

Treball de fi de grau

Títol

Autor/a

Tutor/a

Departament

Grau

Tipus de TFG

Data

Full resum del TFG

Títol del Treball Fi de Grau:

Català:

Castellà:

Anglès:

Autor/a:

Tutor/a:

Curs:

Grau:

Paraules clau (mínim 3)

Català:

Castellà:

Anglès:

Resum del Treball Fi de Grau (extensió màxima 100 paraules)

Català:

Castellà:

Anglès:

*«Contra los indios todas las armas se usaron con generosidad:
el disparo de carabina, el incendio de sus chozas,
y luego, en forma más paternal, se empleó la ley y el alcohol.
El abogado se hizo también especialista en el despojo de sus campos,
el juez los condenó cuando protestaron,
el sacerdote los amenazó con el fuego eterno»*

Pablo Neruda, Confieso que he vivido.

*Pero ella, me dicen, está sostenida por símbolos
—vivos y aún vivificantes en la fuente que son nuestras comunidades—,
factibles por lo tanto de ser recreados.
Y estoy refiriéndome nuevamente a la ciudad,
desde donde le escribo. La waria —ciudad—,
ahora un camino que hay que considerar
para no ser derrotados definitivamente como cultura.*

Elicura Chihuailaf. Recado Confidencial

Índice

Prólogo	4
Introducción	5
Pewma	7
Onésima	8
Comienzos	17
El Estado Nación	20
Ancestros	24
Memoria trashumante	35
Del otro lado	51
Pichinewen	55
Historia reciente	69
Por la Tierra	83
Revelación	86

Prólogo

Aunque nací en Barcelona, crecí en los alrededores de Santiago de Chile la mayor parte de mi vida. Cuando acabé el colegio volví a mi ciudad natal, en busca de contrapuntos, de nuevas historias, de libertad. La historia de mi familia es la historia de una diáspora, como muchas otras. De la emigración andaluza a Cataluña, del exilio chileno por la dictadura.

Durante muchos años me debatí internamente pensando en mi propia identidad, y en la de los demás. No acababa de entender el apego a las tradiciones, ni a las nacionalidades, y menos a la patria. Sin embargo, el viaje me hacía recordar con nostalgia ciertos olores, ciertas comidas, algunos paisajes, algunos acentos y muletillas. Y a las personas ligadas a todo aquello.

Mi relación con el mundo mapuche no comenzó hasta mi época universitaria. Reconocí mi desconocimiento, y también mi falta de interés, por los pueblos que vivían en el territorio donde había crecido, antes de la llegada de occidente. Tampoco lo había despreciado nunca, aunque observé muchas veces cómo otros hacían comentarios racistas, y también clasistas, que me dolían profundamente. Y me llamaba la atención, que cientos de años después, los mapuche siguieran reivindicando no solo sus tierras ancestrales, sino su identidad, a pesar de las dificultades, a pesar de las contradicciones.

Cuando se me presentó la oportunidad de hacer mi Trabajo Final de Grado, pensé en ellos y ellas. Y también pensé en que era el momento de hacer periodismo, pero el periodismo en el que yo creía. El de largo aliento, el incómodo, el documentado. El de los conflictos sociales y medioambientales. El que pretende enseñar al lector a hacer una lectura crítica de lo que ocurre. Muy distinto al de la prensa chilena en general con respecto a este tema. Y literario, para que las historias fuesen un relato intrínsecamente ligado a una mirada y a un punto de vista. Entonces rearmé mi vida, hice mis maletas, y volví a Latinoamérica.

Introducción

Conocí otras comunidades indígenas de la Araucanía antes de conocer a Onésima. Agradezco todos aquellos encuentros, sin embargo, no encontré en ellos los personajes que buscaba. Apenas llegué a su casa en Nueva Imperial, reconocí que debía ser el foco de mi reportaje. Por su historia, por su forma de ser y por su proyecto personal: revitalizar la cultura mapuche a través de clases de arte para niños en escuelas rurales, reconstruyendo así su identidad. Y entendí también sus contradicciones, y desmitificó por completo mis presunciones respecto de lo mapuche.

Conviví con ella durante algunos periodos, cuidé a sus hijos, la acompañé a dar clases. Y compartió conmigo su vida. Fue un proceso de inserción largo. Y lo más interesante, fue que coincidió que en estos últimos meses, ella ha vivido una transformación personal, a nivel espiritual, que la ha hecho cuestionarse quién es y hacia dónde va.

Esa transformación y esa historia quise plasmar en este reportaje. Sin embargo, no debía caer en una mera biografía de Onésima. En Santiago comencé a investigar sobre la historia del pueblo mapuche, a través de otros autores, historiadores, sociólogos, antropólogos, abogados y poetas, para alcanzar a entender plenamente quién es Onésima y qué significa ser mapuche.

Soy consciente de que esta es una historia entre miles, y no pretendo retratar con ella a todo un pueblo, pero sí ejemplificarlo. Por esta razón, dentro del reportaje introduje escenas narrativas, de diálogos con ella y su familia, y dos entrevistas —hice otras, pero finalmente decidí apartarlas—, a la abogada experta en derecho indígena Nancy Yáñez, y a un poeta, Jaime Huenún. Y he elegido los sueños y sus significados como *leitmotiv*.

Dentro del reportaje también cuento la historia de un conflicto —resumidamente, porque hay mucha información y son cientos de años—, de reivindicaciones por la tierra, que data desde la conquista española y la colonización hasta la conformación del Estado Nación, y a partir de entonces, el manejo de las instituciones de los diversos gobiernos en torno a este tema. Cito a los autores directamente.

En dos de los capítulos creí conveniente, de manera sintética, abordar algunas discusiones intelectuales acerca del impacto de las emergentes repúblicas, el

nacionalismo y el rol del Estado, así como el proceso de colonización como proyecto civilizatorio y la instauración, con ello, de discursos racistas y clasistas.

No fue fácil enfrentarme a crear una unidad, con todas estas aristas, para darle sentido a un reportaje novelado. Hice y deshice la estructura, a fin de pensar en el lector, que bien puede desconocer completamente de lo que hablo. El personaje se desarrolla durante todo el reportaje, cambiando, hasta culminar en su propio conflicto, que no se entiende sin una extensa información contextual previa y los contrapuntos dados por otras voces.

Decidí darle voz a los personajes a través de exposiciones extensas de ideas. Mi presencia en los actos es apenas reconocible, salvo cuando describo espacios y personas desde una mirada propia, y no utilizo la primera persona excepto en ocasiones contadas, especialmente en el último capítulo, cuando sutilmente revelo mi propia identidad y mi relación con los hechos —aunque no son protagonistas en ningún caso.

En ocasiones el texto puede parecer redundante, dificultad a la que me vi enfrentada por la multiplicidad de voces y la red de temas diversos que convergen en uno solo, por lo que es especialmente complicado no repetir algunos conceptos. El respeto por un habla pocas veces oído me estimuló a permitir la extensión de sus explicaciones.

Debo indicar algunas claves de lectura. Para exponer gráficamente la voz de los personajes en los diálogos utilizo el guión largo (—), y cuando uno de ellos se extiende utilizo el símbolo (>) a fin de dividir el discurso en párrafos. Pensando en un lector extranjero, tanto las palabras que son modismos chilenos y términos en *mapuzugun*, lengua mapuche, son clarificados con notas a pie de página y escritos en cursiva.

La elección del género de mi Trabajo Final de Grado, un reportaje novelado, fue acordado con mi profesor tutor Albert Chillón antes de emprender viaje, a quien agradezco la oportunidad de dejarme llevar a cabo el proyecto hasta el final.

Aún habiendo conocido a Onésima e investigado extensamente el tema, seguía sin comprender lo que significaba identidad. Me di cuenta que la estaba tratando desde la distancia, hasta que hace no mucho, cuando leí los poemas y textos de Elicura Chihuailaf: la identidad radica en las pequeñas cosas, en recuerdos, en historias comunes, en la naturaleza, y en la memoria.

Pewma

Me vi en el suelo. No de rodillas, sino sentada sobre mis pies. Es una forma mapuche de sentarse. Mi mirada fija en el suelo. Entonces me di cuenta de que estaba en medio de un círculo de tierra. Cerca de allí pude divisar una Ruka. A un lado del círculo había un chacha o anciano que paseaba lentamente, pero solo pude ver su manta. A mi otro lado estaba de pie una machi muy vieja, una papai, pero solo pude ver sus pies. Entre ellos estaban haciendo una rogativa y hablaban en mapudungun. De pronto mataron una gallina y le cortaron el cogote ahí en frente mío. Vi cómo la sangre caía sobre la tierra. Entonces me di cuenta de que la ceremonia me la estaban haciendo a mí.

Cuando abrió los ojos aún no había amanecido. A su lado dormían sus dos hijos. Los abrazó y se levantó a tientas, todavía confundida. Hace siete años que se repite el mismo *pewma*, el mismo sueño. Mientras trajinaba por la cocina le dio vueltas al significado, dejando que una leve angustia invadiera su pecho. Se preguntaba cuándo llegaría el momento.

Onésima

Principios de marzo en Nueva Imperial. El verano va quedando atrás, viajan corrientes de aire frío, pero el cielo sigue despejado y azul, como las montañas, y los árboles verdes.

Onésima observa desafiante. Parece tener la conciencia clara: dónde está, quién es, hacia dónde va. No se intimida por nada ni nadie y habla, habla de lo que sabe, con lucidez y soltura, con el cuerpo esbelto conectado a la tierra, como si de pronto fuera a salir de ella fuego o agua. Inquieta, dispersa, recorre sus temas y sus inquietudes con pasión y fuerza, con rabia y alegría. Su nombre significa “naturaleza viviente”.

Su cabello largo azabache abraza su espalda y contrasta con un rostro pálido y redondo, adornado con algunas pecas sobre su nariz pequeña y sus mejillas. Sus pequeños ojos negros, levemente rasgados, siempre van pintados con una fina línea también negra sobre sus pestañas maquilladas, y algunos polvos de color en los párpados. Asunto imprescindible que nunca le toma demasiado tiempo y que, con un espejo siempre en el bolso, alcanza a realizar en el autobús o en su pequeño y desordenado coche, con pulso magistral.

Onésima es una mujer mapuche. Su madre es mapuche del sector *lafkenche*, de la costa de la Araucanía. A su padre biológico lo conoció a los 20 años, y después de eso lo ha visto un par de veces muy breves. Es un hombre del norte, de Arica, que proviene de una mezcla aymara¹. Es bailarín de la diablada², es el diablo que va delante del pasacalle. Y es profesor de básquetbol. Nunca fue un apoyo para ella, en ningún aspecto. Ella se crió en Santiago junto a su Luz, su madre, Chelo, quien fue su padre, y su hermana mayor.

—Me crié con un papá chileno desde los tres meses, con el Chelo. Por ciertas circunstancias mi mamá se tuvo que ir a Santiago y allá vivimos, en una toma. Éramos muy pobres. Mi papá me entregó valores, me enseñó a caminar y me entregó una familia. Era artesano, se dedicaba a tallar madera, y fue un hombre muy culto. Muy líder, era dirigente en la toma, y mi mamá también estaba siempre metida en movidas políticas. Eso

¹ El pueblo aymara es originario de la meseta andina del lago Titicaca desde tiempos precolombinos, repartiéndose su población entre el occidente de Bolivia, el sur del Perú, el norte de Chile y el norte de Argentina.

² Diablada de La Fiesta de La Tirana: es una celebración de carácter religioso realizada anualmente en el pueblo de La Tirana, comuna de Pozo Almonte, en la Región de Tarapacá, Chile.

me hizo ser quien soy, mi papá nunca me dejó a cargo de nadie, desde muy chica estaba inserta en las reuniones políticas en tiempos de la dictadura³. Había un grupo que se llamaba Lonkonao, mapuche⁴ y no mapuche comunistas. Era muy chica, pero recuerdo que hacían grandes comidas, disfrazadas en juntas familiares, pero eran juntas políticas, casi todos los fines de semana.

>Mi mamá me dice que una de las cosas que más me marcaron en la vida fue cuando a mi papá se lo llevaron los *milicos*⁵ en una manifestación. Mi mamá se encargaba de las ollas comunes y las cadenas humanas, ella se *ganaba*⁶ adelante con los niños para defender a los hombres y hacer barricadas. Me cuenta mi mamá que una de mis primeras demandas fue cuando se llevaron preso a mi papá, y grité ¡suelta a mi papá *milico conchatumadre*⁷!. Tenía tres años. Mi mamá era muy movida y sacaron a mi papá en muy poco tiempo a través de la Vicaría de la Solidaridad, un organismo de la iglesia.

>Esos son mis recuerdos de infancia, mi papá luchando por tener casa en tiempos de la dictadura. Agarraban los camiones. Yo comía y me vestía gracias a los robos de los camiones. No teníamos mucha plata por estar además metidos en una lucha social. Mi papá me confeccionaba ropa y me cuidaba, y mi mamá salía a trabajar a un convento donde la Madre Superiora escondía presos políticos. Cuando iba con ella me sentaba a dibujar y escribir abajo de los mesones. Y salía a ver a las monjas, que me contaban la palabra de la Biblia. Me acuerdo que las ayudaba a cuidar la Iglesia. Podría haber sido una católica férrea, pero siempre sentí una deferencia muy grande hacia la religión. Nunca quise hacer la primera comunión, me inscribieron tres veces. Y era una decisión mía.

>El Chelo me enseñó a pensar en los demás antes que en mí, hacer el bien y amar lo que tengo en todos los aspectos. En el jardín infantil de los *milicos*, en el '89, me echaron porque separé a los niños entre los que votaban por el Sí y los que votaban por el No⁸.

³ Referencia al dictadura impuesta por el régimen militar de Augusto Pinochet, entre 1973 y 1989.

⁴ En mapuzugun no existe el plural. Se respeta en la traducción.

⁵ Forma ofensiva de referirse a los militares.

⁶ Ganarse: expresión popular chilena para decir “ponerse”.

⁷ Ofensa. Podría ser sinónimo de *gilipollas*, *hijo de puta*.

⁸ En 1989 se lleva a cabo un plebiscito para que el pueblo decidiese si continuaba o no la dictadura.

Eso tiene que ver con lo que yo veía. Me echaron *cagando*⁹ del jardín. Y nos echaron por comunistas. Ya en pre-kinder tuve mi primera manifestación política con los niños. Mi papá me educó hasta primero básico. Mi mamá entró a trabajar definitivamente donde los patrones de ella, durante 15 años. Ellos aceptaron que mi mamá me llevara con ellos, en un entorno burgués pero socialista. ¡La política ha marcado toda mi vida!. Todo me llevaba a ser quien soy ahora.

Recuerda con mucho cariño a los patrones, que vivían en una casa del barrio alto. Los jóvenes de la familia se sentaban con ella para enseñarle matemáticas avanzadas. Sin embargo, se entristece al recordar que mientras ella comía sentada en la mesa con la familia, su madre debía quedarse en la cocina.

—De primero a sexto básico me crié con los patrones de mi mamá. Primero estuve en un colegio de carabineros, con puros hijos de *pacos*¹⁰. También me echaron por mala conducta. Me portaba pésimo, pero me salvaba el hecho de que tenía excelentes notas. En realidad me portaba mal porque me sentía discriminada. Era india, era mapuche, era china, y un sinfín de cosas. Mi caparazón era no aguantar, y les pegaba a mis compañeros. Además de india; bruta, y más india porque no lo entendía. Me cambiaron a un liceo de niñas. Las chicas eran muy crueles. Se sumaba que era la hija de la *nana*¹¹, de pelo oscuro, ojos chinos y mapuche. Terminé dando vuelta la situación, fui presidenta de curso. Claramente defendía mis derechos. Hacía todo lo que no seguía las reglas de la represión. Ese era mi objetivo. Como tenía buenas notas habían varios *profes* que me aguantaban y me enseñaron, me ayudaron, creyeron que era algo más que la niña contestataria y revolucionaria.

>En esa escuela me empezaron a dar ganas de crear. Me enviaron al psicólogo por déficit atencional e hiperactividad, según la orientadora del área de psiquiatría infantil. Pero ahí empezó mi proceso místico. Empecé a leer las cartas de tarot a los diez años, aprendí de mi abuela, y empezaron a pasar muchas cosas en mi mundo mapuche y espiritual. Veía lo que les iba a pasar al resto de las personas. Podía leer a las personas. Creyeron que estaba loca, porque tenía muchos sueños. Me medicaron. Sin las pastillas no me dejaban

⁹ “Me echaron rápidamente”

¹⁰ Forma ofensiva de referirse a los carabineros, la policía.

¹¹ Asesora del hogar o empleada doméstica.

ir a clase. Y en casa, la doctrina de los patrones era exigente. No me dejaban ver televisión, tenía que estudiar todos los días, leer mucho, mientras escuchaba Beethoven y Mozart, en vez de las Spice Girls. Y yo quería florecer como niña, despertar.

>Pero como soy muy extrema, quise vivir la locura. Las cartas cambiaron todo. Quise ahondar en la espiritualidad. Empecé a soñar y empezó a aparecer gente, algunos chamanes, que me decían cosas que tenían que ver con mi energía. Cuando tenía 12 años ya le estaba leyendo las cartas a todos los grandes, mi abuela materna me inició. Me dio las directrices. Me enseñó que siempre iba a estar en un camino entre el bien y el mal, y que la decisión de hacer el bien tenía que tomarla yo. Porque el mapuche siempre tiene de bueno y de malo, como todos, pero nosotros lo aceptamos. Empecé a sentir curiosidad. Me contaron que mi abuela paterna biológica también era bruja, y que me había maldecido. No sé. Pero sé que el dolor se pasa con la alegría.

>Entonces me dio por viajar, y salí de mi casa a los 13 años, en un momento de rebelión. Me fui, con permiso notarial de mi madre, y no volví a aparecer durante cuatro años. Fui a la Tirana, y de ahí hasta Arica, ciudad ubicada casi en la frontera con Perú, queriendo conocer de dónde era. Me he bañado en todos los lagos y ríos de Chile. Tengo una conexión con el mar muy fuerte, y cada vez que estoy mal emocionalmente el mar, el *llafken*, me tranquiliza. Me entrega serenidad y sabiduría. Y en esos años era muy mística para mi edad.

Onésima vivió en Calama, ciudad minera, luego en el Valle del Elqui, una quebrada montañosa llena de verde, un oasis perfecto para admirar la vía láctea, y en San Pedro de Atacama, el desierto más árido del mundo, donde los días empiezan amarillos y acaban rojos, y cuando cae la noche helada, las estrellas tocan el horizonte. Se enamoró del norte.

En Chiloé, la isla grande del sur, había conocido a un hombre blanco, rubio de ojos azules, que después del primer beso en un concierto de Los Jaivas, apareció al día siguiente con una mochila y decidió acompañarla. Viajaron juntos durante dos años. En el norte trabajaron vendiendo artesanía.

—En la feria de las pulgas de Calama conocí a un caballero que era chamán y que tenía un puesto de hierbas medicinales. Me *gané* al lado de él a tirar paño. Se me acercó, y me

dijo que yo estaba esperando un hijo, cuando aún no lo sabía. Un ser de luz, me dijo, y que yo era un ser de luz también. Me dijo que tenía que tomar un secreto y me entregó unas semillas. Era la magia del *huayruro*¹².

>En ese viaje y en mi vida muchas personas han aparecido para ayudarme, sanarme y aconsejarme, prediciendo cosas que han pasado en mi camino. Gente mapuche y no mapuche, y eso tiene que ver con mi linaje, con mi doble genética aymara y mapuche. Claramente prevalece la mapuche porque la siento.

>Con Lorenzo queríamos irnos a Brasil. Yo quería salir de Chile y vivir en la selva. Pero me sentía embarazada. Viajamos a Copiapó, fuimos al médico, me tocaron la guata y nada. Me hice tres test de embarazo que salieron negativos. Pasaron seis meses y llegamos a Santiago. Lorenzo tenía 33 años y yo 16. Al principio nos llevábamos bien, éramos libres en el amor y el pensamiento. Me respetaba mi forma de ser. Pero sentía que había vida dentro de mí, y él pensaba que era un embarazo psicológico. Empecé a alejarme de él, que era celoso y posesivo. Le conté a mi mamá lo que sentía en el cuerpo. Me hicieron un examen de sangre y efectivamente tenía razón. Decidí quedarme en Chile y hacerme cargo de mi hijo. Cuando supe que estaba embarazada, Lorenzo se fue a seguir viajando y mi guata empezó a crecer. Poco después nació Salvador Antu, que significa Sol.

Regresó a Santiago, la capital de Chile en la Región Metropolitana, ciudad que un día fue fundada en el cerro Santa Lucía por el conquistador Pedro de Valdivia, y que se extiende desde la Cordillera de los Andes, cubierta por una espesa capa de contaminación. En Santiago habitan más de seis millones de personas, un tercio de la población total de Chile.

Onésima decidió terminar el colegio y entró a estudiar Trabajo Social. En la universidad conoció gente del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y se metió en movimientos sociales ayudando en los campamentos y las tomas. Entró a la Asociación

¹² *Ormosia coccinea* es una especie botánica de la familia de las leguminosas que produce semillas rojas con un punto negro que cubre un tercio de su superficie. Esas semillas se usan en joyería y otras decoraciones.

Indígena de Peñalolén, un barrio de Santiago, empezó a hablar *mapuzugun*¹³ y vestirse como mapuche. Comenzó su conexión con ese mundo.

Pero en un acto de rebeldía conoció a Miguel, un chileno, otro *wingka*¹⁴, como dice ella, para denotar a quien no es mapuche. Salieron durante seis años. La noche del 22 de junio, el día del *We Tripantu* o año nuevo mapuche, nació su segundo hijo, Piero Newen, que en *mapuzugun* significa fuerza.

Cuando nació Piero su padre cambió. Comenzó a consumir pasta base.

—A la semana de conocerlo nos fuimos a vivir juntos, dejé la carrera, me perdí. En el trabajo le iba bien. Pero cuando nació el Piero cambió todo. Ganaba mucha plata y se la gastaba en droga. A veces pasaba días sin dormir en la casa. Y de repente llegaba, y *me sacaba la cresta*¹⁵. Tenía miedo. Y sentía odio. Muchas veces pensé en matarlo. Llegaba a planear diferentes formas de hacerlo. Y él a mí, un día me roció con gasolina amenazando quemarme, otro día sacó un cuchillo. Fueron siete meses de infierno.

>Cuando tuve la primera oportunidad, agarré mis pocas cosas y a los chiquillos y literalmente salí corriendo. Y no volví nunca más. Así llegué a Nueva Imperial, cerca de la comunidad donde vive mi mamá. Pero no le conté a nadie. Conseguí una casa por 25 *lucas*¹⁶ al mes. Y así empezamos. Y juntos creamos todo lo que tenemos ahora. Los tres. Llevo nueve años en Imperial, volví a mi procedencia y jamás he pensado volver a Santiago. No voy a salir de mi territorio. Aquí me reconstruí. Cuando llegué no era nadie. No me duelen los golpes, sino lo que me dijo, y cuando me escupió en la cara. Y que me dijera que era una india, que iba a andar a *pie pelao*¹⁷ con mis hijos en el barro *cagaos*¹⁸ de hambre.

¹³ Lengua mapuche. Debido a las diferencias dialectales y a que la escritura es reciente, puede decirse mapudungun, mapudugun, mapuzugun, chezugun.

¹⁴ En mapuzugun significa “nuevo inca”, se refería al colono español y hoy al chileno y extranjero.

¹⁵ Me maltrataba físicamente de manera brutal.

¹⁶ 1 luca = 1.000 pesos chilenos. Modismo para referirse al dinero.

¹⁷ Descalzo/a

¹⁸ Muertos de hambre

Nueva Imperial fue fundada en 1551 sobre una colina frente al río Imperial. Antes de la llegada de los colonos vivían familias mapuche en comunidades. En las entradas de las *rukas* se encontraban figuras del águila bicéfala, y de ahí su nombre. Hoy, en la plaza del centro, se observan algunas estatuas talladas en madera: un *longko*¹⁹, una *machi*²⁰ y las enormes serpientes de la leyenda mapuche *CaiCai* y *TrenTren*.

