plazas de pueblos originarios en ciudades del territorio

Se propone la creación de un espacio público en las principales ciudades del país, que reivindica al pueblo originario de ese lugar.

Primera parte: Puerto Montt, Castro, Osorno y Valdivia

Monumento al Logko Juan Queipul

Para los wijiche del Chaurakawin el Logko Juan Queipul tiene especial importancia por su negativa a participar del Parlamento de las canoas en 1793, y que entregó en forma definitiva los territorios de la zona de Osorno a los españoles.

Reparación jurídica y social para víctimas mapuches de la dictadura militar

En la X Región existen 42 personas de origen mapuche víctimas de violaciones al derecho a la vida. 22 son detenidos desaparecidos y 20 ejecutados. Se propone que el Estado y los Consejos Wijiche adopten medidas de reparación integral para estas víctimas en base a las orientaciones entregadas por la Corporación Codepu (propuesta entregada al Presidente Ricardo Lagos).

Territorio Pikunwijimapu. 2003