Ubicada en el territorio mapuche *lafkenche*, es conocida como “ciudad acuarela” por sus casas de colores. Es una ciudad y una comuna de la provincia de Cautín, en la Región de la Araucanía, territorio ancestral mapuche. Allí abunda el agua en sus lagos y ríos, y el verde oscuro, y las montañas azules como el cielo, la nieve sobre los volcanes, y los bosques con olor a tierra mojada porque siempre llueve.

—Al principio no teníamos nada, armamos unos muebles con palos y cajas de verduras, y alimenté a mis hijos con la plata del tarot y la artesanía. Empecé a levantar movimientos colectivos, a tirar paños en la plaza de Nueva Imperial, en Temuco y Carahue. Y la gente empezó a regalarnos de todo. Muchas veces no teníamos para comer y a veces pasábamos el alambre. Pero empecé a tomar cursos de coctelería, de banquetería y de atención al cliente. Trabajé con las comunidades, en el campo, con las *machi*, y me gané una beca y empecé a estudiar Educación en Párvulos. Y armé la casa de a poco. Tenía un puesto en la feria de Imperial y me moví por otras ferias indígenas. Conocí las propiedades de la tierra, y los conocimientos ancestrales llegaron a través de los sueños.

>La gente me entregó fuerza, *newen*, y un montón de energía. Yo creo que este es mi lugar, donde tengo que criar a mis hijos y me tengo que quedar. Para conocer la felicidad hay que conocer el dolor. Y me quedo con ambas. Todo lo que soy es una construcción de lo que pasó ayer, y todo lo que construyo hoy es el futuro de muchas personas más. Y siento que debo hacerlo. Creo y siento que tengo que proteger luchas, como mi vida, mis hijos, mis sueños. No hay nada más lindo en esta vida que luchar. Tengo 32 años y siento que a los 40 voy a estar en la gloria. No conozco fuera, no he salido de Chile, pero tengo las experiencias necesarias para conocer este lugar, para salir de la oscuridad. Soy mapuche, soy lodo, soy tierra. Y aquí estoy, buscando la luz, aunque me gusta la oscuridad, no le tengo miedo.

¹⁹ Jefe de una comunidad mapuche

²⁰ Líder espiritual mapuche

Onésima se acomoda en el sofá, con actitud satisfecha a pesar de todo. El salón de su casa da a una plaza en pendiente, donde algunas señoras caminan del brazo y un grupo de adolescentes se reúnen con sus bicicletas BMX, entre ellos Salvador, que ya tiene 14 años. En plena adolescencia, es plenamente consciente de su entorno y del esfuerzo de su madre, y respeta y comparte su forma libertaria de pensar y ejercer sus relaciones afectivas. De andar tranquilo, sus movimientos son pausados y sus conversaciones cordiales y cariñosas. Sus ojos son rasgados y negros como los de su madre, es delgado, no muy alto y viste con colores fuertes al estilo rapero norteamericano. Salvador no se siente mapuche, o al menos no le interesa. Tiene ganas de viajar, conocer España y algún día, visitar a su padre en California.

La plaza está rodeada de casas iguales a la de Onésima, hechas de planchas de madera de distintos colores, la suya de un amarillo gastado, con una terraza en frente. En cada esquina hay un pequeño almacén.

Algunas paredes de la calle están pintadas con murales. Se observan consignas mapuche, colores y rostros indígenas. También en el salón de su casa hay un *graffiti*. Se lo regaló su amiga Karen. El centro es un rectángulo que ofrece una puesta de sol, en medio de una cruz indígena (cruz andina o *chacana*) pintada de verde y adornada con dos cabezas de zorros, una de frente y una de perfil en sombra, la cara de un indígena granate, un picaflor en vuelo, un *kultrún*²¹, una hoja de árbol rosa y amarillo, un copihue y un gran pájaro azul mirando hacia otro lado, posado sobre unas ramas que salen de la cruz.

El espacio es acogedor. Una cocina a leña de poco uso, un equipo de música, un televisor, ponchos sobre los sillones y otros cuantos decorativos que cuelgan de las paredes, entre ellos una bandera mapuche y una *trutruka*²². En el segundo piso hay dos habitaciones. Una de ellas está decorada con algunas fotos de familia y tres imágenes en blanco y negro: el retrato fotográfico de Víctor Jara y su guitarra, con un extracto de la canción *Manifiesto*, Silvio Rodríguez y la primera parte de *Sueño con serpientes*, y el mítico rostro del Che Guevara, enmarcado con un *trarilonko*, o cintillo mapuche tejido de

²¹ Tambor ceremonial, el instrumento musical más importante de la cultura mapuche, utilizado por el/la machi para los rituales religiosos y culturales.

²² Instrumento aerófono del género de las trompetas, difundido principalmente entre los mapuche de Chile y Argentina.

lana con figuras geométricas —el que lleva el hombre, el de la mujer es una cadena de plata con monedas o discos de metal.

Para ganar un poco de dinero Onésima creó un pequeño emprendimiento, una banquetera. Su madre la ayuda y juntas cocinan diversos platos mapuche y no mapuche, cuando las contratan para eventos diversos. Ocurre de vez en cuando. Hace dos años comenzó a estudiar Psicopedagogía en la Universidad Católica de Temuco, la capital de la provincia de Cautín y de toda la Región de la Araucanía, al lado del monumento natural del Cerro Ñielol.

Sus compañeras de clase se acostumbraron a su estar inquieto, y los profesores a sus atrasos, faltas y actitudes contestatarias. No es muy disciplinada con el estudio, sus hijos tampoco, pero no le interesa demasiado. Sus notas son excelentes, y cree que sus hijos podrán llevar su vida adelante de otra manera.

Onésima se levanta para preparar algo sencillo de cenar y darle de comer a sus dos labradores pequeños en el patio trasero. Confiesa su debilidad por los animales. Se vuelve a sentar agotada. Ha sido un día largo, como todos sus días.

Comienzos

Antes de la llegada de los colonizadores españoles, el pueblo mapuche habitaba el *Wallmapu* (País Mapuche), territorio que se extendía desde el Océano Pacífico hasta el Océano Atlántico. El *Wallmapu* estaba dividido naturalmente por la Cordillera de los Andes: *Puel Mapu* el territorio que hoy es argentino y *Gulu Mapu* el chileno.

Según el investigador miembro de la Comunidad de Historia Mapuche Héctor Nahuelpan, el *Gulu Mapu* abarcaba alrededor de treinta millones de hectáreas. Según el *Informe de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas* (2008), basado en crónicas de la época, a inicios del siglo XVI existían diversos grupos indígenas que compartían la misma lengua, el *mapuzugun*, desde el río Choapa, por el norte, hasta el archipiélago de Chiloé, al sur.

A pesar de la unidad lingüística existían algunas diferencias culturales entre estos grupos, que según el antropólogo e historiador José Bengoa, en *Historia del Pueblo Mapuche (Siglos XIX y XX)*, resaltaban en la zona central producto de la influencia del apogeo incaico. Por esta razón, se denomina mapuche a los grupos que habitaban desde el río Itata hasta el río Toltén, considerando a los grupos emplazados hasta Chiloé.

Dada la amplitud del espacio geográfico y los rasgos diferenciados, el pueblo mapuche se divide a su vez según su ubicación geográfica. Los *Pehuenche* o gente del piñón o *pehuen*, habitan los sectores precordilleranos del Alto Bío-Bío, Lonquimay y la franja cordillerana desde el lago Icalma a Panguipulli. Los *Huilliche* o gente del sur, se ubican desde el sur del río Toltén hasta Chiloé. Los *Lafkenche* o gente de la costa, en la zona costera desde Cañete hasta el río Toltén. Y los *Pikunche*, o gente del norte, habitaban la zona del valle central hasta el norte del río Bío-Bío —pero han desaparecido.

Así, la palabra *mapuche* o gente de la tierra —che: gente; mapu: tierra, aunque la traducción difícilmente responde a la complejidad semántica de su cultura), abarca a todos los grupos, incluyendo los ubicados al suroeste de Argentina. Debido a los procesos migratorios, actualmente no es posible circunscribir a las personas mapuche en un límite territorial. Sin embargo, la vinculación con el pueblo y el territorio se gesta a partir de la memoria histórica.

Las investigaciones coinciden en que las sociedades prehispánicas practicaban la recolección, la caza, la tala, el roce y la horticultura. La organización social mapuche se basaba en comunidades pequeñas y descentralizadas. El territorio mapuche se dividía en *lof*, un clan familiar liderado por una autoridad religiosa y administrativa, el *longko*. Cada *lof* o comunidad corresponde a un linaje familiar, con un ancestro común, y varios *lof* conforman un *ayllarrew*, que significa ‘nueve *rewes*’ (el *rewe* es un tótem sagrado).

Para la organización entre comunidades existían los consejos o asambleas, representadas por cada *longko*. Estos consejos eran validados como instancias de discusión y negociación en torno a los diversos problemas que pudieran surgir. No existía una jerarquía vertical ni un gobierno único, lo que, a pesar de la dispersión territorial, permitió que los mapuche fueran capaces de posicionarse de manera cohesionada ante la invasión inca, española y chilena. Actualmente la figura del *longko* no está reconocida por el Estado.

En contextos de guerra, los *longkos* estaban a cargo de designar en común acuerdo a un jefe militar, el *Toki*, quien abandonaba su rol una vez ejercido el cargo. Posteriormente, las nacientes repúblicas han utilizado su figura como emblema de liberación e independencia, concibiendo al *Toki* como referente de heroicidad para la patria y la unidad nacional.

Esta coordinación les permitió presentarse a los Parlamentos de la Corona española como pueblo unificado. Actualmente los acuerdos logrados por estas negociaciones siguen teniendo vigencia legal y jurídica en temas de derecho indígena, ya que fueron considerados como Tratados en el *Estudio sobre Tratados, Acuerdos y otros Arreglos Constructivos entre Pueblos Indígenas y Estado*, requerido por la ONU.

Los enfrentamientos y las pestes que llegaron con los colonos redujeron la población mapuche, que se estima, según el antropólogo e historiador José Bengoa, era de medio millón de habitantes. La identidad guerrera de los mapuche se fue consolidando conforme a las diversas situaciones a las que se vieron enfrentados. Por esta razón, algunos elementos occidentales se incorporaron en sus prácticas, como el caballo: se transformaron en grandes jinetes y modificaron su economía. Era un nuevo medio de transporte para abarcar el territorio y era, además, un objeto de intercambio, que permitió controlar los pasos cordilleranos y ampliar sus fronteras comerciales.

El avance de las fuerzas conquistadoras lideradas por Pedro de Valdivia hacia el sur y su enfrentamiento con el pueblo mapuche dejó una cantidad enorme de muertos en ambos bandos. Se destruyeron e incendiaron ciudades enteras. Las muertes provocadas por los enfrentamientos dieron un paso necesario hacia el diálogo.

Con el impulso de los jesuitas, españoles y mapuche se reunieron para acordar una tregua. En 1641 el Parlamento de Quilín reconoció la independencia del territorio mapuche, estableciendo como frontera el río Bío-Bío. Los colonos se comprometieron a despoblar la última ciudad que les quedaba, Angol, a excepción del fuerte de Arauco. Por su parte, los mapuche se comprometieron a no vulnerar la frontera, devolver a los prisioneros y dejar predicar a los misioneros en sus territorios.

Este y otros Parlamentos, con sus negociaciones y acuerdos, aseguraron cierta estabilidad y paz entre los grupos. Sin embargo, a partir del Parlamento de Negrete de 1726, José Bengoa reconoce, a partir de la obra de Barros Arana, que fueron los españoles quienes establecieron las reglas del juego, entre ellas, que “los indios” debían deponer las armas, reconocerse como vasallos del Rey de España y ser enemigos de sus enemigos.

De una u otra forma los mapuche debieron aceptar el proyecto civilizatorio moderno y colonial. Al respecto, Bengoa señala que para los españoles, los mapuche “fueron enemigos, extraños en la medida de que sus costumbres eran diferentes; se los identificaba como paganos, idólatras, polígamos y, por tanto, enemigos de la cristianidad (...) enemigos que hay que derrotar, para los militares; infieles que hay que convertir, para los frailes”.

Aún así, después de la invasión política y militar por parte de los conquistadores españoles, con sus consecuencias evidentes, los mapuche lograron sostener una soberanía desde el sur del río Bío-Bío hasta el río Toltén, gracias a los procesos de negociación. Asumieron su independencia por poco más de dos siglos, pero utilizando, según el antropólogo de la Universidad de Concepción Rosamel Millaman, “estrategias para aceptar políticas de Estado, tanto en el período colonial como poscolonial, dentro de sus intereses y propósitos de supervivencia”.

El Estado Nación

El 18 de septiembre de 1810 la Primera Junta Nacional de Gobierno, liderada por las élites criollas, da inicio a la Independencia de Chile, transformando radicalmente a partir de entonces la situación del pueblo mapuche. Hasta entonces el límite territorial promovía la identificación clara de los mapuche con un espacio físico y simbólico autónomo. Con la Independencia de Chile el mapuche debería convertirse en chileno a ojos de una ley que no era suya.

Contra la emergente nación chilena, el pueblo mapuche se enfrentó junto a los españoles, en una alianza estratégica que permitiría, según Bengoa, “la continuación de la lucha por su independencia”.

Es por esta razón, según el autor, que el patriotismo chileno representa al indígena contradictoriamente: por un lado, lo presenta como un defensor de la libertad y de los valores bajo los cuales debe inspirarse la nueva “chilenidad”, como un referente simbólico. Por otro, lo desprecia y lo inserta como “primitivo” y “salvaje” dentro del discurso dicotómico de civilización y barbarie: el ideario ilustrado eurocéntrico influyó fuertemente en la élite chilena de la zona central.

En 1866 se establecieron las primeras leyes de ocupación territorial, al mando del Coronel Primero y luego General Cornelio Saavedra, declarando fiscales las tierras del sur, con el objetivo, explica Bengoa, de establecer un espacio para la inmigración extranjera, principalmente europea.

Cuando los territorios pasan a pertenecer a la administración estatal, se establece una política de reducción de tierras mapuche. A partir de entonces tuvieron que habitar solo las tierras que el Estado otorgó de manera gratuita, a través de los “Títulos de Merced”. El resto de tierras fueron rematadas a través de una subasta para particulares chilenos y extranjeros. En 1881 comienza una ocupación político-militar, denominada oficialmente como “Pacificación de la Araucanía”, que redujo los espacios jurisdiccionales mapuche y las tierras de labranza alrededor de sus casas.

Según Bengoa, también existió un mecanismo de “usurpación ilegal por parte de particulares, quienes se aprovecharon de las condiciones irregulares (...) con tomas de

terreno por la vía de la ley del más fuerte, que dejaron a muchas comunidades aisladas de los caminos y sin acceso a sus propios territorios. De las luchas por la re-apropiación de estos terrenos proviene la etiqueta de *indio ladrón*”.

En su libro “Los Mapuches en la sociedad chilena actual”, el sociólogo y doctor en antropología social y cultural, Alejandro Saavedra, establece que esta reducción implicó la derrota militar de la población mapuche durante la Pacificación de la Araucanía, la apropiación política por parte del Estado del territorio ocupado y la formación de fuertes, ciudades y latifundios privados a través de la entrega o venta de tierras por parte del Estado, que ejerció su poder político como ente soberano, e instaló a las familias mapuche en tierras delimitadas.

Esta situación cambió inevitablemente la organización social de la población mapuche — inmigración, dinámicas comerciales y proletización— y la cultura tradicional ancestral, al tener que asimilar forzosamente la cultura nacional.

El aumento del deterioro de la tierra y la división de las comunidades llega con la administración estatal chilena, desencadenando una serie de mutaciones en el mundo mapuche. Si bien muchas de las prácticas culturales se conservan —lengua, ritualidad y cosmovisión— la relación con el mundo occidental —por medio de procesos de imposición y apropiación cultural— ha modificado sus espacios materiales y simbólicos: en el mundo mapuche intervinieron los procesos de evangelización a cargo de misioneros cristianos, se implementaron fronteras comerciales, se produjo el mestizaje y se introdujo el castellano.

Durante el siglo XIX, la expansión territorial de las incipientes naciones comenzó a afectar más fuertemente sus modos de convivencia, sus sistemas de creencia, sus simbolismos y sus formas de organización. En palabras de Bengoa, los mapuche comienzan a experimentar “el despojo”, o como describe Nahuelpan, la “lógica de la desposesión”, bajo disciplinas laborales, religiosas y escolares a las cuales se les atribuye un carácter civilizatorio que operó por medio de la violencia.

De esta manera, desde la llegada de los colonizadores, el pueblo mapuche se ha ido conformando a partir de su relación con la institucionalidad: finalmente se perdió la soberanía, las estructuras de poder y varios miles de vidas humanas. Cambió

inevitablemente su universo de referencia material y simbólica, pero mantuvieron hasta hoy ciertos elementos que lo diferencian de la cultura occidental.

El Estado chileno se expandió sobre el territorio con el horizonte puesto en la idea de progreso: el acceso a la zona se justificaba en función de la estabilidad y prosperidad de la nación. De esta manera se transformó la economía mapuche, antes basada en el intercambio de productos sin un valor de cambio asignado (el *txafkintun*). La llegada del capitalismo afectó sustancialmente las formas de vida de los mapuche y de todos los pueblos indígenas de América Latina.

La imposición de la estructura colonial cambió sus formas de vida en términos de lengua, religión y cultura, “sin derecho a decidir por sí mismos su destino, y sin derecho a participar en igualdad de condiciones, como colectivo, en la definición de la voluntad general de la República”, en palabras del historiador Víctor Toledo Llancaqueo, actual director del centro de Políticas Públicas y Derechos Indígenas de la Universidad ARCIS.

La comunidad ancestral o *lof mapu* se transformó en la comunidad reduccional. Entre 1884 y 1929 la Comisión Radicadora de Indígenas fijó espacios territoriales delimitados, en el contexto de la ocupación de la Araucanía.

Estas transformaciones supusieron un cambio en el perfil del líder. Antes, el *longko* se reconocía por su sabiduría, conocimientos antiguos, respeto a las normas y ritualidad. A partir de su relación con el Estado, las comunidades prevalecieron cualidades como saber leer y escribir, capacidad de negociación y conocimiento de cómo operan las instituciones. No hay que olvidar que la cultura mapuche transmitía sus conocimientos por medio de la oralidad, y que valía la palabra porque no existía la escritura.

Para entender este proceso de forma socio-antropológica, algunos autores han teorizado respecto a las implicaciones de la colonización en las sociedades prehispánicas y la creación de los Estados Nación en contextos poscoloniales, aplicables al caso chileno-mapuche.

“El ‘indio’, para el conquistador, carecía de alma. Eran relegados a ser considerados como ‘animales’ y como ‘salvajes’. La colonización trajo consigo la institucionalización de una cierta imagen o representación del colonizado que se constituyó sobre la base de los

estudios científicos culturales que se encargaron de “describir” las formas de vida y el pensamiento del subalterno”, explica el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, en *La colonialidad explicada a los niños*.

El semiólogo argentino Walter Mignolo, en *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, arguye que “el colonialismo interno fue un sello del continente americano después de la independencia, estrechamente vinculado con la construcción de los Estados Nación”.

Los Estados Nacionales surgieron de la mentalidad liberal democrática en los siglos XIX y XX, a partir de la Revolución Francesa y la Independencia de Estados Unidos, y con ellas las ideas de soberanía popular, libertad política y nacionalidad.

El politólogo español Andrés de Blas Guerrero, en *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, presenta al Estado como un “ente político creador de simbolismos, de mitos, de sentido de vida y de experiencia histórica que genera comunidad y solidaridad entre sus miembros”, que de esta forma “se legitima, a través de la sumisión y la obediencia, y con la posibilidad de aplicar cierta violencia también legitimada”.

Para el historiador chileno Alfredo Jocelyn-Holt, en su obra *La Independencia de Chile: tradición, modernización y mito*, el Estado Nación es un “acto de creación política artificial, que se impone a una realidad preexistente de forma brutal a través de la instrumentalización por parte de una élite que promulga el discurso republicano-liberal”, y en el caso de Latinoamérica, “la imposición del Estado se produce sobre los restos de la sociedad primigenia”.

Ancestros

Finales de abril, las nubes tapan el cielo, y como en todo el sur, llueve de manera intermitente

A pocos kilómetros de Nueva Imperial, en una casa de madera rojiza en la comunidad El Peral, vive Luz Lienqueo, la madre de Onésima. Peinado ochentero, de baja estatura, muestra unos grandes y largos dientes cada vez que suelta fuertes y agudas carcajadas que levantan sus finísimas cejas, con una mirada severa y maternal.

La Comunidad El Peral es parte de un gran *lof*. Allí residen familias que han vivido desde siempre en el territorio: Lienqueo, Curamil, Lincoqueo. En cada comunidad predominan ciertas familias. El *longko* de El Peral es de la familia Lienqueo. Hoy un *lof mapu* está conformado por una o más reducciones indígenas en torno a un *rewe* o espacio ceremonial.

El *longko* es la autoridad mayor de cada comunidad tradicional en un determinado territorio. En caso de que varias comunidades se agrupen en un territorio mayor, será dirigido por un *ñizol longko*. Actualmente no todas las comunidades tienen un *longko*, por pérdida de tradiciones socioculturales o bien porque quienes debían asumir el rol no lo hicieron por razones de salud, desinterés o adscripción a otra religión.

En la práctica, el *longko* dirige a la comunidad en términos culturales, puesto que su rol político ha sido deslegitimado por la autoridad estatal chilena. Es por esta razón que se han originado líderes funcionales, reemplazando el antiguo rol del *longko*, para la administración de los conflictos internos y externos, como la distribución de las tierras.

Luz adora su soledad y su campo. Su vida pausada. Su tierra, su pedazo de tierra, tan importante para el mapuche. Se levanta temprano, enciende la radio, da de comer a gallinas, gansos, patos, gatos y a una cerda pequeña. En su amplia cocina disfruta preparando diversos platillos para degustar, una fusión entre comida mapuche y occidental. “¡Si una cocina con amor el resto estará listo!”, dice mientras cocina, con tono de suficiencia. En una de las paredes, en blanco y negro, cuelga una imagen de Marilyn Monroe y otra de Jim Morrison, haciendo esquina con una cortina de semillas grandes que divide la cocina del salón.

Al regresar de Santiago, Luz empezó a construir su casa de a poco. No tiene coche, y cuando baja a la urbe recorre largos caminos a solas, caminando hasta la carretera por las praderas, divididas en terrenos con hileras y bosques de eucaliptos. A lo lejos se divisa el Volcán Villarrica, conocido en *mapuzugun* como *Ruka Pillán* (morada donde viven los espíritus del pasado) y el Llaima, que significa *zanja* o *resucitado*. Recuerda la última erupción del Llaima con cierta nostalgia por el asombro. “Cuando la tierra me despertó, salí a ver ese acontecimiento tan hermoso que nos dio la naturaleza”.

Hace un año Luz terminó la enseñanza media en una escuela para adultos. Se ha formado a lo largo de su vida haciendo cursos de danza. Hoy da clases de fusión entre danza mapuche y contemporánea. Durante años se ha dedicado además a la artesanía, creando paisajes en telares y ropa de lana, de buena lana. “La lana me dio todo. Me permitió vivir en el sur, me dio esta tierra y esta casa”.

Mientras cocina una carne de jabalí, que mató ella misma, Luz recuerda historias pasadas. Recuerda el daño de los hombres. El abandono.

—Yo soy una mujer de una sola pieza y no perdono la infidelidad. Pero me las puedo bien solita. Me gusta hacer las cosas a mi manera. Ahora, ni *wingka* ni mapuche —Luz baja la voz, y casi en un susurro, agrega— el mapuche es golpeador. ¡Es muy celoso! Nosotros somos muy territoriales. Pero yo no tengo miedo, me siento satisfecha. Las cosas han cambiado. Eso yo se lo he enseñado a la Onésima. Me organizo sola. Quiero viajar, estuve en Brasil. Y quiero ir a Venecia. El Universo me lo va a permitir cuando sea el momento.

Detiene un momento sus labores para ir a su habitación a buscar algo. De una de las paredes de su cuarto cuelgan decenas de dibujos hechos por niños pequeños. Luego abre la puerta del salón y se dirige al jardín. Se acerca a uno de los árboles plantados, aún pequeño, y se agacha en cuclillas. Vuelve con algunas hojas de canelo²³.

—Voy a preparar unas hierbas medicinales. Me demoré porque nosotros no sacamos las hojas de cualquier manera. Hay que hacer un ritual. Esto te va a hacer súper bien para el

²³ Foiike o foye en mapudungun, es un árbol que habita en gran parte del territorio de Argentina y zonas vecinas de Chile. Es el árbol sagrado del pueblo mapuche.

resfrío — le dice a Onésima, que deja entrever una mueca de dolor mientras mira el suelo.

Luz prepara un brebaje con agua y hierbas que hierven durante largo rato sobre la cocina a leña. Mientras remueve las ollas divaga en voz alta.

Comenzó a oscurecerse y las nubes crearon un ocaso prematuro. Onésima no se siente bien. Hace mucho tiempo que siente fuertes dolores de cabeza y los doctores no saben qué es lo que tiene. Su madre sale otra vez al jardín y vuelve con más hojas de canelo. Onésima está sentada, con los ojos cerrados, y Luz se instala detrás de ella para apoyar la cabeza de su hija en su estómago. Coloca dos grandes hojas pasadas por el brebaje caliente en su frente, desde las sienes. Sobre ellas amarra un pañuelo que da la vuelta sobre su cabeza.

En varias comunidades existen árboles sagrados como el canelo o la araucaria²⁴, aunque actualmente, el uso de agroquímicos y nuevas semillas han atentado contra las semillas nativas. El aspecto central en torno al cual se organiza la vida mapuche es su vinculación con la *Ñuke Mapu* o Madre Tierra. Esta relación comprende lo natural en términos de exterioridad y materialidad. Todo lo que está presente en la naturaleza es parte de un cosmos, regido por fuerzas espirituales denominadas *Ngen*.

La *Ñuke Mapu* otorga sentido a la vida mapuche en una relación de reciprocidad. El habitar mapuche se rige por un ordenamiento cósmico. De manera vertical, en el mundo natural o *mapu* habitan los seres humanos, en el *wenu mapu* o tierra de arriba los dioses benéficos, y en el *minche mapu* o tierra de abajo se encuentran los espíritus maléficos o *weketufes*.

El cosmos también se dispone en torno a los cuatro puntos cardinales, denominando a la tierra de los cuatro lugares como *meli witrán mapu*: al este el *Puel Mapu*, marcando el punto de referencia, al oeste el *lafken mapu*, al norte el *pikun mapu* y *willi mapu* al sur. Todas estas formas de organización del cosmos se integran en el *wall ontu mapu*, que

²⁴ Árbol perteneciente a la especie de las coníferas, importante dentro de la cultura mapuche, muy especialmente para los pehuenches («gente del pehuén», nombre nativo de esta especie arbórea).

sería el universo, y la relación del mapuche con la tierra está marcada por su relación de integración en él.

La Encuesta Nacional de Estudios Públicos revela que la identificación con la tierra es preponderante para el reconocimiento del ser mapuche. Las personas declararon en la encuesta que, a nivel de políticas públicas, el Estado debería centrarse en la “recuperación de territorios ancestrales” por encima de otras problemáticas: la tierra es el patrimonio cultural, y de ella depende la interrelación con la naturaleza, los espacios rituales y sus formas de organización social. Por lo tanto, recuperar el territorio para reconstruir una cultura.

La cosmogonía mapuche gira en torno a los cuatro elementos: el fuego, que significa fuerza, energía y vitalidad, el aire, que limpia y oxigena, la tierra, el lugar donde se desarrolla la vida y la biodiversidad, y el agua, salud y organización de la vida. La persona mapuche se interpreta a sí misma como un ser social ritualizado, y la metafísica es su fuerza explicativa fundamental.

En este sentido, la medicina mapuche se centra en la búsqueda del equilibrio de los cuatro elementos en el sistema humoral. El diagnóstico se realiza a través de la observación, la orina, la ropa o incluso fotos, más recientemente. La cura se lleva a cabo a través de remedios naturales, cambios de comportamiento o rituales, para recomponer la parte física, psicológica y también espiritual.

Los animales también son sagrados. Piensan, sienten, sueñan y viajan en sus sueños. Para el mapuche no existe una división tajante entre animalidad y humanidad. Para ellos, somos una multiplicidad de seres y posibilidades de transmutación. Existen algunos animales que no pueden comerse, y durante la crianza son bautizados. Los animales orientan a las personas en su comportamiento.

—Mamá, ahora que me veo con el *trarilonko* me acordé que hoy tuve un sueño muy bonito. —Le cuenta Onésima a su madre, esbozando por primera vez una sonrisa—. Soñé que el hijo de un hombre que conocí hace un tiempo se acercaba para hablarme. Estábamos en el campo, todos mis sueños son en el campo. Salgo de la casa y cruzo un camino de ripio, liso. La noche era clara porque había luna llena. Subía a una pequeña casa en lo alto y me encontraba con un espejo muy pequeño en mis manos. Y un

trarilonko de paño, con una flor inmensa. Me lo ponía en la cabeza y observaba mi reflejo. Entonces me desmayaba. Mientras caía abrí los ojos y divisé a un grupo de *machi* conversando. Apareció una niña pequeña, morena, muy bonita, y me dio la mano para levantarme.

Luz le sonríe alegremente. Piero andaba jugando por ahí. Se acerca a su madre, lleva puesta una falda de lana tejida por su abuela y se ríe. Tiene ocho años, el pelo liso castaño, tez blanca con más pecas que Onésima, nariz respingada y mejillas gruesas. Sus ojos oscuros son tan profundos como inocentes. Se pasea tranquilamente, no habla ni se mueve demasiado. Onésima lo abraza.

—El Piero es un niño súper especial. Ahora está anocheciendo y prefiero que esté conmigo. Esta no es hora para estar afuera. Esta es la hora de los Ngen. Hasta las tres de la mañana. Por eso cuando veníamos apareció un *queltehue*²⁵ parado en el camino y casi chocamos. Y el Piero... no es como los demás. Le pasan hartas cosas, tiene enfermedades mapuche. El mapuche es único y tiene enfermedades que son propias de nosotros, que no tienen explicación médica pero que son de nosotros. Algunas mañanas amanece con las manos llenas de cortes. Y siempre tiene calor... —Efectivamente va muy desabrigado, y el invierno se acerca.

—Cuando entro a la *ruka*²⁶ me queman los pies—, agrega Piero inocentemente, como si se tratase de una travesura. A pocos metros de la casa de Luz construyeron una *ruka* para recibir gente, hacer talleres y tener un espacio espiritual propio.

A pocos metros de la casa de Luz hay una *ruka*, un espacio construido con madera y techo de paja, donde llevan a cabo diversas actividades espirituales. La puerta de la *ruka* se dispone hacia el este, que es donde sale el sol y desde donde para el pueblo mapuche comienza la vida. Es tan importante el este o el *puel mapu*, que no pueden haber elementos que obstruyan la entrada de la *ruka*. En su interior hay un fogón—*kütchal*— en el medio, que en la antigüedad no debía apagarse nunca, porque además de calentar el ambiente, permitía mantener la techumbre en buen estado. Los alimentos eran

²⁵ Especie de ave nativa de América del Sur.

²⁶ Vivienda tradicional mapuche.

preparados en ollas de fierro y se colgaba la carne, los remedios y los frutos para su conservación.

Según el Archivo Regional de la Araucanía elaborado por el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), en los años sesenta los mapuche vivían en su mayoría en *rukas*. A partir del éxodo rural a las ciudades comienza la transformación de sus viviendas y también el envejecimiento de la población rural, por lo que una *ruka* suele relacionarse a las personas mayores.

En el siglo XIX no existían aún los servicios occidentales como luz eléctrica, agua potable y caminos. El camino significó la entrada de los servicios occidentales: la escuela, la iglesia y los centros de salud, todos agentes de colonización.

Por otro lado, para el mapuche la familia es la unidad principal de reproducción cultural, y es la organización desde la cual se produce el conocimiento y se transmite la educación y las pautas culturales. La familia se desarrolla en torno al *lof mapu* y la *ruka*. Sin embargo, la familia mapuche ha sufrido cambios en cuanto ha ido adquiriendo elementos de la cultura occidental a través de la educación, en reemplazo de la oralidad.

La enfermedad mapuche está directamente relacionada con el desequilibrio de la persona en relación a su familia, su comunidad y el mundo sobrenatural. Muchas de las enfermedades se asocian a las relaciones interétnicas y a la cultura occidental. Pueden ser enfermedades naturales (*wingka kutxan*) o sobre naturales (*wenu kutxan*), estas últimas asociadas a una posible transgresión de la persona, por desapego a las normas de convivencia. La enfermedad es causada por el castigo de los espíritus del *wenu mapu*. También existen las *weza kutzan*, dolencias por brujería o *kalku*, con bebidas, pócimas, venenos o maleficios.

Actualmente existe un dilema por la pérdida de conocimientos medicinales, un problema generalizado en los pueblos originarios de Latinoamérica, producto de la reducción de territorios físicos y simbólicos, la desestructuración de su sistema de reciprocidad y redistribución y la privatización de sus tierras y recursos naturales, con los consiguientes conflictos por su apropiación y manejo.

Sin embargo, una experiencia moderna respecto de este tema lo constituyen los centros de salud que ha incorporado la medicina mapuche: es el caso del Hospital Makewe, el Centro de Salud Boroa Filulawe y el Hospital Intercultural de Nueva Imperial, donde asisten Luz, Onésima y sus hijos para ser tratados.

El Hospital Intercultural de Nueva Imperial se originó a partir de las asociaciones indígenas de la comuna de Nueva Imperial, quienes demandaron al gobierno de la Concertación la construcción de un hospital intercultural. La iniciativa fue bien recibida por la presidenta Michelle Bachelet, y comenzó a operar en el año 2005.

Al no haber un acuerdo para el desarrollo de ambas medicinas en un mismo centro, el hospital cuenta con dos edificios separados. En el espacio destinado al centro de salud mapuche se observan grandes fotografías de paisajes y ventanas en forma de cruz indígena, además de un ramal en la entrada.

La mayor parte del personal es de origen mapuche, con la participación de diversos agentes de salud, tales como *machi*, *puñeñelchefe* (especializada en salud reproductiva) y *getamchefe* (especialista en salud ósea), provenientes del sector rural, con turnos establecidos para atender también en sus comunidades. En un principio la iniciativa fue duramente criticada por algunas organizaciones, sin embargo, la creación del hospital trajo consigo puestos de trabajo y la valoración de la medicina mapuche, acudiendo a él también pacientes de origen no mapuche.

—Con mi mamá creemos que el Piero puede convertirse en *machi*— prosigue Onésima, muy seria— y no es fácil para nosotros. De hecho yo preferiría que eso no ocurra. Es súper complicado. Se enferma. Y tendríamos que trasladarnos todos al campo, porque no puede estar solo y no puede vivir en la ciudad. Con la vida que llevo, ellos en el colegio... No se cómo vamos a hacer.

El antropólogo Paulo Andrés Castro Neira, en su tesis doctoral *El discurso mapuche en la era poscolonial: identidad, territorio y poder*, explica que las *machi* ocupan el rol de guía espiritual, y son quienes se encargan de la salud humana. Si bien en la antigüedad era un rol asumido principalmente por mujeres, hoy también es asumido por hombres, a quienes se les denomina *wentxu machi*. Generalmente este don es advertido por la naturaleza, a

través de sueños premonitorios, enfermedades y visiones. Dichas señales pueden ocurrir durante la niñez, la juventud o la adultez.

La o el postulante a *machi* puede o no aceptar su rol, sin embargo esto implica consecuencias negativas para su salud. Si lo acepta, deberá emprender un proceso de iniciación a través de una serie de protocolos pautados culturalmente, con el apoyo de una *machi* consagrada que debe permanecer con la persona largos periodos de tiempo y a quien debe seguir sus consejos.

Finalmente se celebra un ritual denominado *machilinwun* para la consagración de su rol. Durante el proceso, los sueños o *pewma* y las visiones o *perimontu* van preparando al recién iniciado e indican el camino a seguir.

La *machi* debe tener un alto grado de conocimiento de las plantas medicinales y los tratamientos de las enfermedades, para atender todo tipo de enfermos sin importar su origen étnico o cultural. Es concebida como una especialista, cuyo poder y conocimiento provienen de su facultad de acceso al mundo al mundo sobrenatural, de su contacto con los espíritus ancestrales y con los espíritus de la naturaleza.

El rol es heredado por línea materna o paterna, por este motivo existe la posibilidad de que en una comunidad desaparezcan, aunque a lo largo del tiempo pueden reaparecer. La *machi* asume una serie de obligaciones espirituales, psicológicas y culturales, ejerciendo en la comunidad de residencia, donde se instala un *rewe* o altar ceremonial en el hogar, lo que permite contar con un espacio destinado a rogativas y al diagnóstico de enfermos.

El *rewe* es el tótem que representa la sabiduría *machi*, hecho de madera, a veces con un rostro humano tallado en su cúspide. Tiene un máximo de siete peldaños, a medida que aumenta el número, más cerca se encuentra la *machi* del *wenu mapu* o mundo de arriba. El *rewe* está en su casa, en un sitio ceremonial donde los espíritus se comunican con ellos.

El comportamiento de la *machi* debe ser ejemplar, regido bajo estrictas normas culturales, como la rogativa diaria en la madrugada y brindar apoyo en las ceremonias que se le soliciten, tanto dentro como fuera de su territorio. Muchas veces deben trasladarse al

predio del enfermo para realizar rituales de cierta complejidad, como la limpieza de casas y sanación del enfermo, tanto dentro como fuera del país.

En su condición de médium entre el mundo natural y sobrenatural, la *machi* requiere del *zugumachife*, que lleva a cabo el rol de ayudante y traductor durante el estado de trance o *küimi* para su comunidad y el paciente. La *machi* habla en idiomas antiguos, que son transmitidos por espíritus y antepasados.

La principal ceremonia del pueblo mapuche, tanto por su poder de convocatoria como su impacto en la vida familiar y en la comunidad, es el *Ngillatun*. Es la principal forma de comunicación con el mundo divino. Se realiza cada dos, cuatro o más años, convocando a las diversas comunidades que componen un territorio —sea un *rewe* o *ayllarewe*—. La ceremonia presenta variaciones según su ecoterritorio, siendo determinantes los recursos naturales disponibles y las costumbres de sus habitantes o *az mapu*, que es el conjunto de normas que operan en un determinado territorio (derecho consuetudinario).

La antigua organización se sustenta ante todo en dos ejes: la creencia en el *Nguillatun* y el respeto a las autoridades locales. El *Ngillatun* es una ceremonia colectiva en la que las familias realizan un sacrificio, preparando alimentos y sacrificando animales que luego son compartidos en sus ramadas con las personas invitadas, que también pueden ser *wingkas*. El sacrificio se expresa en la vigilia: las personas no deben dormir hasta el segundo día de la ceremonia, para despedir y agradecer a las fuerzas y las deidades.

El significado de la palabra en *mapuzugun* es “habla de la tierra” o “petición o compra”. Se trata del agradecimiento a las personas, espíritus y fuerzas que están en la tierra por el buen vivir. La ceremonia se realiza en el *gillatuwe*, que es un espacio sagrado dentro del *lof mapu*. Tiene forma circular, con una apertura hacia el este. Se disponen ramadas construidas con materiales del lugar, como madera y coligues. En cada una de las ramadas se instala una familia, que dispone del lugar para atender a los invitados.

En algunos lugares el *rewe* se ubica en el centro. En un altar ceremonial se disponen los alimentos que serán venerados y ofrecidos a los dioses, entre ellos carne y una bebida a base de trigo, maíz, piñón, guisantes, habas y trigo mote. En algunas ceremonias se realizan sahumerios, a través de la quema de huesos y carnes.

Durante la ceremonia se baila el *purün*, que consiste en dar pequeños saltos alrededor del rewe o en procesión a espacios sagrados, y se pronuncian cantos y gritos colectivos. Para el mapuche el canto significa renacer, y es uno de los momentos más importantes para su forma de ver el mundo.

—Piero, ¿Tú te sientes mapuche? —Le pregunté. Tardó un momento en contestar.

—No lo sé— responde tímidamente, mirando el suelo mientras se mordía las uñas.

—Como nuestra machi, la Marcela— comenzó a explicar su madre. Ella tiene 24 años. Hace poco que se enfermó. Ella iba a estudiar en la universidad, en Temuco. Ni ella ni su familia querían que fuera *machi*. Pero cuando pasa, pasa nomás. Y lo aceptó, y se fue a vivir al campo.

—¿A qué te refieres con que se enfermó? ¿Sufre algo así como una revelación?

—Sí. Casi siempre a través de sueños, hay diferentes formas. Puede ser en la adolescencia o juventud. El Universo va dando algunas señales. Luego otras dos *machi* antiguas tienen que ayudarte para el proceso de transformación. Lo que le pasó a la Marcela... es una de las formas más fáciles de saber seguro que se es *machi*. Entró en un estado de trance y empezó a hablar *mapuzugun* antiguo. ¡Y nadie sabe *mapuzugun* antiguo!.

—La tía Marcela siempre aparece cuando yo estoy enfermo o cuando empeoran mis manos —dice Piero, poniendo las dos manos frente a sus ojos, las acaricia y las esconde.

—Si po. Es difícil verla ahora —dice su madre y le toma las manos—, está lejos en el campo y no es fácil comunicarnos. Pero cada vez que al Piero le pasa algo ella llega, sin que le digamos nada.

—Por mi pollito —Piero sonríe.

— Sí. El Piero tiene un animal. A través de algunos animales los mapuche nos conectamos con el mundo espiritual. Y como mi mami no quería cuidar a ese pollo acá, lo

tiene la Marcela en su campo. Cuando al pollo le pasa algo, es que al Piero también le pasa. Esa es la forma en que nuestra *machi* se comunica con nosotros.

Piero se estremeció. —Mamá, tengo miedo... —dice con una voz apenas audible.

—Ya mi amor. Ahora nos vamos a dormir.

Onésima lo abraza fuerte y lo besa en la frente.

Memoria trashumante

Jaime Huenún es un poeta mapuche.

Junto con Aylin Catalán Millacan, su colega, son parte del Departamento de Pueblos Originarios del Consejo Regional Metropolitano del Consejo Nacional de las Culturas y las Artes del Gobierno de Chile. Hace dos años trabajan en el proceso de Consulta Indígena llevado a cabo por el Consejo, por el tema de la indicación sustitutiva o ante proyecto de ley para la constitución del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

Trabajan en un pequeño compartimento, parte de una oficina más grande, una planta del Consejo Nacional de la Cultura en el centro de Santiago, en pleno Paseo Ahumada. El cubículo tiene un ventanal que da directamente a la fachada gris de dos edificios que se juntan creando ángulos geométricos, con un aspecto desvencijado.

El escritorio de Jaime está abarrotado de libros, carpetas y archivadores. Delante de él hay un montón de papelitos con notas, algunas tarjetas de dirigentes mapuche, y uno que otro póster de algún concierto reivindicativo indígena.

Jaime es de baja estatura, grueso, viste de azul marino y azul grisáceo, con camisa arremangada y zapatos de cuero. Su rostro está enmarcado por una melena enmarañada llena de canas incipientes y desordenadas, iguales que su barba. Tiene unos ojillos aceitunados, muy pequeños, detrás de las gafas de pasta cuadradas. Está muy serio, y muy pocas veces deja entrever sus dientes, rectos y cortos, cuando sonríe a medias.

El año pasado se creó este departamento de manera más ordenada y administrativamente visible. Este año ya están llevando a cabo un programa con una parte de las organizaciones de la Región Metropolitana. Su labor es fomentar y visibilizar las artes indígenas en la región. Están en proceso de darle plataforma a las artes indígenas en todas sus dimensiones, tanto en su aspecto de arte tradicional como de arte contemporáneo, además de generar cohesión de las diferentes organizaciones de la región. Con poco presupuesto, pero con la voluntad de hacer que los artistas tengan la posibilidad de dialogar con el arte nacional, con el arte chileno occidentalizado, “para que se vean los puntos comunes y los puntos divergentes”.

Jaime Huenún nació en Valdivia en 1967. De madre valdiviana y padre huilliche de la zona de Osorno, territorio que los huilliches llamaban *Chauracahuin*. Al poco tiempo sus padres se trasladaron a vivir a la casa de su abuela paterna, Matilde Huenún. Su vida de niñez y adolescencia se desarrolló en Osorno, en la población Nueva Esperanza, que estaba en construcción en ese momento, una pequeña aldea a cinco o seis kilómetros del centro de la ciudad y que todavía estaba muy vinculada al sector rural, rodeada de fundos y cercana al río Rahue.

Después del golpe se generó una toma de terreno aledaña a esa pequeña población, y el conjunto habitacional precario se amplió, convirtiéndose en el sector Franque, que tiene alrededor de 30.000 habitantes. Cuando él vivía ahí no eran más de diez o doce familias. El crecimiento ha sido exponencial, como en todos los sectores urbanos del sur. Este sector estaba habitado por gente que había venido del campo, pequeños propietarios agrícolas, algunos indígenas que por diferentes razones emigraron a la ciudad. Creció inserto en esa realidad, conociendo el espíritu urbano poblacional.

— Ahí empecé a tener ciertos coqueteos con la poesía, soy de origen de los bajos fondos de la población osornina y mi interés por la literatura fue... extraño, no es que en las poblaciones el arte, la poesía, la pintura y la música sean moneda corriente, porque las necesidades son otras, es el sobrevivir cotidianamente, en términos económicos y alimenticios. En ese tiempo era muy dura la vida, la gente tenía que trabajar mucho para poder vestirse y alimentarse, no había electricidad, no había agua potable, vivíamos en una situación de “subdesarrollo” o “primitivismo”.

> Sin embargo también habían momentos de felicidad y alegría, cuando éramos niños teníamos la naturaleza al lado, nuestros juegos eran en el arroyo, o en el río, o en los árboles frutales. Para mí fue importante porque conocí el alma “popular” mestizo, del indígena exiliado en ese proceso de diáspora, de salir del campo para ir a la ciudad y convertirse en ciudadano, en un sujeto regido por las reglas de la urbe, según las políticas económicas, sociales y culturales de la chilenidad.

— ¿Cuándo empezaste a escribir?

> A los nueve o diez años, por ciertos incentivos escolares, y ya luego a los 18 años comencé a hacerlo con mucha más seriedad. La poesía era una motivación, no solo para

el desarrollo intelectual o estético, también para construir una identidad personal. Todos los adolescentes construyen su identidad de acuerdo a sus intereses, a mi me interesaba la poesía y la literatura. Ahí comienzo a desarrollar este afán, este oficio, que tiene mucho de maravilla y también de oscuridad, y empiezo a generar una mirada literaria hacia el mundo del cual yo provenía, yo pertenecía.

—¿Sobre qué escribías?

—Mi vocación tiene que ver con rescatar este mestizaje, esta conjunción de ciertas culturas, de la chilenidad campesina, del mundo indígena que tiene que *agachar el moño*²⁷ en muchas situaciones, en una ciudad absolutamente racista como la osornina en la que el modelo cultural, el modelo fenotípico admirable, era el germano, que se instaló en la segunda mitad del siglo XIX.

Desde muy niño Jaime empezó a trabajar en la cantina de sus padres.

—Era un *barman del populacho*. Eso me permitió conocer el trasfondo ebrio. Los borrachos y los niños dicen la verdad. Yo traté mucho con los borrachos, con mis vecinos, que se transformaban. El alcohol funcionaba como elemento que generaba afección, pero que también hacía que la gente acudiera a sus más profundas emociones, primitivas, a veces habían peleas pero también se escuchaban muchas voces, de la memoria de ese sector. Todas esas cosas fueron alimentando mi interés por escribir, aparte de las lecturas que desarrollé con más sistematicidad en la enseñanza media.

>Pero mi origen está ahí, en ese mundo mestizo, muy cercado y muy limitado, un mundo de violencia casi natural. Había gente que vivía muy mal, pero vivía, y lograba avanzar a pesar de todo, a pesar de la dictadura y de los objetivos cívico-militares a los que nos sometían en esa época. Tú tal vez no lo sabes, o te habrán contado, pero después del '73 una cantidad de soldados, médicos, asistentes sociales, iban a las poblaciones con el objetivo de “higienizar” a la gente. Te cortaban el pelo, te ponían lindano para los piojos y para la sarna... Éramos guetos, y estos grupos de personas que llegaban con el ejército, con sus carpas, sus móviles y sus “aportes humanitarios”, hacían también operaciones de inteligencia.

²⁷Modismo para decir “resignación”.

—¿Qué tipo de operaciones?

—Los milicos preguntaban quiénes eran aquellos que estaban haciendo algún desorden ideológico político. Eran como operaciones rastrillo. Buscaban información acerca de posibles disidentes. Y éramos tratados de esa manera, como judíos en un campo de concentración pero al aire libre. Se les daban anticonceptivos a las mujeres. Cosas que parecen muy humanitarias pero que eran parte de las políticas eugenésicas del Ejército de ese momento.

—La gente *huilliche* que vivía en la población con el resto de mestizos, ¿hablaba su lengua? ¿se reconocía como tal? ¿seguía alguna tradición?

—Bueno, lo que tengo que decirte al respecto, en términos muy generales y como primer antecedente, es que la población *huilliche* o mapuche, o la población indígena del país, vive diversas realidades, de acuerdo a contextos y situaciones históricas. Se hace visible esta realidad cuando los pueblos o las sociedades oprimidas generan una especie de orgullo. Recordemos el orgullo negro en Estados Unidos en la lucha contra la segregación racial y por los derechos civiles, el orgullo negro era todo, ser negro había sido muy difícil, hasta que llega un momento en que esto explota y este orgullo empieza a traspasar fronteras y a teñirse incluso de muchas expresiones artísticas, políticas, o incluso deportivas. Como en las Olimpiadas de México, cuando sus atletas negros ganan y levantan la mano en señal de adhesión al movimiento de los derechos civiles.

>En el caso de la población indígena, en los últimos 30 años ha vivido ese proceso, y eso ha significado que se reivindique básicamente la ancestralidad, el esencialismo cultural, el *kultrunismo*, un refuerzo o énfasis en ciertas simbologías ancestrales, que están presentes en algunos sectores, pero en otros no.

—¿En Santiago está presente?

—En Santiago viven hoy día cerca de 400.000 mapuche, y estas familias llevan acá cuatro generaciones, desde la década del veinte o treinta. Estas realidades muchas veces son omitidas por algunos dirigentes, personeros o gente del mundo de la cultura que adhieren este esquema y este modelo ancestral de cultura. Lo cual es lógico y es natural,

porque es una fuente de orgullo y de identidad. Si uso tales joyas, tales vestimentas, como tales comidas, soy más mapuche que cualquier mapuche que aquí aparezca. Se refuerza el tema de la identidad en ese contexto.

>Ahora, la realidad antropológica, cultural y social, es distinta según los territorios. La realidad mapuche de Santiago es muy distinta a la de Temuco, de Puerto Montt, Valdivia, Osorno o Concepción. Y eso genera nuevas problemáticas. En el caso del idioma, en la zona *huilliche* por ejemplo se habla una variante dialectal del *chezugun* o *mapuzugun*. En el contexto histórico *huilliche*, la población fue sometida ya a fines del siglo XVIII a través de un tratado de paz que se hizo, que en realidad fue un tratado de guerra, y luego con la llegada en la segunda mitad del siglo XIX de los colonos germanos, se genera una situación de apartheid del mundo indígena.

Según los datos entregados por el Instituto Nacional de Estadística (INE) en base al Censo del año 2002 —considerando que el del año 2012 ha sido vetado dadas las irregularidades en su aplicación— la población en Chile era de 15.116.435 habitantes, de los cuales 692.192 personas (un 4,6%) declararon pertenecer a uno de los ocho pueblos indígenas considerados: alacalufe, atacameño, aymara, colla, mapuche, quechua, rapanui y yámana.

Del total de la población indígena, 604.349 habitantes señalaron pertenecer a la etnia mapuche (340.580 hombres y 299.769 mujeres), que en conjunto corresponden al 87,31% del total de la población indígena en Chile según el Informe del Ministerio de Planificación y Cooperación MIDEPLAN 2005. La población declarada mapuche se concentra en la región de la Araucanía con un 33,6%, seguida de la región Metropolitana con un 30,3%: una tendencia a mantenerse en el lugar de origen y otra migratoria.

Además, según MIDEPLAN, la población mapuche se distribuye en zonas urbanas (62,4%) y rurales (37,6%). En la región de la Araucanía se concentra el 52,4% del total de la población indígena que reside en entornos rurales, con presencia predominantemente mapuche. En cuanto a movilidad, a Región Metropolitana es la que recibe mayor cantidad de migrantes mapuche.

Según los resultados, de los encuestados mapuche de más de 10 años, la tasa de analfabetismo es de un 8,7%. En cuanto al nivel de instrucción alcanzado, un 5,8% señala

no haber asistido nunca al sistema de educación formal, un 53,2% ha finalizado la enseñanza básica, un 28,8% la enseñanza media y un 7% la educación superior.

Los mapuche con edad de trabajar (a partir de los 15 años) presentan una tasa de ocupación del 49,8%. En la zona rural los hombres y las mujeres se dedican principalmente a trabajos agrícolas y ganaderos, y en la zona urbana los hombres se dedican a actividades comerciales, y las mujeres a trabajos de servicio doméstico y empleos de oficina y ventas.

—Suenan el teléfono de la oficina. Jaime bebe un sorbo de café solo antes de contestar.

— ¿Aló?²⁸ ¡Hola, buen día!, ahora reconozco su voz. ¿Muy bien y usted? —se ríe por primera vez—. Oiga, pero usted tiene que pedir un poquito de carbón de ulmo²⁹, que ya ulmo no queda... Todo bien, anoche la esperé pero usted no llegó —pausa, se vuelve a reír— usted lleva una chacana³⁰ en el hombro, eh, un verdadero calvario étnico —se sigue riendo—, ¿oiga y usted va a poder estar mañana en la reunión? ya... ya... Sí po³¹... Ah bueno, vamos por partes... El temario que va ahí es producto de las reuniones anteriores y los acuerdos a los que hemos llegado. Se habló de la posibilidad de hacer este convenio con la Universidad, porque va a facilitar todos los espacios e incluso el apoyo pedagógico sin cobrar ni un peso, por lo que toda la suma del proyecto va a las necesidades y no a pagar este peaje de las instituciones. Es una buena oportunidad y nos dan pleno apoyo. Mañana hay una reunión con los representantes. En cuanto a la distribución de los recursos hay que definir cuánta plata va pa los *profes*, pa los materiales didácticos, para los congresos... Para ir hilando más fino, y cómo vamos a ir configurando los contenidos de los cursos, se determinó hacer una escuela de idiomas que abarcaría el *mapuzugun*, el aymara, el quechua, el rapanui y el selknam. Son varios de los temas que mañana tenemos que dialogar. Y respecto a la fiesta del sol, no nos pasaron los recursos

²⁸ Las referencias a entidades o nombres de personas han sido censuradas para preservar el anonimato.

²⁹ Conocido como ulmo o muermo, es una especie de árbol originario de Chile y Argentina. Su hábitat natural a lo largo de la Cordillera de los Andes.

³⁰ Chacana significa en el quechua escalera u objeto a modo de puente, es la «cruz andina» o «cruz cuadrada». La chacana es un símbolo plurimilenario aborigen de los pueblos indígenas de los Andes centrales en los territorios donde se desarrollaron tanto la cultura inca (Sur de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina) cuanto algunas culturas pre-incas.

³¹ «Po» es como decir «pues». Es una muletilla para afirmar algo con mayor contundencia, algo que se daba por sentado, que ya estaba claro. «Sí pues».

que estábamos concursando, pero recortaron todo y acá asignaron dos proyectos para la gente de patrimonio. De todas maneras apoyamos la fiesta del sol en Recoleta con la contratación de uno de los artistas, con la poca plata de la que pudimos disponer. Eso en general... sí, esperamos colaborar con ellos para el proyecto de la escuela de idiomas... Hay que ver qué puede ser útil, qué materiales nos sirven, o generar otra iniciativa cultural y de educación. Ya po, un gran aporte, conversamos, nos vemos, ¡*peukaya*³²!— cuelga, bebe un sorbo de café.

—Me estabas comentando acerca del sentimiento de ser mapuche...

—Bueno, en el caso de los *huilliche*, esta realidad cultural de imposiciones y violencias de tipo físico, cultural y político se dio a fines del siglo XVIII y mitad del siglo XIX, con la llegada de los colonos alemanes, y se fue configurando un ideario y un estereotipo, digamos, de lo que debe ser un sujeto “moderno”, “civilizado”, sujetos “integrales” de ciudadanía, que finalmente fue este modelo blanco germano europeo de ciudadanía.

—¿Qué pasó con el idioma?

—Se fue concentrando en el uso más íntimo dentro de los territorios más alejados. Era vergonzoso hablar el *chezugun*, muchas personas tuvieron que irse a la ciudad o trabajar en fundos para terratenientes extranjeros, donde hablar el idioma nativo era razón de desprecio y discriminación. El *chezugun* se fue perdiendo con mucha celeridad ya en las primeras décadas del siglo XX. Hoy día, en el territorio *huilliche* que va desde Valdivia hasta Chiloé, son muy pocas las personas que hablan esta variante dialectal. Tal vez 50 personas, con suerte unas 70 ancianos que hablan medianamente.

>Se fue perdiendo el idioma, pero no el vínculo con una memoria, una serie de antecedentes familiares como la comida, que todavía se mantiene muy estable. La gastronomía *huilliche* no solo está en la mesa indígena, también en la mesa chilena de ese territorio. En las últimas décadas también ha ido resurgiendo el tema de la reconstrucción de la identidad en contextos diversos, y cómo hacer política y cultura desde una visión, en este caso, mapuche *huilliche*. Con todos los elementos que la propia historia ha ido imponiendo a la sociedad *huilliche*. Esa es una realidad. La realidad urbana

³² “Adiós” o “chao” en *mapuzugun*.

mapuche es otra, y la realidad campesina es divergente en relación al territorio, la realidad de los *lafkenches* es diferente por supuesto a la de los *pehuenches* de la zona cordillerana, la realidad *huilliche* es distinta de la *nagche*.

>Entonces claro, podríamos hacer el corte o la división entre mapuche urbano y campesino, aunque es quizás un corte demasiado antojadizo y precipitado, pero para verificarlo desde la perspectiva *wingka* es un ordenamiento, les gusta ordenar en taxonomías, tan clásico del mundo occidental el querer dividir, clasificar. Entonces claro, en el fondo estas realidades también están conectadas, porque los mapuche urbanos tienen familias en el campo o en las ciudades del sur. Y las relaciones se mantienen, hay viajes, contactos, reuniones, desde el nacimiento de alguien al fallecimiento de otro, entonces, la gente está permanentemente en vínculo.

El *mapuzugun* o hablar de la tierra es una lengua originalmente ágrafa, con un sistema conceptual que subyace a la dominación de los espacios sagrados, que son lugares de importancia histórica y cultural, donde se celebran ceremonias y ritos. Ha sido conservado a partir de grandes esfuerzos de revitalización para revertir el monolingüismo impuesto por la oficialidad del castellano, como elemento de identificación.

Quienes se reconocen como mapuche le asignan un alto valor al idioma, según los datos entregados por la encuesta del Centro de Estudios Públicos en 2006. Sin embargo, los estudios sobre el *mapuzugun* de los antropólogos Gundarmann y Zúñiga revelan el deterioro progresivo de la lengua, con un bajo porcentaje de uso y conocimiento, principalmente en sectores urbanos.

A pesar de lo anterior, el antropólogo y doctor en Lingüística de la Universidad Católica de Temuco, Fernando Wittig, realizó un estudio en torno a las representaciones del *mapuzugun* en entornos urbanos, en el cual advirtió que los procesos de aprendizaje y uso de la lengua han gestado redes de socialización fundadas en la noción de comunidad. En contextos conflictivos, a la lengua se atribuyen otras cargas de sentido, como elemento de identificación y organización, siendo parte de un proyecto de reconstrucción del mundo mapuche.

Hoy la lengua y las costumbres mapuches son valoradas por las políticas públicas, pero en un contexto neoliberal y de colonización moderna. La traducción de la lengua al castellano implicó un impacto en sus significados, diametralmente distintos.

La antropóloga María Isabel Lara Millapan, subraya en su tesis doctoral *Aprender a leer y escribir en mapudungun como elemento de recuperación y promoción de la cultura mapuche en la sociedad del siglo XXI*, que “la lengua significa pertenencia, y es a través del aprendizaje de la lengua que esta vuelve a ocupar su lugar en la comunicación, la adquisición y la generación de conocimientos. Existe una visión del *mapudungun* como lengua casi mística, relegada a contextos específicos, y no se utiliza en campos diversos para acceder a otros conocimientos”.

“Se necesita una toma de conciencia de que somos una sociedad plurilingüe y pluricultural, donde las lenguas han de ser tomadas como instancias de acceso al conocimiento y no solo como elementos culturales. La dificultad radica en la elección de las metodologías a utilizar y el cómo vincularlas de manera didáctica. Además de enfrentar una sociedad que en general piensa que las lenguas originales son ajenas a la realidad contemporánea y a la cultura escrita”, concluye.

—¿Qué elementos se mantienen? ¿y cómo se ha transformado esa diversidad?

—Se han perdido elementos culturales pero se han ido ganando posicionamientos y renovaciones culturales. El caso de la poesía es paradigmático. Hay un abanico de propuestas, hay más de 150 escritores mapuche produciendo, de los cuales 50 han publicado libros y otros tantos han publicado en revistas, hacen actividades, publican en páginas web o graban discos, tienen programas radiales... Tanto en la poesía como en la realidad social se ve esta diversidad. Las propuestas de Lienlaf, de Chuhuailaf³³, son distintas a las de un poeta *huilliche* o de Santiago.

>Porque son vivencias, memorias y contextos distintos a partir de los cuales surge esta producción literaria, y tal vez en este instante histórico todas están cruzados por un afán ideológico anti-colonial. El trabajo político, social, cultural y pedagógico del Estado de Chile obviamente tiene una reacción de su gente, de los creadores, y también hay

³³ Leonel Lienlaf y Elicura Chihuailaf, poetas mapuche.

pintores, y músicos que rescatan instrumentos mapuche tradicionales, pero hay otros que tienen bandas de rock.

>Yo creo que el estereotipo que se ha creado del mundo indígena hace daño, porque no reconoce esta diversidad. Una diversidad que es legítima, que es natural dadas las condiciones históricas. Entonces claro, se piensa mucho en el mapuche ancestral, esencialista, aquel que anda con su *makuñ* o manta, con *trarilonko*, con joyas, que habla *mapuzugun* únicamente... Pero tenemos mapuche que son economistas, que son vulcanólogos, hay gente que hace cine y videos experimentales, o ciencia, o que son doctores en ciertas materias... Es como toda sociedad que se abre dadas las situaciones que se han vivido, y absorbe del mundo, y además le pone un elemento propio que es la conexión con una cultura que se suponía desaparecida, en extinción.

>Todos los pueblos que están en contacto generan cambios, adaptaciones. El caso de Lautaro es paradigmático. No hacemos la guerra, pero ¿cómo nos defendemos del enemigo si no tenemos los elementos que el enemigo tiene? Por lo tanto adoptamos el caballo. Adoptamos una manera de hacer la guerra que sea un poco más “astuta” o “inteligente”, que fue lo que hizo Lautaro finalmente, apoderarse del caballo y las técnicas militares del mundo español.

>Eso mismo ocurre en este contexto y en muchos otros pueblos indígenas latinoamericanos, porque no se puede pedir que el indígena corresponda a un modelo. Hay violencia etimológica y violencia cultural al pedir que los indígenas, o aquellos que sean diferentes, sean diferentes para poder observarlos desde un punto de vista exotizante. Obviamente también hay mucha gente mapuche que está trabajando lo tradicional, es importante mantenerlo. Pero mucha otra gente mapuche está trabajando en innovación, en poder mezclar cosas, hacer cruces. En la poesía se está haciendo. Se escribe en español, en *chezugun*, se escribe bilingüe, con fotos, sin fotos, se hacen alusiones a la música, al cine... Algo normal, natural, que debiera ser relevado de los observadores externos de los pueblos indígenas.

—Y a pesar de la apertura, ¿dónde encuentran una identidad común? ¿y qué es entonces lo que los hace ser mapuche, qué los diferencia del *wingka*?

—Lo que nos otorga nuestra identidad, pudiese ser poco fija y estable para el observador externo, pero a mi juicio no lo es... Toda identidad es compleja, móvil, fraccionada, pero lo que nos hace tener ese vínculo con una matriz cultural es precisamente que nosotros llevamos una memoria portátil, una memoria móvil, que tiene que ver con nuestros familiares, con la historia que han vivido, ligada a territorios específicos, desde el aire, el agua, la flora y fauna, que perviven en estos relatos que escuchamos de niños y adolescentes, que están en nuestra memoria porque los visitamos aún o lo recordamos...

>Llevamos esa memoria trashumante, esa memoria nómada. Aquí en la ciudad construimos espacios para vivir esa memoria, para re-actualizarla, hacerla patente y que no se pierda. ¿Qué hace que un judío sea judío en Alemania, en Francia, en Estados Unidos, en Italia, en Argentina? No necesariamente que sea un practicante de la religión judía. Puede ser, como elemento de unificación en muchos casos, pero lo que hace que un judío sea judío es ese vínculo con una memoria, una serie de recuerdos, un enfoque de la vida y de la realidad.

>Nosotros todavía, a pesar de tener estudios universitarios y haber pasado por el lavado de cerebro del positivismo científico occidental, seguimos teniendo un pensamiento mítico en el fondo de nuestro ser. Leemos la realidad de otra manera. Tenemos sueños que nos rigen. Aunque no lo queramos. Uno racionalmente puede decir, “tuve una pesadilla”, pero como mapuche y sujeto que se crió con sus abuelos y tíos, que regían parte de su vida cotidiana según sus sueños, no puede dejar de regir su propia vida en base a esos sueños.

>Son elementos que están en la memoria, uno viaja y viaja con uno su memoria, con esa memoria familiar comunitaria propia, que tiene que ver con cómo atravesó uno los años, los territorios, como pudo uno ser lo que es hoy día. Eso nos hace tener este vínculo. Los sabores, la comida, los olores del bosque, del río, un montón de cosas que nos hacen tener una imagen, no idealizada, si no compleja, que va alimentando nuestra forma de ser. Por eso podemos aceptar la imaginación desatada de manera más natural.

—Cuéntame acerca de esos sueños.

>No hay mapuche que no tenga un pensamiento mítico todavía y no se rija por los sueños. Como me decía una señora hace unos meses atrás: “cada vez que va a morir

alguien yo siento en mi oído un pito que suena, y no me deja en paz hasta que me entero de que alguien cercano ha fallecido”. Y uno puede decirle racionalmente, “señora, lo que usted tiene es tinnitus, vaya al otorrinolaringólogo para que la atienda y se le pase ese malestar”.

>Es probable que tenga tinnitus, o no, es probable que sea una reacción extraña ante ciertas situaciones y que tenga que ver con ese pensamiento mítico del cual te hablo. Hay personas que dicen ver luces. Todo este tipo de cosas extrañas, en el contexto occidental urbano, sería el caldo de cultivo para personas listas para el psiquiatra, pero no, en el caso nuestro es parte de la vida el entender que ocurren cosas extrañas, que en el mundo *winka* ocurren, pero no son aceptadas como tales.

>Y nosotros las aceptamos, decimos: “tuve una tincada”, “tuve una intuición”, “vi tal cosa”, “soñé tal cosa”. Ese tipo de cosas tan elementales hace que uno tenga una afiliación, una conexión con una realidad que puede ser del pasado, pero para nosotros el pasado está siempre adelante, ilumina el presente y proyecta el futuro. Desde esa perspectiva nuestra identidad también se alimenta de símbolos que se re-descubren y se re-actualizan, de ceremoniales, del idioma cuando se recupera, de entender todo aquello que se construyó en torno a ti, individualmente.

—Y ese es vuestro orgullo.

—En la enseñanza básica y media yo tenía este apellido, que era motivo de burla o extrañeza por el resto de los compañeros chilenos, pero después uno se da cuenta de que es un nombre y apellido que tiene una historia, un significado. Son refuerzos para reconstruir una autoestima y una memoria dañada. Por eso existe el orgullo, a veces muy reactivo, caricaturesco incluso, pero que es parte de la historia hasta que llega un momento de estabilidad.

>Como mi hijo pequeño, que le pregunté lo mismo que tú me preguntaste: qué es para ti ser mapuche, cómo te sientes siendo mapuche, y me dijo: “me siento normal” —se ríe—. Tenía diez años cuando dijo eso. Yo a los diez años hubiese dicho “no sé”, o “me siento muy mal”, o “no me siento normal”. Para que un niño de diez años en el siglo XXI pueda decir que se siente “normal” en lo indígena, o teniendo un apellido indígena, ha tenido que pasar mucha agua y mucha sangre bajo los puentes.

—Entiendo que para ustedes es muy importante la procedencia y el linaje, el *tuwün* y el *küpalme*. La sangre es una condición que te hace ser mapuche. Pero a raíz de los acontecimientos, y las situaciones de discriminación, por lo que me cuentas, también mucha gente ha renunciado a su condición. Y acaba siendo una decisión, y luego un orgullo que ha crecido en los últimos años, el presentarse como tal frente al otro.

—Mario Vargas Llosa, en sus últimas intervenciones en Chile, en la Universidad Diego Portales, pronunció una frase: “la identidad es algo que me pone muy nervioso”. Estamos hablando de uno de los grandes escritores latinoamericanos, pero que tiene una posición política, económica, que proviene del mundo de la alta burguesía peruana.

>Y claro, el tema de la identidad, desde la perspectiva histórica, ha sido un tema complejo y difícil porque ha conducido y conduce a procesos políticos e incluso militares desastrosos, como las limpiezas étnicas, porque “nosotros somos más puros, mejores, civilizados”. La identidad ha dado para todo en la historia de la humanidad, lamentablemente ha dado mucho para la violencia y la persecución. Que lo digan los judíos, los negros, los gitanos, y los indígenas, por supuesto.

>Teniendo todo eso en cuenta, en el mundo indígena nacional “chileno”, de los pueblos originarios situados en lo que geopolíticamente se llama Chile, ha ocurrido esta reacción que es un intento un poco más superlativo de civilizarse. Porque este intento de sobrevivencia de los pueblos ha estado presente desde la llegada del conquistador desde la instauración de la República, pero hoy se da con mucha más fuerza porque las condiciones políticas así lo han permitido.

>Es una necesidad porque todo ser humano necesita saber quién es, de dónde viene, cuál es su cultura madre, cuál es su horizonte, por qué es lo que es y no otra cosa. El tema de la identidad es prioritario, y se toma como una decisión, como dices tú, un empuje de la voluntad, asumes que perteneces a una familia, a una realidad cultural, a un contexto y a una historia. Y eso lo asumes de manera un poco más consciente, de manera más racional, pero también impulsiva y visceral. Y eso va configurando el movimiento político, en la medida en que te vas asumiendo, te puedes convertir en un militante de una identidad determinada. En este caso un militante de las causas indígenas, o específicamente de las causas mapuche.

—¿También hay conflictos de identidad dentro del pueblo mapuche?

>Claro, esto puede generar conflictos al interior de la propia sociedad indígena. Algunos dirán “soy más mapuche porque me he asumido, porque provengo de tales linajes o tal territorio” o porque “mi lucha ha sido permanente durante no sé cuántos años y soy parte de una comunidad que siempre ha estado en resistencia” y etcétera. Pero eso también ocurre en el mundo chileno, a ver, quién es chileno, quién es más chileno o menos chileno. ¿El que se viste de huaso para el 18 de septiembre? ¿El que come empanadas todo el año? No lo sé.

>Y todo esto se da dentro de una sociedad viva, una sociedad que no ha muerto. La sociedad mapuche no ha muerto. Ha cambiado, ha mutado, se ha transformado, se ha diversificado. Y entendiendo eso; las identidades, si bien comparten elementos en común, también van distanciándose en otras cosas.

>Hay mapuches que son evangélicos, un 30 o 35% son evangélicos protestantes, hay otro 60 o 55% que son católicos. Hay gente que es de derecha, gente que es de izquierda. Cuando se habla de configurar al mapuche con una sola identidad me parece un error garrafal. Las identidades son móviles, eclécticas, van cambiando en el tiempo.

Según las estadísticas del CENSO, en cuanto a religión, un 91,3% de la población mapuche señaló su vinculación a una opción religiosa —el porcentaje más bajo en comparación al resto de pueblos indígenas y a la población no indígena—, con un porcentaje mayor en zonas rurales que en zonas urbanas. La religión católica (63,5%) seguida de la evangélica (31,1%) son las religiones preponderantes.

—Pero también están las opciones. En este caso yo soy Huenun Villa. Pude haber optado por el apellido Villa, que es el de mi madre, pero sin embargo preferí situarme en un mestizaje inclinado hacia lo indígena mapuche *huilliche*. A pesar de que mi madre proviene de los bajos fondos valdivianos, donde también hay cruces y mezclas con gran presencia indígena. De hecho mi madre, siempre lo digo, mi madre y no mi padre, que es

huilliche puro, es quien ha conservado las comidas. La que prepara *catuto*³⁴, *sopaipilla*³⁵, la que recolecta los hongos del bosque, porque en el mundo popular del sur de Chile esto era habitual para sobrevivir. Decir que alguien es *wingka* por el apellido tiene parte de verdad, pero también hay una afiliación a experiencias que se desarrollaron hacia el costado indígena. No hay persona en el sur del proletario o de las poblaciones que no se alimente de la comida indígena. Por lo tanto opción, voluntad, pero también una situación contextual que nos va definiendo.

— ¿Qué perspectiva, qué oportunidades ves en la posibilidad de que se lleve a cabo el proceso constituyente?

— En relación a la participación de los pueblos originarios en el proceso constituyente, creo que es fundamental. La Constitución es la carta magna que rige parte de la vida de todos nosotros. Y creo que es absolutamente necesario que en esta carta magna se instale la mirada y los intereses de los pueblos originarios, a estas alturas me parece que es prácticamente de perogrullo que no se considere.

>Para ese proceso por supuesto hay mucha discusión que realizar, mucho debate, seguramente los grupos indígenas tendrán posiciones distintas respecto a cómo instalarse dentro del proceso. Pero creo que el mundo indígena también ha dado lecciones al mundo chileno en cuanto a organización y discusión política. Nosotros hicimos la consulta y trabajamos durante siete meses con alrededor de 30 organizaciones, cerca de 500 personas que participaron en los coloquios y las reuniones. Eso, por ejemplo, no lo vemos en el mundo chileno en el caso de las juntas de vecinos, que antes eran importantes y hoy casi no tienen participación visible como entidad, cada día es menos la gente que participa de manera constante.

>En cambio en el mundo indígena hay participación activa de dirigentes, que tienen posiciones distintas, pero hay una actuación política y social que se mantiene en el tiempo y que ha aumentado desde principio de los noventa hasta la fecha. Esa acción hace necesario que se integre la visión indígena a este proceso constituyente que tiene muchas

³⁴El *catuto* o *multrun* (en *mapuzugun*, *mültrün*) es una comida tradicional de la gastronomía mapuche que consiste en una masa hecha con granos triturados de trigo cocido y pelado o trigo mote.

³⁵Masa en base de harina y calabaza frita. Los ingredientes varían según el lugar.

aristas, temas casi infinitos, pero que puede ser un punto de encuentro para que el mundo chileno conozca las aspiraciones políticas del mundo indígena, para que sea conocido.

>En la prensa aparecen los “conflictos”, los resultados de la lucha indígena en el sur, pero por lo general la sociedad chilena se interesa meridianamente, es tema de algunos interesados, pero no cruza a la sociedad. Por eso es una buena instancia para conocerse, saber cuál es su historia, sus demandas, sus aspiraciones. Pero es complicado, creo que la sociedad chilena está en un momento de absoluta desconfianza al poder político y eso frena la participación. El mundo indígena lleva tantos años discutiendo, que algo pueden enseñar en este contexto.

Del otro lado

Dice Frantz Fanon, psiquiatra, escritor y filósofo argelino, que en las colonias, “la infraestructura es igualmente una superestructura: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico”. En su obra *Los condenados de la tierra*, expone que el contexto colonial se caracteriza por “la dicotomía que inflige al mundo”. Según el autor, “la descolonización unifica ese mundo, quitándole por una decisión radical su heterogeneidad, unificándolo sobre la base de la nación, y a veces de raza”.

A través de una “frontera simbólica racial” se construyen “discursos de la diferencia”, en terminología de Martín Rojo, donde las nociones de “nación” o “patria” dejan ciertos grupos al margen. En este sentido, el fenómeno de la multiculturalidad se presenta como un conflicto, porque cuestiona la idea de unidad.

Existen diversos ‘otros’, según variables de género, pertenencia étnica, creencias religiosas, discapacidad, apariencia física o lugar de procedencia. El ‘otro étnico’ ha generado un debate contemporáneo en torno al multiculturalismo. En la actualidad, los contactos interculturales son propiciados por la tecnología y el transporte, y el escenario de la globalización ha debilitado el concepto de sociedad nacional.

Según Margulis, en su obra *La segregación negada. Cultura y discriminación social*, “el racismo tiene raíces sociales, políticas, ideológicas y de clase. Es una ideología aprendida, que va unida a la xenofobia y al etnocentrismo, valorando la propia cultura de manera excluyente. En el contexto latinoamericano el racismo tiene un fuerte sesgo clasista: se *racializa* al pobre, y no al rico y poderoso: se *racializa* la condición de clase”.

Según Wieviorka, en su artículo “La mutación del racismo”, existen diversas formas elementales de racismo: la inferiorización puede revelarse manteniendo grupos a distancia, con espacios propios reservados. “Es una forma de violencia simbólica, al entorpecer la participación de estos grupos en la vida social, política y económica”. Serían, de algún modo, “prácticas modernas de segregación”.

En esta misma línea, en “Análisis del discurso ideológico”, Van Dijk constata que los racismos latinoamericanos actuales son “sistemas de dominio por parte de un grupo

dominante, de mayor apariencia europea, que lleva a cabo prácticas racistas, clasistas y sexistas a través de la subordinación, la marginación, la exclusión y la distribución desigual del poder material y simbólico de manera invisibilizada a través del disimulo”.

En Latinoamérica, el colonialismo ha sido la fuente primordial para la constitución de las ideas sobre las diferencias raciales: la superioridad europea y el salvajismo nativo. Las élites burguesas que dirigieron la independencia siguieron la misma línea.

En su obra *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Anderson constata que la formación de los Estados Modernos ha generado un discurso sobre la raza excluyente sobre la población nacional, y que la mayor parte de las manifestaciones de racismo ocurren dentro de las fronteras nacionales. Estas “razas” son desigualdades naturalizadas vinculadas a lo social y económico.

Dice Michel Foucault, en su libro *Hay que defender la sociedad*, que “el racismo es la condición de aceptabilidad de la matanza de una sociedad en que en la norma, la regulación, la homogeneidad, son las principales funciones sociales. La burguesía triunfante habla ahora de los enemigos internos peligrosos: todo aquel que posee la virtualidad de afectar el orden social, se llame loco, el nativo, el degenerado o el disidente. En este momento, la temática racista no aparecerá como instrumento de lucha de un grupo social contra otro, sino servirá a la estrategia global de los conservadurismos sociales. Surge entonces —y ya es una paradoja con respecto a los fines mismos y la forma primera de este discurso del que hablaba— un racismo de Estado: un racismo que una sociedad va a ejercer sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos; un racismo interno, el de la purificación permanente, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social”.

Aníbal Quijano analiza el contexto latinoamericano a partir de la llegada de los conquistadores: “en América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente esto significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes.

Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también de sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales”.

Según los datos de la OCDE, Chile es uno de los países con mayor desigualdad social y económica entre el 5% más rico y el 5% más pobre, ocupando el noveno puesto según el informe publicado por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos sobre 64 naciones.

“Si tomamos los medios de comunicación como fuente de construcción de sentidos, y que por lo tanto moldean la percepción, son entonces enormes espacios de legitimación de la realidad para la opinión pública”, escribe el antropólogo Julio Sáez Gallardo en su tesis doctoral *Hacia una deconstrucción de la discriminación y el racismo discursivo referente a la cultura mapuche en la prensa chilena de mayor lectura*.

“En la prensa chilena las minorías étnicas suelen ser percibidas como un problema político social. Teniendo en cuenta que existe una fuerte desigualdad socioeconómica entre los grupos dominantes, por lo general de origen europeo, y estos diferentes grupos, la prensa suele reconstruir representaciones sociales racistas, al analizarse la arquitectura de los mensajes periodísticos, a través de la transmisión de prejuicios y estereotipos”, explica el autor. Así, en términos de Van Dijk, el discurso contribuye a la reproducción de la desigualdad y la injusticia social.

Una gran parte de la sociedad chilena no solo no reconoce, sino que se avergüenza en muchos casos de sus raíces indígenas, tanto en los sectores altos como en los sectores bajos. El mapuche es tildado desde antaño de ebrio y bárbaro, y en la actualidad de extremista y terrorista, generalizando los actos delictivos que llevan a cabo algunas personas con fines políticos, a todo un movimiento de reivindicación de su identidad.

Sáez Gallardo constató que en la prensa de mayor lectura (El Mercurio y La Cuarta) se utilizan estrategias indirectas para representar al mapuche como atrasado, irracional, irresponsable, violento, delincuente y opuesto al progreso, “pasando por alto las agresiones históricas del *wingka*”. Por otro lado, las autoridades gubernamentales y los

dueños de empresas forestales y agrícolas suelen tildar al mapuche de “violento, agresivo, primitivo, sin educación, sin reflexión lógica y guiado por el instinto”. El surgimiento de un movimiento indígena que no reconoce al gobierno como legítimo y que por lo tanto ofrece una alternativa social transforma en víctima al blanco.

En Chile son innumerables las situaciones de discriminación de tipo racista-clasista. Al mismo tiempo que se promociona oficialmente el mestizaje, el “ser blanco” tiene una connotación positiva, de estatus social. Y el pobre es también el negro, el roto, la chana... el indio, que también es el flojo, el borracho. Son algunas de las connotaciones que se utilizan para caracterizar a las clases populares a partir de su aspecto racial y de clase.

Un ejemplo claro de esta situación, que generó polémica en la prensa y las redes sociales, es el comentario emitido por la actriz chilena Francisca Merino—blanca, rubia, de ojos verdes— en el programa de farándula *Sálvense Quien Pueda* del canal Chilevisión en el año 2014. En la tertulia hablaron sobre la cantante de rap Ana Tijoux —morena, con rasgos indígenas.

La actriz opinó: “me tinca que la Anita Tijoux es la típica artista talentosa, resentida, amargada, que mira mal a los medios, un resentimiento propio de los grandes artistas. Arribismo intelectual, puede ser. El arribismo es tan grave como la discriminación. Pobre Anita Tijoux, bonita... Carita de nana, pero bonita”.

“Carita de nana”, es decir, de empleada doméstica. Por lo tanto, de clase popular. Tiene “cara” por ser morena y tener rasgos indígenas. “Carita”, evidenciando su inferioridad. Y es una “lástima”, porque si no tuviera esa cara, según su perspectiva, sería más bonita. Comentario emitido en directo en televisión, pero que podría haber hecho otra persona, y que denota justamente un clasismo racial. Las personas que denuncian esta situación son usualmente tildadas de “resentidas”.

A estos juicios, que también fueron emitidos por algunas personas del público en su concierto del festival Lollapalooza, Ana Tijoux respondió en su cuenta de Twitter: “Yo soy esa cara de nana, esa cara parecida a la tuya, pequeña y pelo negro, yo soy esa cara con rasgos que parece incomodar tu clase desclasada”.

Pichinewen

Onésima y Luz preparan materiales didácticos en Nueva Imperial. Cartulinas de colores, pegamento, rotuladores y plastilina sobre la mesa. Escriben carteles con palabras en *mapuzugun* y conversan sobre las actividades que van a realizar con niños y ancianos mapuche. Onésima y Luz encontraron la forma de canalizar sus conocimientos y sus inquietudes.

Si Onésima estudia Psicopedagogía es esencialmente para tener las herramientas concretas que le servirán a su proyecto vital: “Pichinewen”, que significa “Pequeña Fuerza”. Fundado hace dos años y sin ánimo de lucro, se trata de impartir clases de artes diversas en escuelas rurales y urbanas, para que a través de la pintura, la danza o el teatro, entre otras actividades, se rescate la identidad mapuche de los niños y niñas.

—Con Pichinewen trabajamos principalmente en el rescate de la identidad y la revitalización de nuestra cultura. Si no potenciamos nuestra identidad es imposible que te puedas sentir mapuche y te puedas defender ante estos temas que están aconteciendo, que pasaron antes de nuestra historia y que seguirán en el futuro.

—Y el rescate de la identidad es el futuro de la cultura mapuche. ¿De qué manera lo hacen?

—Exacto. Nosotros trabajamos con los niños en las comunidades y en escuelas rurales. La idea es trabajar donde están ellos, porque estos niños viven en un espacio que está siendo totalmente extirpado, destrozado. Primero, viven en medio de las forestales. Ya no tienen agua. Ya sus tierras y sus campos están secos y viven en condiciones económicas bajas, por falta de empleo y poca escolaridad, porque las escuelas se cierran cuando no hay cantidad suficiente de niños. Acá una escuela es plata, entonces no hay suficientes escuelas rurales y los padres suelen internarlos en los pueblos cercanos. Muchos no pueden continuar estudiando.

> Cuando los niños tienen que dejar el campo y viven en un entorno urbano sin ser custodiados, ocurren muchos embarazos juveniles, con un alto índice de población que consume mucho alcohol. No hay control natal, ni acceso a la educación. Muchas madres internan a sus hijos y se van a trabajar de nana a Santiago.

> Entonces, si no hay un proceso de recuperación de la identidad en los niños mapuche que viven en el territorio, no van a estar preparados el día que salgan al mundo laboral y alguien los estigmatice por ser mapuche, o sean discriminados, o hasta sean llamados a una marcha y tiren una piedra sin saber realmente por lo que están luchando. Queremos formar a un niño para que tenga una identidad clara y que si va a ser mapuche, sepa cómo es, y si no se va a sentir mapuche, también sepa por qué no lo va a ser. Pero que haya claridad, que es lo más importante. Y que sea una decisión de ellos. Nosotros solamente podemos hacer ese tipo de intervención.

—¿Y cómo lo reciben los niños y niñas?

Después de unos instantes pensativa, con la mirada fija en sus manos entrecruzadas, sonríe para sí misma.

—En realidad este tema no es muy llamativo para los niños, por eso hay que utilizar una metodología distinta. Ahí entra el pseudo “disfraz” de este proyecto, para poder entrar a las escuelas. Allá no les va a interesar que yo vaya y le diga a los niños que se sientan mapuche, ¡no! —se ríe, enseñando unos dientes parejos, cortos y anchos, con los colmillos levemente más largos— pero sí que sea una clase de arte.

> Nosotros hablamos de identidad territorial. Por ser parte de la Araucanía tenemos que convivir con gente mapuche y no mapuche. Ya no estamos en un tiempo en el que habían *puras*³⁶ comunidades. Tenemos que aprender a convivir. Por eso es fundamental empezar en las escuelas. A través de la danza, la artesanía, el teatro, el proceso se vuelve recreativo y es una forma de llevarlo a las escuelas que no tienen los recursos y el acceso al arte, como los niños de escuelas particulares.

—Y debajo de este disfraz...

—Debajo de este disfraz incidimos en la espiritualidad. Enseñamos nuestra cosmovisión y encantamos al niño con su entorno. La naturaleza, el universo, por qué somos como somos, por qué tenemos enfermedades distintas... Explicamos a los niños cómo es ese proceso y cómo va a ser el camino por pertenecer a esta cultura.

³⁶ “Puras”, “puros”, “puro”, “pura”: solamente, únicamente... En exceso...

> Inmediatamente se implica el tema ambiental. Entonces es toda una red disfrazada de una sola cosa: clases de arte. Cuando al niño se le enseña a bailar yo sé que ese bailar va ser recordado en unos años, y que una niña llorará en un *Ngillatun* porque lo va a sentir y va a entrar en ella. Y nosotros fuimos parte de eso. Esta es nuestra pseudo forma de ataque. Aunque esto no lo tienen que saber las escuelas, o si no, ¡no van a dejarnos volver a entrar! —Onésima suelta una carcajada ahogada, como de niño, mirando rápido de un lado a otro, como si se tratase de una travesura. Rápidamente recobra un aire serio.

—Esta es una de las cosas que yo hago. Otra es el acompañamiento en comunidades, y donde tenga que estar metida, estoy. En la Araucanía el problema no es mapuche, es un tema sociocultural muy grande, que se tapa en muchos casos. Hay mucha violencia contra la mujer, por ejemplo.

—Los niños mapuche en general no saben nada de su cultura —afirma Luz—. Si los pequeños no saben y no entienden de dónde vienen se van a querer alejar de su propia cultura. En las clases el niño te escucha, te pregunta, quiere aprender, se imagina. Utilizamos conceptos de cosmovisión, de espiritualidad, que también integro cuando hago danza. Hago que ellos expresen lo que están bailando. Les digo que escuchen la música primero, y que luego veremos qué hacer con ese tema de esa canción. Los chicos ya están acostumbrados. Yo llego a la clase y saben que tienen que colocar las mesas en redondo. La directora está muy contenta con mi trabajo, aunque me alcanza prácticamente solo para la locomoción. Pero los niños están aprendiendo conmigo. Llevo dos años, y ahora ya se saben varias palabras. Muchos padres y madres no hablan nada de *mapudungun*. Por el mismo problema. Porque la discriminación todavía existe.

—¿Esa discriminación viene sobre todo de la clase alta?

—No, ¡para nada!— exclama Onésima—. La discriminación existe en todas partes, incluso entre nosotros mismos. Competir por quién es más mapuche. *Champurria*, *mezcla*, *warriache*³⁷. O por vivir en el pueblo, en la urbanización. Hay un concepto tonto

³⁷ Mestizos

de pensar que el mapuche tiene que andar *a pata pelá*³⁸, con el *trarilonko* y ojalá prendiendo fuego... Es como si le dijera a toda la humanidad que venimos de los caníbales y que volvamos a esas costumbres y a vivir descalzos. ¡Porque todos venimos de la misma! Entonces existe la segregación. Yo intento mirar el trasfondo: si nosotros como mapuche no discrimináramos y fuésemos realmente unidos no habría discriminación de afuera.

> Si me preguntas, he sentido mucha más discriminación por parte de los sectores bajos que de los sectores altos. Por mi trabajo me he tenido que relacionar con sectores altos y tengo buenos amigos. A uno de mis mejores amigos lo conocí cuando fuimos a defender un proyecto de Acción Joven a la CEPAL. Éramos cuatro finalistas para defender el proyecto. Yo andaba con ropa mapuche ese día, mi *kupan*.

>Uno de ellos, Marcelo, me observaba y a mí me molestaba. Coincide que se cumplían 40 años de la dictadura militar aquel 11 de septiembre. Cuando me acerco a la CEPAL salen todos los guardias con perros, y no me dejaron entrar. Ya me pasaba algo con el tema de los proyectos, prefiero no meterme mucho a pedir fondos. Pero este tenía un aspecto transversal. Y quería dar a conocer lo que hacemos en otro lugar...

>Podían entrar todos menos yo. Y yo en silencio, callada. No podía explotar, porque iba a hacer otra cosa. Era su tema y yo ya no estaba para eso. Entonces Marcelo decide no entrar y quedarse conmigo, argumentando que eso era directamente discriminación. Así se dieron cuenta del error, me vinieron a buscar de adentro y me pidieron perdón, pero me investigaron entera.

>Me quedé en nada. Tenía todos los argumentos para defenderme, porque sé perfectamente de qué se trata mi cultura, sin decir malas palabras, porque tengo muy claro dónde estoy yo y dónde estás tú. Y los guardias no tenían la culpa, son mandados. Y los perros menos. A nivel organización quedó *la cagá*³⁹. En realidad fue muy entretenido. Y todas las fuerzas estaban conmigo, mis hermanos, mis *lamgnen*⁴⁰, sabían que iba a estar ahí a las diez. A mí que me digan mapuche no me ofende, me enorgullece.

³⁸ Descalzo/a

³⁹ “La cagá”, “la cagada”: se fue de las manos, se perdió el control y acabó todo mal.

⁴⁰ En *mapuzugun*, hermano o hermana.

> Lo que sí me molestaba era que en el colegio me dijeran india. No porque fuese una ofensa, yo amo a los indios, amo a todos mis hermanos que son de pueblos indígenas, aborígenes. Me molestaba más la ignorancia de quienes me llamaban así. Y ofende a tres culturas, porque no encuentran otro término. Mi abuelo fue muy sabio al decirme que, si yo quería a mi familia, quería mi sangre y que lo que pasara alrededor no debía importarme.

— ¿Cómo financian el proyecto?

—Creemos en la autogestión —responde Onésima, de forma casi automática—. Una de las cosas que me dice mi mamá y el resto, es que cómo no pienso en que tengo un proyecto que sí o sí gana si lo presento a fondos, y gana muchas *lucas*. Porque es un proyecto lindo, porque significa un beneficio para muchos, pero resulta que en realidad tiene que ver con un tema de consecuencia. A los niños, precisamente, les digo que no se basen en el valor del dinero. Si miramos las necesidades que tenemos ahora, en 20 años más en la Araucanía no va a haber agua. Y la plata no se come. Si tú no le enseñas al niño a sobrevivir, a obtener aprendizajes que son antiguos, ancestrales, que supuestamente no son civilizados, no se les puede enseñar a vivir una vida en un futuro que va a ser paupérrimo para todos, para el que tiene plata y para el que no la tiene. El rico tampoco va a saber de dónde sacar agua pa sus hijitos.

> Y si yo cobrara por ir a darle clases a uno de mis niñitos, que no tiene las *lucas* pa hacerlo, ya estoy segregando quién puede recibir esa educación. Porque enseñaría solamente a quienes me pagaran. No podría entregar una herramienta que quizás a mí se me suplió cuando chica. Alguien me enseñó gratis porque quiso que yo me formara de una manera distinta. Y yo quiero que esos chicos se formen con una mirada distinta. Y con herramientas distintas. Que tengan una postura para poder, por ejemplo, independientemente de que no tenga los recursos, pararse y poder hablar. Poder dar y hacer entender al otro. Eso es solamente lo que basta para poder llevarte bien y poder relacionarte con los demás. Las *lucas* aquí no sirven, *podí*⁴¹ tener muchas *lucas* y no

⁴¹ Forma breve y modismo para decir “puedes”

saber comunicar, ni expresar *¿cachai?*⁴², ni sentir, y no *vai*⁴³ a tener nada igual po. Entonces, ese valor, es el que nosotros tratamos de prevalecer. Mi mamá dice: cómo lo hacemos. Yo no sé. Mi mamá lo hace, lamentablemente, por un poco de *lucas*. Yo no recibo nada. Y tengo que estudiar, y familia que mantener y todo.

Suspira, ordena sus ideas. Pone sus pequeñas y gruesas manos sobre su pecho.

— Yo soy muy espiritual, el tema de la cosmovisión está muy presente en mi. En el mundo mapuche se dice que tú debes dar sin esperar a recibir. Porque no es lo que te va a dar la otra persona, sino que es la tierra, el universo, el cosmos, el *wenu mapu* como le llamamos nosotros, el que te va a dar. Y lo creo con certeza —se ríe de la palabra, la pronuncia por sílabas— ¡con cer-te-za! de que es así. De que en realidad no faltan los fondos, y que una forma de poder tener los recursos para nuestros niños es a través del intercambio, el *txafkintun*, que es por ejemplo: tú sabes algo importante, yo te digo: por qué no le *enseñai*⁴⁴ esto a mis niños, quizás yo tengo algún valor que a ti te interesaría saber y que yo puedo enseñar. Y esa es la mayor riqueza. El intercambio es milenario dentro de los pueblos indígenas. El intercambio de saberes era lo más importante. Y se está haciendo ahora, la “banca del tiempo”, que en Europa es un modelo económico, ¡pero es milenario!, no lo inventaron ellos. Aunque te digan que sí, —se ríe, bromeando— no, pero aquí se llama *txafkintun* y es el intercambio de cosas, de bienes o saberes. Y si necesitamos algo pedimos recursos nomás po, hacemos campañas... que igual es un *cacho* andar haciendo campañas, pero la gente tiene conciencia de que si hago una campaña por lápices, los lápices van a llegar a los niños. Y que son pa hacer clases. Entonces, de cierta forma, utilizas esta recompensa del universo, así. En círculo.

El *txafkintun* es el “intercambio de productos”, actividad fundamental antes de la conquista, pues permitía el establecimiento de relaciones socioeconómicas entre diversas identidades mapuche del centro sur de Chile.

Por lo general, los habitantes de la costa —*lafkenche*— proporcionaban productos del mar —algas y mariscos— que eran intercambiados por cereales de los valles,

⁴² ¿Entiendes? ¿Captas?

⁴³ Modismo para decir “vas”

⁴⁴ Modismo para decir “enseñas”.

estableciendo relaciones de intercambio con familias *hulliche* o del valle central. Las familias *pehuenche* —de la cordillera— abastecían a las familias *huilliche* y *lafkenche* con productos del bosque, tales como piñones, animales y madera.

Esta práctica no solo se realizaba entre mapuche, también era una estrategia económica que permitía el establecimiento de relaciones comerciales entre la sociedad mapuche y españoles y criollos. A cambio de productos artesanales como mantas, frazadas hechas de lana de oveja y animales, los mapuche recibían monedas de plata para fabricar joyas y víveres.

El intercambio socioeconómico aún persiste, sin embargo, la aparición del dinero metálico transformó las relaciones inter-comunitarias, primando el cambio de dinero metálico como forma de transacción. Sin embargo, en muchos lugares aún se mantiene este tipo de relaciones económicas, a las cuales se agrega el intercambio de plantas, remedios y semillas —*lawen*— entre personas con conocimiento sobre la medicina mapuche.

En general, este tipo de intercambios implica viajes y traslados de personas de un territorio a otro, por lo cual diversos individuos, familias, comunidades y territorios intercambian conocimientos y productos, en base a una relación motivada por la oralidad y el ejercicio del *mapuzugun*. De esta manera operan las normas del derecho consuetudinario.

Después de asentir con la cabeza, Luz toma la palabra, siempre sonriente, aunque con la mirada seria.

—Ahora estamos haciendo una campaña para recolectar juguetes, porque en el colegio en el que trabajo se va a armar una sala de juego. Allá es demasiado helado, si llueve, llueve mucho, porque estoy en la montaña, en la altura. Y cuando nieva, nieva — enfatiza—. Es fantástico el paisaje, estás rodeada de araucarias, bueno, también de eucaliptos y pinos, pero también de canelos, y mucho copihue. Hermosos copihues. Siempre le digo a la Onésima, que me encanta el camino que yo doy por la mañana — Luz sonríe, la voz se le torna suave, como si recordase cada momento placentero al

caminar de buena mañana entre la naturaleza, tan suya—. Y yo me voy *a deo*⁴⁵, porque no tengo locomoción para allá. Y bueno, ahora hacemos esta campaña de juguetes...

—Es que la idea es habilitar una sala de juegos como tienen todas las escuelas— interrumpe Onésima—. Pero por falta de recursos ellos no la tienen. Y el juego en el aprendizaje es súper importante, entonces es: con pocos recursos, enseñar y generar conciencia al mismo tiempo en ambos aspectos. Enseñarle a los niños y padres que tienen muchos juguetes, que pueden darlos a otros niños que no los tienen en vez de tirarlos. Y así ese juguete tiene vida, no contamina, no genera desechos y aumenta el grado de felicidad de los niños que lo reciben. Se utilizan diferentes estrategias para generar este círculo de aprendizaje. Y es lo que se debería hacer con el tema mapuche.

—¿Existen otros proyectos similares?

—Está recién levantándose este movimiento de jóvenes que estamos haciendo cosas y creando conciencia a partir de la música, y a nivel espacio, y lo que yo hago es hilarlos a todos ellos. Coordino pa que haya la gente en los distintos lados. Soy súper *aguja* en verdad, porque como no tengo *niuno*⁴⁶ tengo que *puro* andar *agujoneándome*⁴⁷ al resto, ¿cachai?. Nosotros trabajamos *harto* con una artista que se llama Beatriz Pichimalen, mapuche del sector *Puel Mapu*, Argentina. Una gran artista reconocida a nivel mundial. Un día me llamaron para coordinar unos eventos culturales y ¡pum! la traje, vino a conocer a mis niños y ahora es amiga. Imagina el niño que escucha en la escuela *mapudungun* en la letra de ella. Los niños no tienen grandes cosas, pero tienen radio, y bailan eso, y lo sienten. ¡Y la traigo! Y canta ahí, y le bailan a ella. Eso no se les va a olvidar nunca. Esto pasa aquí: les entregaste una herramienta. Esa es nuestra idea.

>Hoy me pasó algo súper lindo que no le he contado a mi mamá. Tuve unos alumnos hace dos años atrás, en Cuelche, en una comunidad a unos 35 kilómetros de acá. También me iba *a deo*. Eran 16 niños en esa escuela. Uno de esos niños trabajaba mucho en el campo, con una familia mono parental, con una mamá que tenía tres niños y estaba embarazada nuevamente. Y el Javier era el mayor. Por lo tanto Javier no iba al colegio, no

⁴⁵ Hacer “auto-stop”.

⁴⁶ “Niuno” viene de “ninguno” y se refiere al dinero, ningún dinero, ningún peso.

⁴⁷ “Agujonear” viene de “insistir” con fuerza. “Chinchar”.

iba a las pruebas porque tenía que cuidar a los hermanos, cuidar la vaca, cuidar los animales porque de eso vivía... Y aparte de eso era un niño golpeado. Por la misma mamá. Un niño que no hablaba nada. Y que reprimía el dolor golpeando al resto.

> Yo soy súper de piel con mis niños, súper de piel... Y cuando nosotros llegamos armamos una obra de teatro con ellos. ¡Y el Javier tenía un talento! Dentro de él, donde exploraba su sentimiento como mapuche, exploraba su sentimiento como artista, en la danza y en el teatro ¿cachai?. Nos dimos cuenta de que el Javi tenía eso. Y entonces qué pasaba: que el Javi ocupaba más horas de su tiempo en el colegio por estar con nosotros. Y la mamá no me lo mandaba. ¡Y Javi era el protagonista!. Y de alguna forma teníamos que hacer que la mamá se interesara...

> Empecé a hablar con la mamá, de los valores de su hijo, de que era súper importante, valeroso... Ocupando mucho la psicología po, y que aunque sea *como las pelotas*⁴⁸ como mamá, yo tengo que decirle que “la felicito por que ha hecho un rol súper bueno como mapuche y como mamá”, inflándole el pecho a ella, aunque ella no hacía nada, y como ella recibía felicitaciones mías, empezamos a pedirle permiso para regalarle ropa al Javi, porque no tenía, para que no lo retara y el niño no la vendiera pa poder comer... y empezamos así a ganarnos al Javi. Al final armamos una obra, estos niños no conocían el Teatro Municipal.

> Juntamos a los 70 niños, que es el mayor encuentro que hemos hecho, de tres escuelas, que no se conocían, solo conocían a las *tías*⁴⁹. ¡Todos en un camarín! Ellos no hacen nada porque les enseñamos que son artistas, tienen que enfocarse, y yo muy payasa con ellos, les enseño preparaciones y todo. Y los papás afuera, porque ellos son artistas, aquí no se vale los papás... Aquí hay una costumbre de que el padre come y el niño no, y pasa mucho en las escuelas de los sectores más vulnerables. Armamos una mesa inmensa a *pura* donación, sólo para ellos. Ni para las autoridades, a mi me importan súper poco las autoridades, y todos me decían así como que... ¡Nada! No estoy ni ahí con las autoridades, si quieren vienen y si no, no.

⁴⁸ Pésimo, muy malo.

⁴⁹ En el sur se le suele llamar tío o tía a la gente mayor que uno, de manera respetuosa y afectiva.

> ¡Invitamos a mucha gente! A los amigos, pa que cacharan lo que estábamos haciendo. El encuentro fue súper lindo. De los papás, hasta ese día, el diez por ciento creía en nosotros. Ese día estaba el cien por ciento, con toda su familia sacándole fotos a sus hijos. Orgullosísimos, sus hijos, sus hijos aristas. Y los niños bueno, ¡levantados! Y orgullosos de sentirse mapuche.

> Yo estaba súper cansada. No dormía bien hacía dos semanas, entre que tenía que trabajar, no teníamos *lucas*, ¡yo me había gastado todo lo de la casa! Luz, agua, la comida de los chiquillos, ¡todo!, y mis hijos participando, ¡todos *metíos*!, y no había nada, ni bus, era pura gestión nomás, a todos les contaba la misma historia, ponme *play* y listo, ¡estaba agotada! —Suelta una carcajada y mira a su madre, cómplice del esfuerzo—. La *tía* les regaló dos sietes a cada uno en el ramo que más mal les iba, a elección: por la presentación y porque más encima les había ido bien. Y estaban súper contentos, cogieron sus notas felices.

—¿Y el Javi?

> En la escuela felicité al Javi por sus notas. Y el Javi llega y me dice, “no *tía*, yo te quiero dar gracias a ti, porque nunca había escuchado a mi mamá decir que se sentía orgullosa de mi. Y desde ese día mi mamá me mira distinto. Se siente orgullosa”. Y yo te juro que con eso, me dije “esto sigue y esto continúa”.

> Han pasado dos años desde que no nos veíamos con el Javi, desde que dejó el programa. Hoy fui a dejar a mi hijo al colegio y me lo encontré. Y fue un encuentro así como muy lindo. Y yo que soy un muy inquieta le dije que tengo un montón de encuentros pa que vayamos juntos. ¡Porque yo lo quiero llevar a muchas partes po! ¡Yo sé que él tiene talento! Quiero llevarlo a una obra de teatro, quiero moverlo, quiero enseñarle, quiero que eso que está en él, florezca, que conozca más mapuche.

A Onésima se le ilumina el rostro mientras habla de sus logros con los niños.

—Esta es una revolución. ¡Tampoco que lo sepan todos! —exclama en voz baja, y se ríe fuerte—. Esta es una revolución porque es la única forma de cambiar las historias de nosotros. La gente te cuestiona, qué sacas con cambiar solo eso, oye, pero esa una cambia la otra. Si aquí nadie nació con el poder absoluto. Alguien creó algo. Es un modelo

que tenemos que crear para nosotros. Como pueblo, para quien está y quien no está en el pueblo.

>Y para recibir más ayuda y fomentar el proyecto, hicimos un convenio con AIESEC, un programa de intercambio para jóvenes universitarios, una organización que trae voluntarios para trabajar con organizaciones, fundaciones, ongs... Nosotros estamos constituidos como organización. El año pasado se abrió un proyecto de intercambio cultural. Y así llegó Caina.

Caina se había sentado a nuestro lado hacía pocos minutos. Acaba de cumplir 24 años. Joven del norte de Brasil, grande, casi del tamaño de un pequeño oso. Observa sin entender demasiado, no habla muy bien el castellano, sonríe. Onésima prosigue.

—Es importante que los niños conozcan chicos y chicas de fuera y con otros idiomas, y que les puedan enseñar a través de juego. Es un aprendizaje. Para mis hijos el proceso ya es normal y tienen conocimientos de muchos lugares, y se les abren los caminos. Quiero que el Caina intervenga y sea una ayuda. No tengo mucho tiempo, pero que ayude a mi mami pa que *cache*. Que tome esto y lo replique en otra parte. Que Pichinewen sea una marca compartida para todos, que sea vivida para ser compartida. Yo ocupo cosas recicladas y pido materiales por todas partes, y todo lo que pillo en el suelo es mío. Y los chicos aprenden esto. Si hubiese estado incorporado antes no habrían estas disyuntivas, y hubiéramos podido conversar. Amo mi cultura y por eso lo hago. Me encanta la pedagogía, y amo mi cultura tanto que quiero compartirla. Eso es amor.

> Pero lo que hacemos ahora no es nada nuevo, los cuenta cuentos existían, hacían teatro y era su profesión. El *epew* es el cuento. Lo que pasa es que se perdió, pero existía, la mezcla del arte con la cultura y la educación. El niño aprendía así. La madre enseñaba la medicina mapuche. La educación de nuestra cultura era en casa. Ahora hay otros nombres como... ¿*Home school*? —se ríe imitando el acento inglés de manera exagerada— *kimun ruka* en *mapudungun*. Yo estoy enseñando a gente no mapuche esta doctrina de aprendizaje propia de nosotros.

> La madre enseñaba sus conocimientos, el padre, los abuelos enseñaban la historia de la cosmovisión... habían roles, para nosotros la palabra *guacho*⁵⁰ no es mapuche, porque un niño nunca está solo. Educar y acompañar. El hijo mapuche hasta grande respeta a sus papás, no en todas las cosas les hace caso, pero siempre son importantes, y ahora se pierden, desechan a los viejos... Mientras más viejo más sabio en nuestra cultura, porque tiene un nivel de experiencia que tú como joven no la vas a vivir aunque leas todos los libros habidos y por haber, y su obligación es transmitir.

—Yo trabajo en el Hogar de Cristo también —cuenta Luz—. Hago el mismo taller que hago en el colegio. Siempre le digo a la Onésima que me alimento de mucha sabiduría, porque acá la mayoría de los abuelos son mapuche y te hablan en mapuche. Tengo un grupo. Logré que se levantaran, que salieran de esa rutina, de estar sentados mirando, a las diez de la mañana estoy allá y los llevo a una sala, me quedo tranquila cuando camino y van detrás mío en *filita*, y les acomodo el agua, la tetera, las hierbas mate, el azúcar, todo eso lo consigo a donaciones. Muchos son huraños, no conversan con nadie, se han apartado del mundo. Volvieron a hablar a partir de la pura conversación y actividades.

—La idea es motivar en los dos aspectos —explica Onésima—. Ahí tienes los dos extremos de la sabiduría mapuche, el conocimiento de ellos y la forma de transmitirlo. Hace una semana empezamos clases en una asociación indígena en Temuco, urbano. Mi enfoque son los niños pero hay alumnos de cuatro a 60 años, todos juntos. Y es muy distinto en la dinámica, el cómo manejar el interés de un adulto y de un niño al mismo tiempo. Empezamos a trabajar. Lo que se está planificando está aquí —se pone un dedo en la sien— aún no lo he escrito.

> Se trata de buscar el *küpalme* y el *tuwün* de cada uno, que es su linaje y su procedencia. De dónde vienes y de dónde te hiciste, saber quién eres, y es para todos, pero para el mapuche es muy importante saber quién eres ancestralmente y tu procedencia más antigua. Historias de migraciones, de *lamngenes* que se van porque la mujer se va con el hombre. Esta semana están todos buscando, el sábado tenemos clase. De todo eso vamos a hacer una obra de títeres. Con material de reciclaje. Y tienen que trabajar en equipo todos. Se inscribieron los padres también.

⁵⁰ Huérfano.

>La idea es que lo presenten el Hogar de Cristo para que los abuelos sean los beneficiarios de eso, que también tienen que tener algo preparado para presentar. Y ahí se genera lo que se hacía antes, aprendizaje continuo, significativo en el área pedagógica, y a nivel emocional, se entablan relaciones aquí y ahora. Así se empezó a trabajar.

>En junio celebramos el *We Tripantu* en todas las escuelas y es el gran evento de Pichinewen, porque es el año nuevo mapuche y nuestros niños ya están todos empoderados, hacemos un gran evento donde todos muestran todo lo que saben. El año pasado hicimos un encuentro artístico cultural y el año anterior generamos un *txafkintun* con un intercambio de semillas entre familias, que fue hermoso.

—Los abuelos terminaron tocando instrumentos y los niños danzando en la *ruka* — recuerda Luz.

—El año nuevo mapuche es en el solsticio, del 21 al 22 de junio, la noche más larga que existe —explica Onésima, el tono de voz cambia ligeramente, con cierto misterio y también nostalgia— Energéticamente para el mapuche tiene que ver con el término del ciclo. Tenemos nuestro propio calendario, nos regimos por 13 meses que duran 28 días, el ciclo lunar, y la luna predomina entre nosotros para la siembra, para la crianza y para el control natal y la femineidad, porque la mujer está completamente conectada con la luna. Por eso el calendario mapuche termina en el solsticio. Ese día nació el Piero. En el Estado lo celebran el 24 de junio como fecha establecida. Pero la exacta es del 21 al 22.

—El día de San Juan.

—El día de San Juan. Pero en el *We Tripantu* se hacen ritos y ceremonias familiares, de niñas que pasan a adolescencia y se hacen mujeres, ceremonias de presentación de entrega de energías, un rito que se sigue haciendo que son los baños en el agua, porque el universo en ese momento, cuando nace el primer claro de sol después del ciclo, está totalmente neutro y puro y es el momento más rico para llenarte de energía. La mañana del 22 debieras estar bañándote o haciendo ceremonias o tomando los rayos del sol. No solo lo dice la cosmovisión mapuche, en muchas otras culturas es así.

> Entonces hay que internalizar en los niños este sentimiento de pertenencia y espiritualidad que está perdida, es la idea de mi pega. ¡Y lo hacemos itinerante! Aunque tenemos el proyecto de la escuela, queremos armar un centro de aprendizaje. Pero no tenemos terreno, no contamos con el terreno para construir, el día que esté construiremos *rukas* grandes y un centro con materiales de reciclaje. Es caro, pero no es algo imposible, he recibido algunas ideas de hacer un gran concierto mapuche para financiarlo, para comprar una hectárea de tierra, armar la huerta de medicina natural y enseñarle a los niños el auto cuidado y la auto sanación, que es parte de lo que hacemos. Más la *ruka* para los momentos de aprendizaje y el centro. Y que los profesores se roten. Que haya un espacio donde se hospede gente, como esta casa —se ríe, su casa está siempre llena de visitantes—, sería como trasladarla, aquí siempre se queda mucha gente.

—Esta casa tiene algo, tiene mucha paz... —Luz mira a su alrededor y se levanta para acompañar a sus nietos.

Historia reciente

Entrada la década de los sesenta se pone en marcha la Reforma Agraria, bajo el gobierno de Jorge Alessandri, en 1962, con la promulgación de la Ley 15.020, que siguió siendo aplicada por Eduardo Frei Montalba y que continuó con el gobierno de Salvador Allende.

La reforma del gobierno conservador de Alessandri tenía como objetivo mejorar los niveles de producción agrícola por medio de la modificación de la tenencia de tierras y, de esta manera, cambiar las condiciones de vida del campesinado. La ley promulgada permitió configurar un marco legal que sirvió de respaldo para los procesos de ocupación llevados a cabo por comunidades mapuche.

Durante el gobierno demócrata-cristiano de Eduardo Frei aún no se consideraba una dimensión indígena, y se concebía al mapuche como parte del campesinado chileno. Las tierras que se entregaron consideraron la figura de asentamientos y no de comunidades, las cuales no fueron partícipes en la toma de decisiones.

En 1967 se modificó la Ley 15.020 a La ley 16.640, que incorporó el tema mapuche a partir de los estudios del Comité Interamericano. En el discurso político, académico y social apareció el término de “problema mapuche”. El informe consideró que su demanda se fundamentaba en revertir los actos de usurpación de tierras, que su uso corresponde a tradiciones históricas y culturales y que la estructura agraria de las comunidades era viable en términos productivos. El gobierno de Frei respondió con la entrega de algunos territorios y con apoyo crediticio y asistencia técnica.

Sin embargo, hubo una seguidilla de manifestaciones por las exigencias mapuche en torno a las demandas territoriales y no se llegó a acuerdos significativos. Algunos de ellos fueron perseguidos y juzgados por las “corridas de cerco” y ocupaciones de fundo llevadas a cabo por comunidades y organizaciones mapuche, iniciando los primeros enfrentamientos con los latifundistas.

En 1970 el partido de la Unidad Popular gana las elecciones y Salvador Allende es proclamado presidente de Chile. Con su gobierno aumentó el diálogo con las comunidades y se permitió la participación política indígena.

El proceso de expropiación de tierras por medio de la Reforma Agraria se aceleró considerablemente, con un plan de emergencia respecto a la situación mapuche conocido como “Cautinazo”, que comienza en 1971. Según los datos de Martín Correa en *La Reforma Agraria y las tierras mapuches*, se expropiaron a su favor un total de 14 predios, con una superficie de 1.468,79 hectáreas de riego básico en las que se formaron asentamientos con participación mapuche.

Frente a este nuevo escenario hubo una fuerte tendencia a la politización, a favor de las demandas territoriales y el reconocimiento como pueblo. Para Alejandro Saavedra, el contexto político y social que se gesta durante la “vía chilena hacia el socialismo” confluye con esta concientización política de los mapuche, quienes tenían “una bien formada conciencia de clase en términos de lo que objetivamente eran: campesinos pobres. Esta conciencia de clase no era alternativa ni contradictoria con su conciencia étnica como indígenas”.

El 5 de noviembre de 1970, Salvador Allende comenzaba así su discurso en el Estadio Nacional: “Dijo el pueblo: ‘Venceremos’, y vencimos. Aquí estamos hoy, compañeros, para conmemorar el comienzo de nuestro triunfo. Pero alguien más vence hoy con nosotros. Están aquí Lautaro y Caupolicán, hermanos en la distancia de Cuauhtemoc y Tupac Amaru”, evidenciando un conflicto hasta entonces no resuelto en Chile y América Latina.

El proceso político que culminó con la llegada de Allende abrió un espacio de libertad para los sectores marginados de la sociedad. El periodista mapuche Pedro Cayuqueo, en su artículo *Tiempos de esperanza* —publicado en la página web de Enlace Mapuche Internacional, organización enmarcada dentro del programa de las Naciones Unidas conocido como “Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas”, y en la Revista Punto Final N°665—, explica que en ese contexto “los mapuche, de manera autónoma o bajo el alero de sectores de izquierda críticos del reformismo de la Unidad Popular, comenzaron a movilizarse de manera decidida por aquello que consideraban propio”.

Esto significa que las expresiones de acción directa —tomas masivas de fundos y “corridas de cerco”—, que comenzaron con la Reforma Agraria de Frei Montalva, se incrementaron. Según el *Informe de la Comisión Histórica Verdad y Nuevo Trato*, hacia fines de 1970, se habían tomado más de 100.000 hectáreas. Según José Bengoa, en su

libro *Historia de un Conflicto*, las tomas de fundos significaban una “reconstrucción del *lof*, de la comunidad perdida”, y que por esta razón “cuando vieron la posibilidad de salir de sus reducciones y ampliarse a las tierras que les pertenecieron a sus abuelos, lo hicieron”.

En el marco del anuncio de la creación del Consejo Nacional Campesino, Allende subrayó que “es una obligación nacional, es un imperativo de nuestra conciencia, no olvidar lo que Chile le debe al pueblo y a la raza araucana, origen y base de lo que somos. Por lo tanto, el Gobierno Popular irá con responsabilidad a encarar esta situación”.

Existen algunas críticas basadas en que el Gobierno de la Unidad Popular confundía la situación indígena con la del campesinado, como indica Claudio Maldonado, en su investigación *“Decolonialidad en las redes virtuales: el caso de Azkintuwe”*, enfatizando respecto a este tema que, a pesar de que las reivindicaciones mapuche se vinculan con las de justicia social, “el mapuche no busca constituirse como parte de una nación chilena ni de su estructura de clase, ya que el componente étnico-cultural complejiza el análisis, por lo que no se le debe encasillar en un marco de reformulación y/o revolución socialista”.

Sin embargo, Salvador Allende señaló ante el Congreso que “la problemática indígena es distinta a la del resto del campesinado, por lo que debe ser observada y tratada con procedimientos también distintos y no siempre el legislador ni el ciudadano común lo entendieron, agravando con ello el problema”. Para Pedro Cayuqueo, “todo un avance en momentos en que el marxismo en América latina, tributario de la III Internacional, subsumía la cuestión indígena, con la excepción de Mariátegui, en el marco de la lucha de los campesinos, oprimidos y explotados, como un componente de la cuestión agraria.”

Según el Decreto 266 del 20 de mayo de 1931, la división de las comunidades era “la única manera de incorporarlos plenamente a la civilización”. El proyecto de una nueva Ley Indígena fue enviada al Parlamento en mayo de 1971 y fue promulgada el 15 de septiembre de 1972. La Ley 17.729 proponía la restitución de tierras, un sistema cooperativo de tenencia y explotación de la tierra y el desarrollo integral del pueblo mapuche, en el plano económico, social y educacional. Se creó el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) con la intención de “promover el desarrollo social, educacional y cultural de los indígenas de Chile, considerando su idiosincrasia y respetando sus costumbres” (art. 38).

A pesar de que la Reforma Agraria estaba pensada para todos los chilenos y no en una dimensión étnica, Cayuqueo destaca que “en concreto, entre el 4 de noviembre de 1970 y el 11 de septiembre de 1973, se expropiaron en la Araucanía 574 fundos, con una superficie de 636.288 hectáreas. Los predios expropiados a favor de comunidades mapuches o con participación mapuche fueron 138”.

Reynaldo Mariqueo, actual responsable de Enlace Mapuche Internacional, en Bristol, Inglaterra, recuerda a Cayuqueo que para que eso pudiese llevarse a cabo participaron “poderosas organizaciones que reclamaban la restitución de las tierras a las comunidades, tales como la Confederación Nacional Mapuche, la Federación de Estudiantes Indígenas, Netuaiñ Mapu, Sociedad Galvarino, las Asociaciones Regionales Mapuche, que entre otras, estaban en la vanguardia de esta lucha. También existían organizaciones mixtas de campesinos y mapuche como los Consejos Comunales Campesinos, el MCR, la Confederación de Campesinos e Indígenas Ranquil y la Confederación Obrero Campesina”.

El 11 de septiembre de 1973 las Fuerzas Armadas bombardean el palacio de La Moneda. El golpe de Estado liderado por Augusto Pinochet instaura durante 17 largos años una dictadura militar. Durante este período se cometieron sistemáticas violaciones de los derechos humanos, registrándose miles de víctimas de prisión política y tortura, ejecutados y detenidos desaparecidos.

Un grupo de economistas liberales de la Universidad de Chicago (Chicago Boys), bajo la dirección de los estadounidenses Milton Friedman y Arnold Harberger, tuvieron influencia decisiva en el régimen militar, para implantar las reformas económicas y sociales de acuerdo a la lógica de mercado y a la descentralización del control de la economía.

Los avances de la Reforma Agraria se vieron revocados a través de una Contrarreforma, que benefició directamente a latifundistas y empresarios forestales, cambiando el sistema de producción de la región de agrícola a forestal.

Hay que recordar que esta situación se inserta en un marco de implementación de políticas de mercado de carácter capitalista neoliberal, en el cual se basa el régimen militar. El derecho a la tierra se concebía solo en términos de propiedad privada.

Raúl Rupailaf, en su trabajo “Las organizaciones mapuche y las políticas indigenistas del estado chileno (1970-2000)”, constata que de esta manera “los mapuche elevaban su estatus social, lo que les permitía presentarse en la sociedad sin ninguna traba para exigir sus derechos como cualquiera de los habitantes de la comunidad nacional”. Así, la lógica de mercado resolvería el tema mapuche. Bengoa recuerda que muchos mapuches aceptaron esta nueva forma de habitar el territorio.

El resultado de la reasignación de tierras, indica Rupailaf, fue la “división y desintegración de la comunidad social y cultural tradicional, base de la identidad del pueblo mapuche”. A pesar de que la Ley Indígena promovida por la Unidad Popular siguió vigente, no fue aplicada ni respetada por las fuerzas militares y políticas.

Claudio Maldonado indica que el cambio que supone el régimen militar “incorpora de manera forzada al mapuche a la sociedad chilena, desconociendo toda diferenciación y optando por una política asimilacionista”. A pesar de los intentos del régimen, Bengoa y Rupailaf concuerdan que los actos de violencia y represión sufridos por el pueblo mapuche durante la dictadura consolidaron un proyecto de reivindicación etnocultural.

En 1978 se crean los Centros Culturales Mapuche (CCM), conformándose como proyectos de oposición al Estado y unificando el movimiento. Durante la década de los ochenta el movimiento recibe apoyo de otras fuerzas políticas opositoras al régimen. A pesar de que surgieron algunos conflictos entre organizaciones y líderes mapuche, se crea el Gran Consejo o *Futa Trawn*, que eleva las demandas a mayores exigencias de reconocimiento y autonomía.

Se conforma el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), que en colaboración con el programa de Pueblos Indígenas de la Comisión Chilena de Derechos Humanos y la Concertación de Partidos por la Democracia, presentan el 12 de octubre de 1989 la Propuesta de la Concertación a los Pueblos Indígenas, acogiendo las demandas planteadas y asegurando que el retorno a la democracia cambiaría la relación del mundo indígena con el Estado.

La codirectora del Observatorio Ciudadano de Derecho Indígena, Nancy Yáñez Fuenzalida, es abogada con una maestría en Derechos Humanos en Estados Unidos y

especializada en temas indígenas, en especial aquellos relacionados a la tierra y los recursos naturales.

Nancy es profesora en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, muy cerca de la Plaza Italia en la ciudad de Santiago. De elegancia natural, espera a la entrevista leyendo. Su pelo negro cae por la espalda medianamente recogido, viste de negro. Sus ojos son tan grandes como expresivos, de un marrón amaderado. Habla con precisión, de manera pausada, midiendo sus palabras con una voz grave.

—¿Cómo impactó la dictadura en los procesos de recuperación de tierras y en la vida de los mapuche?

—La dictadura significó una regresión en cuanto a las conquistas territoriales del pueblo mapuche durante el periodo de Reforma Agraria. Tan pronto se produce el golpe militar, los dirigentes indígenas que participaron en los procesos de recuperación de tierras fueron brutalmente perseguidos, ejecutados, encarcelados o desaparecidos. Prácticamente todas las comunidades fueron expulsadas de las tierras recuperadas.

>Como muestra del horror, uno de los elementos que es importante resaltar, desde la perspectiva de derechos humanos, es que hay una multiplicidad de ejecuciones sumarias dentro de las comunidades, para inhibirlos de conductas reivindicativas. Llama la atención el hecho de que las detenciones de dirigentes mapuche fueron por lo general mucho más largas que las de los presos políticos provenientes de otras coaliciones, como los partidos. Es posible adjudicarlo a que las redes de solidaridad de los partidos existe, y es eficaz, y no existía en los pueblos indígenas.

>Tras largos años de cárcel para los dirigentes, se generaron conflictos dentro de las comunidades. la reinserción tuvo impactos en ellos y en las comunidades. La violencia de ese periodo influyó en la legitimidad de los dirigentes.

>La reversión del proceso de Reforma Agraria en dictadura no solo implicó la pérdida de las tierras recuperadas por derecho histórico, sino de todos los bienes que habían acumulado las comunidades indígenas en ese proceso, como la constitución de asentamientos campesinos, recibiendo recursos del Estado a través de Corporación de Reforma Agraria (CORA) y de la Corporación de Fomento a la Producción (CORFO) para

hacer inversiones en estas tierras: mejoramiento de raza ganadera y de la producción agrícola de subsistencia, y la plantación de especies forestales exógenas en estas tierras.

—¿Ya para entonces había comenzado las plantaciones forestales?

—Es interesante. El proceso de reconversión de las tierras productivas al monocultivo de pino y eucaliptos radica antes de la dictadura, con recursos invertidos por la CORA y la CORFO como estrategia de mejoramiento de las condiciones de vida y desarrollo en las áreas reformadas, en un momento en el que se tenía absoluto desconocimiento sobre las implicancias ambientales de ello.

>Cuando las comunidades son expulsadas de las tierras recuperadas, las que habían sido forestadas con recursos públicos y con el trabajo de los miembros de las comunidades indígenas, fueron transferidas a la Corporación Nacional Forestal (CONAF), presidida en ese momento por Julio Ponce Lerou, el yerno de Pinochet, una de las personas hoy involucradas en casos de corrupción de público conocimiento.

>Asume la dirección de todas estas tierras forestadas, mientras que las no forestadas son restituidas a sus antiguos propietarios, los mismos con quienes persiste el conflicto de tierras desde el momento de la radicación hasta hoy. Las tierras forestadas fueron rematadas. En ese momento grandes conglomerados y fortunas de Chile, como la familia Matte⁵¹ o Angelini⁵², se hacen del capital del territorio y comienzan la explotación forestal en la Araucanía.

—¿Qué rol tuvo el Estado?

—Posteriormente esta explotación es incrementada a través de subsidios estatales que confiere el Decreto Ley N°701. Es un decreto reformado en 1974, en el cual se incentiva a

⁵¹ Grupo Matte es un grupo empresarial chileno, ligado a la familia Matte. Es el tercer holding más grande de Chile, según la revista Forbes (2014), solo por detrás del Grupo Luksic y el holding Cencosud de Horst Paulmann. Posee una fortuna estimada de 3700 millones de dólares, y se concentra en diversas áreas económicas, principalmente forestal, bancaria, energía y telecomunicaciones e inmobiliarias.

⁵² Anacleto Angelini Fabbri, empresario italiano radicado en Chile. En 1990 entró al ranking de los más ricos del mundo de la revista Forbes. En el ranking Forbes del año 2006 fue clasificado en el lugar 181° a nivel mundial y 10° a nivel latinoamericano.

que estos capitales a quienes se les entregó, por precios muy bajos, las primeras tierras reforestadas, pudiesen expandirlas. El Estado subsidió el 70% de las plantaciones.

>La industria forestal en la zona sur tiene una fuerte inversión pública, y ha implicado que los particulares dueños de esos emprendimientos no hayan apenas realizado inversiones de capital propio. Básicamente a pura ganancia.

>La industria forestal se inicia entonces con un capital inicial de las comunidades producto del fomento en épocas de la Reforma Agraria y se mantuvo con un fuerte subsidio estatal. Hoy las comunidades mantienen 400.000 hectáreas, mientras que la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato estableció que originalmente los Títulos de Merced daban 500.000. Hoy el territorio reduccional es menos que a inicios del siglo XX, y la industria forestal tiene plantadas alrededor de dos millones de hectáreas, lo que implica un deterioro social y también ambiental de los territorios indígenas.

—Y la dictadura instala un sistema neoliberal.

—La dictadura instala un régimen neoliberal, que no tiene precedentes en ninguna otra latitud, ni siquiera en Estados Unidos. Es un Estado que coloca en el mercado de bienes y servicios todos los recursos naturales y abdica de todas sus facultades regulatorias. En el fondo, le concede a los particulares la posibilidad de constituir propiedad privada de los recursos naturales, incluso de los bienes comunes como es el caso del agua, o bienes estratégicos para el desarrollo nacional como es el caso de los minerales, que fueron re-nacionalizados y estatizados bajo el gobierno de Frei y Allende.

—¿Con qué mecanismos?

—El sistema neoliberal protege estos derechos de tierras a través de una garantía constitucional, el derecho de propiedad, y lo dota de una herramienta de protección judicial que es el recurso de protección, de modo que ni el Estado ni otros particulares puedan limitar de modo alguno los atributos que constituyen el dominio de estos bienes.

—¿Cómo se manifiesta esto?

—Pareciera que el decreto no responde a la lógica liberal, porque hay un fuerte subsidio estatal, precisamente el ámbito donde la política neoliberal cede frente al Estado, que interviene. Esto se explica en la forma en la que el Estado se alinea con un grupo de interés económico, por una parte, y por la otra, la particularidad de la industria forestal, que a diferencia de otros recursos naturales, los bosques y plantaciones se hacen en tierras propias, por lo que no es el Estado quien entrega la concesión de los recursos naturales.

>Son los particulares quienes en sus tierras propias hacen una inversión, pero subsidiada por el Estado para asegurar el crecimiento de un sector productivo, que se replica en otros, por eso hay extensiones arancelarias y bajas tributaciones. Las reglas del mercado definen el libre tráfico de bienes y el Estado no cumple ningún rol en la redistribución de la riqueza.

—¿Cómo se fomenta el extractivismo?

—Fundamentalmente a través de la Constitución política del Estado de 1980, que permite la privatización de un bien social, como el caso del agua, privando su carácter social de servicio público. Los particulares pueden constituir derechos de concesión sobre las aguas corrientes o subterráneas, que el Estado otorga de forma gratuita y perpetua, de dominio pleno, porque el Estado nunca va a poder tener derechos sobre esas aguas. Y constituye un exorbitante valor económico.

>Es el caso de Endesa, que le entregó a la Sociedad Anónima Hidroaysén sus derechos de agua como capital, lo que le permite ser mayorista en las acciones. Endesa no pagó ni un solo peso por los derechos, ni paga derechos de patente por el derecho excluyente de su explotación.

>Otro punto de la Constitución fue revertir la nacionalización de las riquezas minerales, permitiendo también el otorgamiento de concesiones privadas a las empresas mineras, por lo que la producción no es liderada por la Corporación Nacional del Cobre (CODELCO). La Minera Escondida supera con creces las utilidades de CODELCO, cuando las políticas públicas sociales se realizan en base a la ganancia del cobre, riqueza que se va mayoritariamente a las empresas en vez de a los sectores marginales del país.

>A partir de la Reforma Agraria, el uso de las facultades expropiatorias para limitar la propiedad con fines de función social, prácticamente no se ha ejecutado salvo para infraestructura pública. Se cuestiona su legitimidad porque se atribuye la crisis política de la Unidad Popular a la desestabilización de la propiedad privada.

>El Artículo 19 N°24 de la Constitución promueve el derecho concesionario, por lo que los recursos naturales son considerados mercancías que pueden entrar libremente al mercado de bienes y servicios sin restricciones. Las facultades regulatorias del Estado, desde esta perspectiva, son facultades expropiatorias.

—¿Qué ocurre con los derechos sociales?

—La Constitución de 1980 delimita hasta la negación los derechos sociales y culturales. No hay derecho a la salud, si no a la libre elección del sistema de salud, no hay derecho a la educación, si no a la libre elección de un sistema de educación, no hay derecho a sindicalizarse si no a la libre afiliación. Finalmente, lo que se está promoviendo es establecer condiciones para la privatización de los servicios sociales. Que contrasta con el derecho de propiedad tan robusto.

—¿Qué impacto tiene este modelo en los pueblos originarios?

—El impacto que tiene esto para los pueblos indígenas y particularmente para el mapuche es tremendo. Precisamente por las particularidades de las costumbres de los pueblos indígenas, que tienen una relación más armónica con la naturaleza, y el desplazamiento de los pueblos por la reducción los ha asentado en zonas libres de estos recursos, porque hasta los sesenta Chile se basaba en una economía esencialmente agrícola y no extractiva.

>Por lo tanto, el Estado no responde a las demandas indígenas porque no hay interés por parte de la política pública de que se expandan sus tierras, que sacarían del mercado lugares disponibles donde se puede seguir fomentando este tipo de crecimiento.

—¿Qué ocurrió con la organización comunitaria?

—La dictadura dictó un decreto para dividir las comunidades indígenas, proceso que comenzó en los años veinte. Y se dio el ultimátum a la propiedad comunitaria mapuche. Todas, excepto ocho Títulos de Merced, en la cordillera, fueron divididas a través del Decreto Ley 26 N°58, en 1978. Bastaba que un miembro de la comunidad solicitara la división de tierras comunitarias, para que pasaran a la propiedad individual de cada familia en parcelas. Y las mujeres perdieron la mayoría de sus derechos sobre las comunidades.

—¿Hubo resistencia?

—Si bien una parte de la población mapuche aceptó el nuevo sistema, aunque generando fuertes conflictos al interior de las comunidades, hubo una movilización contra este proceso a través de los consejos campesinos indígenas en plena dictadura. Organizaciones como Ad Mapu, vinculado al Partido Comunista, y Newen Mapu, vinculado a la Democracia Cristiana, se resistieron, pero no lograron ganar. Sin embargo se mantuvo en muchos casos la organización comunitaria con un *longko* a la cabeza.

—¿Y los que aceptaron el modelo?

—Actualmente el Decreto 701 establece subsidios para los pequeños propietarios y campesinos, y ya no a las forestales, pero las forestales les adelantan el subsidio para que campesinos planten y las forestales les compren madera. Así logran que los campesinos indígenas se adscriban al modelo forestal. Aunque hay un amplio sector que se opone. Esto genera conflictos.

—¿Qué ocurrió con el retorno de la democracia?

—La Ley Indígena de 1993 definió un marco progresivo en materia indígena, pero regresivo en comparación a los estándares internacionales de Derechos Humanos. Ha sido fortalecida por el Convenio 169, sin él tiene muchas limitaciones, porque no reconoce derechos fundamentales como la noción de pueblo, participación, al territorio, etcétera.

>Esto fue resultado de la presión del sector político y del debate binominal, de la negociación de las dos fuerzas políticas que ha liderado toda la normativa del Congreso. En la práctica ha significado cosas interesantes también, como el reconocimiento del

derecho ancestral de las aguas que ha posibilitado revertir algunas privatizaciones en el norte. En el caso mapuche no se ha podido pero reconoce el derecho a recuperar las tierras ancestrales, pero a través del fondo de tierras, un pésimo mecanismo porque favorece un proceso especulativo. Las tierras han aumentado diez o doce veces su valor.

Ley Ley Indígena de 1993, promueve la creación de comunidades y asociaciones indígenas reconocidas por el Estado. El *longko* pasa a ser el presidente, se cambia la palabra por la escritura, la constitución de hecho por la personalidad jurídica. El Estado legitima su conformación y subsidia la pobreza indígena a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), organismo estatal que acredita la calidad de indígena y de comunidad.

Ante esta situación, las comunidades aprovecharon la apertura legal para conformar asociaciones territoriales y comunales con intereses socio-políticos que pudiesen representar espacios de asentamiento ancestral.

—¿Cómo se ha desarrollado el tema después de la creación de la CONADI?

—El periodo de CONADI es complejo porque la dinámica estatal no favorece el fortalecimiento de las comunidades y su autonomía, sino que es una política asistencialista al servicio de la política neoliberal, y que ayuda solo a las comunidades que no se oponen al modelo. Y en una misma comunidad hay familias con subsidios y otras sin, incluyendo incluso la luz eléctrica. Así se interviene en el proceso político y en la organización estructural desde una mirada socio-antropológica.

—¿Qué pasó con aquellos que se siguen oponiendo?

—Las personas que se han opuesto al modelo han sido criminalizadas. La Ley Antiterrorista refleja un Estado que quiere aplicar su máximo poder sancionador, estableciendo una amenaza, y no una conducta, calificada como terrorista, porque se contextualiza en el marco de la reivindicación indígena. Se estableció porque las reivindicaciones eran enarboladas como colectivo. De esta manera se criminaliza a los pueblos en cuanto a tales, y eso se refleja en la prensa.

—¿Esta situación atenta contra los Derechos Humanos?

—Esto terminó con la sanción por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos al Estado de Chile, por llevar los estándares más bajos en cuanto a Derechos Humanos, pero no ha logrado limitar la forma en que el Estado resuelve el conflicto indígena. Sigue utilizando políticas paternalistas, concesionando la tierra y utilizando el derecho penal para la represión política.

>Esto último no implica que las personas que lleven a cabo actos delictivos no deban ser sancionados, pero deben ser sancionados de acuerdo a las normas del Código Penal. Si de los hechos ha derivado la muerte de personas, tiene agravante, por supuesto. Pero no por configurarse en el marco de la demanda territorial, eso no constituye de por sí un agravante.

—¿Cómo opera la Ley Antiterrorista?

—Ha sido muy cuestionada por la amplitud del tipo penal. Una conducta terrorista promueve temor en la población en general, como herramienta para desestabilizar el poder político. Pero estas reivindicaciones son focalizadas, como la quema de predios o camiones. La muerte del matrimonio Luchsinger constituye un asesinato, y se debe sancionar a los autores por delito alevoso, pero no por ello considerar que todo el movimiento mapuche es terrorista. Además está comprobado que muchos de los casos constituyen montajes llevados a cabo por las fuerzas policiales, que en los juicios utilizan testigos invisibles, sin que se les vea el rostro, para “protegerlos”.

>Lo propio pasa cuando agentes de carabineros han matado a jóvenes mapuche por la espalda, también un crimen alevoso, y nadie dice que los carabineros constituyan una institución terrorista. Y lo desproporcionado es que se considera que está realizando un acto de servicio, por lo que las sanciones son atenuadas y se mantienen en servicio activo.

—¿Qué se entiende por delito terrorista?

—Se entiende por delito terrorista cualquier delito penal con propósitos políticos, sin distinguir bienes y personas. Destrozos en la vía pública en manifestaciones o actos contra la propiedad son considerados como tal, porque exacerba la protección de la

seguridad nacional. Pero no porque ocurran hechos violentos todo el conglomerado social es terrorista. Este tipo de leyes han sido frecuentemente utilizadas por Estados autoritarios para eliminar enemigos políticos.

>Las leyes venían de la dictadura y han tenido modificaciones durante la transición, para democratizarlas, pero han sido aplicadas en democracia primero con Aylwin, con la Ley de Seguridad del Estado, y luego con Lagos, Frei y Bachelet con la Ley Antiterrorista.

—Durante los gobiernos democráticos, ¿la dificultad ha sido la Constitución o la falta de voluntad?

—Yo creo que ha sido principalmente la colusión entre poderes políticos y económicos. También han habido restricciones institucionales, el sistema binominal⁵³ no ha permitido reformas profundas. A fines del periodo de Frei, el presidente fue explícito en señalar su adscripción al modelo neoliberal. Lo mismo hizo Lagos y el resto de gobiernos.

>En una reunión con el Canciller en la que participé en la mesa Chile Mejor sin TPP, el Canciller nos dijo que nos estábamos oponiendo a los últimos 20 años de la historia de Chile, y que el TPP no hace sino profundizar el modelo económico que ha sido la causa del éxito que ostentamos en términos de crecimiento. A lo que uno puede replicarle que los conflictos socioambientales demuestran que no ha sido tan exitoso. Las externalidades sociales de este modelo nos han llevado a innumerables situaciones críticas de las que el Estado tiene que hacerse cargo. Los tratados de libre comercio mejoran las oportunidades económicas para Chile, no su desarrollo.

⁵³ Sistema electoral mediante el cual se eligen dos cargos por circunscripción o distrito. Fue establecido en Chile para las elecciones parlamentarias de 1989, manteniéndose vigente hasta 2015.

Por la Tierra

El rostro dibujado de una mujer de melena azul, con algunos peces y hojas de árboles enredados en su pelo y expresión serena, se repetía en los cientos de carteles que avisaban el evento. El Día de la Tierra se celebró este año en Temuco, con la Marcha y Encuentro Plurinacional por la Defensa de las Aguas y los Territorios. Miles de personas caminaron por las calles de la ciudad sureña hasta llegar a la Universidad de la Frontera.

Desde el medio día comenzaron los preparativos en el espacio dispuesto por la institución, a la espera de la llegada de las diversas entidades y grupos étnicos de todo el país, con el apoyo de cooperativas, movimientos sociales ecologistas y todos aquellos que quisieran participar para darle voz al problema del agua. Un problema que es de todos, en todo el mundo.

Se instalaron algunos puestos de artesanías locales. Lana, instrumentos, alimentos en base a piñón. Se organizó una pequeña reunión, en la cual cada persona, por lo general mapuche, se presentó y presentó su proyecto. Se repetían conceptos de comercio justo, autogestión, economía solidaria, semillas libres, artesanía, huertos comunitarios, plantas medicinales... La intención de la reunión era crear lazos y redes para la organización territorial, abogando por contribuir al desarrollo de las prácticas ancestrales en el contexto moderno.

Onésima no solo estudia en la universidad, trabaja, se dedica a su proyecto y es madre. También está metida en cada encuentro, concierto o reunión política y movimiento social. Se encargó de pintar una enorme pancarta con la ayuda de niños y niñas, un abuelo mapuche y algunos padres y madres. En torno al mismo rostro de mujer de melena azul, libremente se dibujaron ríos, araucarias, montañas, cruces indígenas, copihues y pájaros, y se escribieron consignas identitarias: el agua es la vida de la región de la Araucanía, del *Wallmapu*.

Acorde pasan las horas comenzaron a llegar algunos grupos. Se preparó el escenario, se acomodaron las luces, se probó el sonido. Hacia las cinco de la tarde, de pronto llegaron todos. Una masa de rostros alegres inundaron el espacio, se colgaron pancartas de las graderías y sonaron los primeros instrumentos. Grupos del norte, con sus ropas, grupos

del sur con las suyas, bailaron las danzas tradicionales al ritmo de tambores. Colores, abrazos, sonrisas. La gente se reconoce y el aire se llena de ilusión.

Asistieron miles de personas, de todas las edades, de todas las latitudes del país. Pero en la prensa pasó desapercibida, no se mencionó el encuentro, ni la marcha pacífica por las calles de Temuco, a excepción de algunas notas en páginas de medios alternativos mapuche.

El impacto del sistema extractivo explicado por la abogada Nancy Yáñez también ha tenido una fuerte repercusión medioambiental. Las reivindicaciones indígenas no solo defienden sus territorios ancestrales para vivir en ellos, sino que denuncian el uso que se está haciendo de los mismos, que ha significado la destrucción de la naturaleza, y con ello las plantas medicinales, los seres vivos y los alimentos. No comparten esta idea de progreso. Nancy explica al respecto:

—¿Cómo impacta el sistema extractivo de recursos naturales sobre la naturaleza?

—Las actividades de la industria forestal han diezmado las fuentes de agua en las tierras indígenas por el alto consumo que tienen las plantaciones en las aguas subterráneas, producto de la tala del bosque nativo y el impacto de árboles como el pino y eucalipto.

>El Código de Agua de 1981 permitió que las empresas hidroeléctricas en poder del Estado pasaran a particulares por solicitud administrativa. El derecho se le iba a otorgar a menos de que hubiera oposición de otro particular. Y los indígenas desconocían por completo esta información. Se han otorgado en concesión todos los ríos del sur de Chile, en perjuicio de las comunidades ribereñas a estos cauces. Así se privatizó el agua. La ley promueve el desarrollo de instalaciones hidroeléctricas en el país para producir energía.

—¿Por eso hay escasez de agua?

—El pueblo mapuche vive situaciones de escasez de agua producto del cambio climático, de las forestales y del monopolio de las centrales hidroeléctricas. No quedan derechos de aguas por constituir.

>Lo mismo ocurre en el sector acuícola. Se otorgaron concesiones de agua de mar para actividades acuícolas afectando a las especies primitivas. El mar para los pueblos indígenas costeros es un recurso de uso ancestral. Y las empresas contaminan el agua y las especies, como es el caso reciente de Chiloé, quizás el más emblemático. Pero es una situación que se da en todo el sur de Chile por la crianza del salmón.

—¿Cómo se privatiza el mar?

—La Ley General de Pesca y Acuicultura establece la parcelación del mar, que implica cuotas de extracción a los particulares. Si bien se establece un eje de protección para los pescadores artesanales, en el área de las cinco millas desde la más alta marea, y para las comunidades indígenas a las que se le reconoce el derecho de restitución del territorio marítimo ancestral de hasta doce millas, lo cierto es que las factorías también pueden penetrar en el área protegida a través de la pesca de arrastre.

>La devastación que está generando la industria pesquera en el mar ha afectado severamente a las especies migratorias, por lo que evidentemente a las cinco millas no está llegando prácticamente nada y se generan graves desequilibrios ecológicos. En el caso del mar, desde el golfo de Tirúa hasta Magallanes y toda la costa de la Isla de Pascua.

—¿Hay alguna forma de revertir esta situación?

—Se aspiraba que el modelo impuesto por la dictadura fuera revertido por los gobiernos democráticos, pero por el contrario, ha sido profundizado. Todo ha acabado beneficiando a grupos económicos y sectores políticos, como el caso de la familia Zaldívar con la industria de salmón.

>Cuando en Chile se promulga una Ley General no hay espacio para la consulta, en este caso, a los pueblos indígenas, lo que constituye una clara violación de los estándares internacionales de derecho a consulta. Este modelo nos afecta a todos, y fundamentalmente a los pueblos indígenas porque se concentra donde hay mayor disponibilidad de recursos naturales que es su territorio. Lo que ha sido expoliado por la conquista y el Estado hoy lo hace la transnacionalización.

Revelación

Finales de mayo en Nueva Imperial. El frío del invierno sureño, con sus lluvias y corrientes de viento, traspasa la piel.

Onésima está acostada en su cama, bien tapada, acurrucada por el frío y acompañada de su hierba mate. Mira por la ventana con la mirada ausente, con la expresión angustiada de quien se enfrenta a un dilema. Confundida, se acomoda para mirarme a los ojos.

—Anoche tuve otro de mis sueños recurrentes, otro *pewma*. En él me visualizo con *kupan*, mi ropa mapuche, y con mi pelo peinado en dos trenzas muy largas. Estoy muy linda, muy feliz, con mi gente, en mi campo—Sus ojos no sonríen. Después de una larga pausa, frunce el ceño y se toca el pecho—. De un momento a otro estoy en un mundo *wingka*, con ropa *wingka* y el pelo corto. Y me siento triste. A mi alrededor hay niños y ancianos, que me necesitan, y no puedo ayudarlos.

Su voz ha perdido fuerza, aquel tono alegre y desafiante que la caracteriza. Me siento en una esquina de la cama, también envuelta en una manta.

—¿Sigues enferma?

—No te imaginas cómo estoy, necesito estar sola. Aún no me recupero de un resfriado, me tienen llena de antibióticos y eso me tiene peor. Necesito irme a caminar, sin rumbo, quizás escuchar la naturaleza. No soy capaz de ir a Temuco. Me molesta estar en clases, me molesta la micro, me molesta la gente. Es como si mi cabeza estuviera loca.

—¿Te ha visto tu *machi*?

—Estuve unos días en Santiago. Cuando regresé mi abuela se murió y mi padre, el Chelo, que volvió a aparecer después de años de ausencia, se puso enfermo. Necesitaba ver a una *machi*, pero por alguna razón sentía que esta vez no era la Marcela, la *machi* del Piero. Ese día, un lunes en la noche, soñé con las hijas de otra *machi*. Una de ellas fue mi alumna el año pasado, y su hermana mayor había llegado hace un tiempo para pedirme ayuda, la *machi* me la envió para que leyera sus cartas del tarot. Soñé que tenía que visitar a su madre.

Se detiene para tragar aire y lo exhala de forma entrecortada. Se abraza como si quisiera sostenerse.

>Al día siguiente me comuniqué con la mayor, y le conté que necesitaba verla. Cuando conseguí su número le pregunté si me podía ver, y cómo, si en ropa, fotos u orina. Quedamos para vernos el miércoles, y me llamó dos veces para insistir que debía ir a verla en persona, y aquel martes soñé que me lo decía otra vez. Me levanté temprano por la mañana y partí.

>Me perdí, era muy lejos. En medio del campo me encontré con un caballero que me acompañó hasta la *machi*. Llevé mi orina. Y me dijo lo que yo ya había escuchado y había intuido, pero nunca tan categóricamente como me lo dijo ella. Me dijo que nosotros éramos *perimontun*, personas con energía. Dijo que mi hijo Piero se iba a iniciar ya pronto y que yo estaba en un proceso del que no quería darme cuenta. Y no estaba aceptando mi *pelón*. El resfriado era parte de un castigo. Dijo que iba a enfermarme, debilitarme, y que iba a significar mucho sufrimiento —se le quebró la voz—. Que tenía que salir adelante y seguir mi camino, de lo contrario, a mí o a mi hijo podía pasarnos algo más grave.

>Justo coincidió con que mi papá estaba enfermo. Me tuve que hacer cargo de esas *lucas*. Y estoy tan enferma que no tengo ganas de salir, y cuando salgo me siento en la locura, y me vengo sola, no quiero que nadie me acompañe, y me encierro, y no puedo levantarme. Cada vez que voy al médico tradicional me encuentran algo raro, y me llenan de antibióticos.

—¿Sigues con dolores de cabeza?

—Mi cabeza va a explotar, me duele mucho. He perdido un poco la audición en un oído y la visión. La *machi* me dijo que era por no haber tomado mi elección. En la mañana me había encontrado con un remolino en el camino, me dijo que era por desobediente.

—¿Y qué tienes que hacer?

—Tengo que irme. Es lo que me están pidiendo. Pero tengo que dejar de estudiar, irme al campo y dejarlo todo. Pero necesito una prórroga, un poco de tiempo. No sé cómo lo voy a hacer, en qué momento voy a poder. Necesito remedios. A mi y al Piero tienen que bañarnos en hierbas, dijo, a mi por ser madre de un niño tan energético.

>Esta semana los dos hemos tenido muchas pesadillas. Piero despierta gritando, dice que tiene miedo y que no me va a contar, dice que no me va a contar después de las doce, ¡usando términos mapuche! Yo sé que no se pueden contar *pewma* después de las doce cuando son malos. Y yo he soñado mucho con gente que está enferma. Con mi padre. Y hace tres días, con mi sobrina pequeña, que me pedía mucha ayuda y no podía hacerlo, no tenía fuerza. Necesito llenarme de energía. Y entonces conocí a una *lamgnen*.

>Ella es mamá de una compañera de universidad. A esta compañera me la encontré en diciembre, en un *Ngillatun* en Santa Purra. Fui a entregar unos platos con el padre de un amor que tuve, Fernando. Yo me había enamorado de su espíritu y tuve una relación muy cercana con su familia. El *tío* me llevó a repartir platos con él, un gran honor.

>Llegué a una ramada donde estaba mi compañera con su familia, la saludé, fue muy bonito vernos las dos vestidas de mapuche. Y de repente me puse muy nerviosa, mi corazón empezó a saltar. Y me presentó a su mamá. Cuando la saludé me sentí *en pelota* con ella, desnuda. Y me fui. Sentí que ella me miraba mucho.

Sentí cómo se me erizaba la piel de los brazos.

—Pasó el tiempo. Un día mi compañera me dijo “oye, mi mamá me contó algo de ti”. Le pregunté el qué, sabiendo que su mamá me había leído. Yo sé cuándo alguien me está viendo. No todos tienen la capacidad de hacerlo. Se lo dije. Y me contó que su mamá le había dicho que yo era una mujer muy fuerte, una guerrera que había sufrido mucho, una mujer mapuche en esencia que tenía *pelón*, visión, que algo tenía yo, que era especial.

—¿Y conociste a su mamá?

—Volvió a pasar el tiempo, y un día, pensando, llamé a mi compañera para hablar con su mamá. Le dije que ella me iba a poder ayudar. Se extrañó, y me contó que su mamá había soñado conmigo esa noche. Entonces nos contactamos, aunque todavía no nos hemos visto. Me ha hecho algunas sanaciones y me ha guiado en este proceso, me dijo

que no estaba sola, ni loca, que era normal, que quizás tenía que dejar de estudiar, y tomar decisiones drásticas —se le volvió a quebrar la voz y las palabras salieron atropelladamente—, que iba a tener que dejar todo lo material de lado y que me iba a meter solamente en el mundo espiritual, aunque todos pensarán que era una locura. Que ella me iba a contener y me iba a ayudar. Y me está ayudando. Hace poco mi compañera soñó conmigo, que me regalaba *puras* cintas azules para mi pelo. Pero tendría que abandonar Pichinewen...

Las lágrimas brotaron de sus ojos enrojecidos, y su respiración se agitó durante un minuto largo hasta que fue capaz de recomponerse. Se tocó el pecho con la palma abierta, se aclaró la garganta y sonrió.

—La vida me está poniendo personas al lado que sueñan conmigo, me está entregando cosas. A la mañana siguiente desperté como nueva, muy activa, con ganas de hacer de todo, tenía que dar una charla sobre mujeres mapuche y estaba muy contenta. Mi compañera me llamó. Su madre había estado haciéndome sanaciones durante la noche, y había quedado tan mal, que se quedó dormida en el sillón, porque mi energía era muy poderosa. Se ve que hay muchas personas al lado mío que me quitan mi energía, y que yo estaba demasiado debilitada, que no es un resfriado, que necesito llenarme otra vez de energía y buscar gente que me ayude.

—Necesitas rodearte de tu mundo mapuche...

—Me pasa que cuando estoy en mi onda mapuche me siento muy *power*, pero que cuando tengo que hacer cosas *wingka*, no valgo nada. Me enoja todo el rato. Y no tengo nada cerca, ninguna hierba, y no me da la cabeza para leer. Tengo que ver de qué forma puedo salir adelante. En esa estoy, intentando buscar mi espíritu, y sacar esa locura de mujer *wingka* que tengo metida y que me desequilibra. El Piero tiene todos los pies rotos igual que yo, le pica la cabeza y no tiene nada... En esa estamos.

Unas horas más tarde se levantó. Se vistió rápidamente y se puso un paño en la cabeza.

—Me voy al río—, me dijo antes de salir por la puerta. —Cuida al Piero y al Salva.

Cuando regresó, a eso de las siete de la tarde, se quedó dormida temprano. Al día siguiente se levantó con algo más de color en las mejillas, y cierta luz en sus ojos. Me

abrazó. Sus palabras se articularon como un discurso preparado. Quizás había tenido un buen sueño, un buen *pewma*. O quizás en el río había encontrado la respuesta que buscaba.

—El mapuche aprende desde la experiencia, desde el primer momento en el que es creado. Del primer al último latido de su corazón. En el mundo occidental se aprende académicamente, en el mundo mapuche se vive, se percibe, se siente. Ese es el aprendizaje. No necesitamos calificarnos. El conocimiento interno nos permite vivir ahora y quizás en otra vida, y entregar vida al resto. Quiero que las nuevas generaciones lo crean.

>Vamos a tener una lucha espiritual. Ya no contra el Estado o el sistema, si no entre nosotros, entre los humanos, que nos ponemos rejas invisibles, y celdas limitadas, estructuradas en una aparente comodidad. Esa lucha espiritual va contra eso, el Estado es un ente creado por personas, hay que cambiar a las personas. Lamentablemente el mundo es egoísta, y la tierra está cansada, y va a dar un remezón tan grande, que cuando no tengamos nada, entonces la vamos a respetar. Ahora no lo vemos. No cuidamos, ni protegemos, ni observamos, ni escuchamos, ni vivimos. En el volcán Villarrica hay un espíritu indomable, pero que nos cuida. Aunque ojo, tiene muy poca paciencia.

>Me sentía angustiada, tenía el corazón apretado. Sentí la necesidad de ir al río. Llamé a una *lamgñen* de Temuco y viajó para acompañarme. Fuimos a Las Juntas, acá en Imperial, donde se juntan los tres ríos, el Cautín, el Cholchol, y el Imperial. Lamentablemente están sacando todo el ripio de ese lugar. Lo están destruyendo. El río perdió fuerza, no tiene la misma energía, se siente. Le dije a mi amiga que se abrigara porque sabía que iba a llover. Le dije que se iba a *rajar* lloviendo por un rato. Le dije que se quedara en el auto.

>Y entré al agua. Y fue mágico, porque llovió. Y me saqué el paño de la cabeza, y me mojé el pelo. Necesitaba sentir *mawunko*, agua de lluvia, en la cabeza. Y mis pies se conectaron con la tierra, y los pájaros empezaron a cantar. Entendí mucho, Valen. Entendí que más que generar conciencia en niños, mi conexión está en defender. Y entendí el mensaje. Que lo que necesita la Tierra, la *Ñuke Mapu*, es que la defiendan. Es que protejan los ríos, las aguas, todo lo que está pasando alrededor de nosotros. La belleza

que vemos en la Tierra. Es muy importante. Fue una experiencia que me llenó y me nutrió un montón. Sentí que el río y yo estábamos totalmente conectados con el cielo. Mi amiga se acercó, ella también es mapuche y entiende todo. Llovió demasiado. Fueron cinco minutos, mientras estaba en el agua. Fue maravilloso.

Nos sentamos juntas en el sofá, y me tomó las manos apretándolas suavemente.

—Ayer entendí que somos lo último en la creación, por algo. Porque si hubiéramos llegado antes no existirían ni los ríos, ni los bosques, ni los cerros. Los habríamos destruido. Y ese es el camino. Y eso me permite vivir de esta forma, sin *lucas*, desordenada, pero espero ser una buena guía para mis hijos, para los niños, y construir personas capaces de observar, de sentir y de crear. Como mapuche, como persona, como ser.

>Puede que suene como discurso egocéntrico, pero el darnos cuenta de cómo somos, con nuestras diferencias, es la clave, y debemos unirnos. Mi energía como mapuche lo hace. Y le prometí a la *Ñuke Mapu* que voy a defenderla, y si tengo que morir por ella voy a a hacerlo. Para mí la lucha no es por las tierras ancestrales, es por la tierra para todos, por el agua para todos, por el aire limpio para todos. Sé que no se acabarán las injusticias, pero podemos generar cambios. Yo a unos cinco niños, tú a tres, tu padre a dos. Y tengo miedo, pero habrá otra gente al lado. Quisiera ya tener 60, 70, 80 años. Pero tengo 32 y voy a construir. Y me voy a levantar espiritualmente.

Bibliografía

ANDERON, B. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F., F.C.E. (1993)

BALIBAR. E. y WALLERSTEIN, I. *Raza, Nación y Clase*. Madrid, Textos IEPALA. (1999)

BENGOA, J. *Historia de un conflicto. El Estado y los Mapuches en el Siglo XX*. Planeta, Santiago (1999).

BENGOA, J. *Historia del Pueblo Mapuche* (Siglos XIX y XX). Ediciones Sur, Santiago de Chile. (1996)

BENGOA, J. *El campesinado chileno después de la Reforma Agraria*. Ediciones Sur, Colección Estudios Sociales, Santiago, Chile. (1983)

BENGOA, J. *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de la Cultura Económica. México D.F. (2000)

CASTRO-GÓMEZ, S. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Poyapán, Editorial Universidad del Cauca. (2005)

CAYUQUEO, P. "Tiempo de Esperanza". Centenario Allende y el Pueblo Mapuche. Enlace Mapuche Internacional y Revista Punto Final N°665. Especial Centenario de Salvador Allende.

DE BLAS GUERRERO, A. *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*. Madrid, espasa-Calpe. (1984)

DIJK, T. A. van. "Análisis del discurso ideológico". Traducción: Ramón Alvarado. En: Versión (México D.F.), 6: 15-43. (1996)

DIJK, T. A. van. *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona, Editorial Gedisa. (2007)

FANON. F. *Los condenados de la tierra*. Fondo de la Cultura Económica, México D.F. (1963)

FOUCAULT, M. *Hay que defender la sociedad*. Madrid, Ediciones Akal. (2003)

GROSFOGUEL, R. "Hibridez y mestizaje: ¿sincretismo o complicidad subversiva?. La subalternidad desde la colonialidad del poder". En: deSignis, N°8, Comunicación y conflicto intercultural. (2004)

GROSFOGUEL, R. "Del final del sistema-mundo capitalista hacia un nuevo sistema-histórico alternativo: la utopística de Immanuel Wallerstein". En: Nómadas, nº24. (2006)

GUNDERMANN, H. "Permanencia y desplazamiento, hipótesis acerca de la vitalidad del mapuzugun". En RLA 47. (2009)

JOCELYN-HOLT, A. *La independencia de Chile: Tradición, Modernización y Mito*. Planeta/ Ariel, Santiago. (1999)

LACLAU, E. "Universalismo, particularismo y el tema de la identidad". En: Revista Internacional de Filosofía Política, nº5. (1995)

LARA MILLAPAN. M. I. *Aprender a leer y escribir en lengua mapudungun como elemento de recuperación y promoción de la cultura mapuche en la sociedad del siglo XXI*. UAB (2012)

MALDONADO, C. *Decolonialidad en las redes virtuales: el caso de Azkintuwe*. UAB, Barcelona (2014).

MARGULIS, M., URRESTI, M. y otros. *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Biblos, Buenos Aires, (1999)

MARTIN ROJO, L. "El orden social de los discursos" En: Discurso, Vol. 21, n. 22: 1-37. México, UNAM, (1997)

MIDEPLAN 2005. *Estadísticas sociales de los Pueblos Indígenas de Chile*. Censo 2002. INE, Santiago.

MIGNOLO, W. "Globalización, doble traducción e interculturalidad". En: deSignis N°6, Comunicación y conflictos interculturales. Editorial Gedida, Barcelona.

MIGNOLO, W. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: LADER, Edgardo: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires. (2000)

MILLAMAN, R. "Nacionalismo y Eurocentrismo como fuerzas antagónicas y uniformes de Estado para el desarrollo mapuche". En: PÉREZ, S. (comp.) Pueblo Mapuche: Desarrollo y Autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural. (2000)

NAHUEL PAN, H. et.al. *Ta iñ fijke xipabrakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche*. Comunidad e historia mapuche, Temuco. (2012)

QUIJANO, A. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Anuario Mariateguiano, n°9. (1997)

QUIJANO, A. "La Colonialidad del Poder y la experiencia Cultural Latinoamericana". En: BRICEÑO-LEÓN, R. y SONNTAG, H. (eds.) Pueblo, Época y Desarrollo: La sociología de América Latina. UCV, Caracas. (1998)

RUPAILAF, R. "Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del estado chileno (1979-2000). en: Revista de la Academia, n°7 (2002)

SAAVEDRA, A. *Los Mapuche en la sociedad chilena actual*. LOM, Santiago de Chile. (2002)

SÁEZ GALLARDO, J. *Hacia una deconstrucción de la discriminación y el racismo discursivo referente a la cultura mapuche en la prensa chilena de mayor lectura*. UAC, UAB, Barcelona (2015)

STAVENHAGEN, R. *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias*. Siglo XXI, México. (1998)

TOLEDO, V. Pueblo Mapuche. *Derechos colectivos y territorio: Desafíos para la sustentabilidad democrática*. LOM, Santiago. (2006)

WALLERSTEIN, I. "La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo y etnicidad". En Balibar. E. y Wallerstein, I. *Raza, Nación y Clase*. Madrid, Textos IEPALA. (1999)

WALLERSTEIN, I. *El capitalismo histórico*. Madrid, Siglo XXI. (1988)

WALLERSTEIN, I. El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750. Siglo XXI, Madrid.

WIEVIORKA, M. *El racismo. Una introducción*. Barcelona, Paidós. (1992)

WITTIG, F. "Desplazamiento y vigencia del mapudungun en Chile: un análisis desde el discurso reflexivo de los habitantes urbanos" en RLA 47 (2009)

ZÚÑIGA, F. "Mapudunguwaylaymi am? ¿Acaso ya no hablas mapudungun? Acerca del estado actual de la lengua mapuche". En: Estudios Públicos, nº105 (2007)

Webgrafía

<http://turecetatuhistoria.cultura.gob.cl/mizagun-kawell-al-merken/>

<http://impresa.elmercurio.com/Pages/NewsDetail.aspx?dt=2014-12-06&dtB=25-04-2016%200:00:00&PaginaId=22&SupplementId=1&bodyid=0>

<http://acuerdos.cl/campana/saltapura-necesita-nuestro-newen/>

<http://acuerdos.cl/heroes/onesima-lienqueo/>

<http://www.mapuexpress.org/?p=8090>

<http://www.periodico-solidaridad.cl/2016/04/24/temuco-exitoso-encuentro-y-marcha-plurinacional-en-defensa-del-agua-y-los-territorios/>

<http://www.mapuexpress.org/?p=8433>

<http://araucaniatelevision.cl/sitio/fotosvideo-masiva-marcha-por-la-defensa-del-agua-y-territorios-en-temuco/>

<http://www.biobiochile.cl/2016/04/23/mas-de-2-mil-personas-marcharon-por-la-defensa-del-agua-y-territorios-en-temuco.shtml>

<http://www.lemondediplomatique.cl/Encuentro-plurinacional-por-la.html>

<http://www.columbanos.cl/recursos/noticias/item/483-iv-marcha-plurinacional-por-la-defensa-del-agua-y-los-territorios>

<http://www.radiovillafrancia.cl/en-temuco-este-23-y-24-de-abril-se-realizara-la-iv-marcha-plurinacional-por-la-defensa-del-agua-y-los-territorios>

<http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-134.htm>

<http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-133.htm>

<http://www.letras.s5.com/elicura05122.htm>

<http://www.letras.s5.com/huenun1.htm>

http://www.lagunadeaculeo.com/pages/diccionario_mapuche.html

<https://www.youtube.com/watch?v=ff5ZT1PzbxE>

<http://www.cnnchile.com/programa/kulmapu>

<https://www.veoverde.com/2014/03/documental-el-despojo-o-la-realidad-mapuche-ante-la-hegemonia-winka/>

<http://mapuchedocumental.blogspot.cl/>